

Does Not Circulate



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

BULLETIN THÉOLOGIQUE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS ET C^{ie}
rue des Grès, 11. — 1863.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

RECUEIL TRIMESTRIEL



PARIS

BUREAU DU BULLETIN THÉOLOGIQUE
A LA LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE
RUE DE RIVOLI, 474

1863

MAR 22 1969



BULLETIN THÉOLOGIQUE

L'ORGANISME DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE.

I.

Le terme d'*organisme* exprime une notion de date récente. L'idée d'un tout qui tout entier vit dans chacune de ses parties, et dont tous les membres se supposent tellement l'un l'autre, que la connaissance distincte de l'un d'eux suffit pour reconstituer tous les autres et recomposer l'être tout entier, — cette idée vraiment sublime est un produit de la pensée moderne, ou, pour mieux dire, c'est une révélation encore toute récente de la nature à la science. Car il est probable que l'esprit humain n'eût jamais conçu spontanément une pareille notion. Cuvier¹ fut le prophète dont l'oreille recueillit, dont la bouche proclama pour la première fois cette conception, destinée à jouer un rôle décisif dans la science et même dans l'histoire de l'humanité. Geoffroy Saint-Hilaire² étendit à l'ensemble des êtres une intuition qui paraissait déjà bien hardie, appliquée, telle qu'elle l'avait été par Cuvier, à l'être particulier. Dès que la création eut ainsi livré son plus important secret, celui de son unité organique et de sa merveilleuse harmonie, la notion d'organisme devint la loi de la pensée et presque son tyran. On l'appliqua naturellement au monde moral. Le génie allemand voulut y trouver la clef de la science en général, et de chaque science particulière. Une encyclopédie universelle dut se présenter, non plus comme une classification artificielle des sciences humaines,

¹ Dans les *Leçons d'anatomie comparée*. 1800-1805.

² Surtout dans la *Philosophie anatomique*. 1818. Ouvrage précédé de publications déjà remplies de la même pensée.

d'après un principe extérieur plus ou moins heureusement appliqué, mais comme une construction synthétique du savoir humain, en partant d'un principe inhérent à la nature même de la science; et l'encyclopédie spéciale, au lieu de ressembler à un inventaire de connaissances groupées sous un même titre, eut désormais la tâche de faire sortir chaque science particulière d'un principe inhérent à l'objet même de cette science. Hegel le premier chercha à faire pénétrer la lumière de cette nouvelle méthode dans l'immense chaos du savoir humain¹; tandis que Schleiermacher en fit pour la première fois l'application spéciale à la science théologique, dans son immortel petit ouvrage : *Darstellung des theologischen Studiums* (1811).

Quel est, se demanda ce penseur éminent, l'élément distinctif qui imprime à une portion de nos connaissances le caractère proprement théologique? Qu'est-ce qui fait, par exemple, que l'histoire de l'Eglise est pour le théologien quelque chose de tout autre qu'une des branches de l'histoire générale de l'humanité? Pourquoi l'exégèse du Nouveau Testament n'appartient-elle pas à l'étude littéraire de l'antiquité, au même titre que l'étude des classiques, et occupe-t-elle une place à part dans les sciences philologiques? Une question bien posée est bien près d'être résolue, si même elle ne l'est déjà. Schleiermacher répondit comme chacun de nous répondrait à la question ainsi formulée : Ce qui marque d'un sceau spécial les connaissances que nous isolons de toutes les autres pour les réunir sous le nom de *théologie*, c'est leur but; ce but, il est pratique; c'est le service de l'Eglise. Le théologien n'étudie pas en amateur ou en savant; il ne fait pas de la science pour la science. Il n'apprend que pour pouvoir diriger plus sûrement et servir plus efficacement l'Eglise. Schleiermacher trouva ainsi dans le but de la théologie le principe de son unité scientifique et sur cette base il essaya de construire tout l'édifice de cette science. Pour la première fois on la vit, semblable à la plante qui déploie organiquement les richesses renfermées dans son germe, sortir, comme par une loi nécessaire, d'un principe unique et vivant.

Selon Schleiermacher, la théologie se détache du tronc de la science universelle, à l'endroit où celle-ci a pris le nom de *philosophie de la religion*. L'objet de cette branche importante de la philosophie de l'esprit, c'est l'étude de la religion, dans son essence et dans ses manifestations historiques. Or, cette étude n'est-elle pas réellement la base scientifique sur laquelle chaque religion particulière, partant aussi le christianisme, doit élever sa théologie? La philosophie de la religion conduit le penseur chrétien jusqu'au point où, devenant théologien et se plaçant au centre même du christianisme, il peut se rendre compte scientifiquement du caractère propre de cette religion et parvenir à constater ses rapports, soit avec la religion en soi, soit avec les religions positives. C'est donc là le point

¹ Voyez surtout son *Encyclopédie des sciences philosophiques*. 1817.

par lequel la théologie se rattache le plus immédiatement à la science universelle. C'est ici que nous découvrons la première partie de la science théologique. Schleiermacher l'appelle la THÉOLOGIE PHILOSOPHIQUE. Elle comprend selon lui deux sciences particulières : l'*apologétique*, qui, après avoir déterminé l'essence propre du christianisme, démontre l'identité de cette religion avec l'essence même de la religion ; et la *polémique*, qui rend à la confession particulière à laquelle appartient le théologien, le même service que l'apologétique rend au christianisme en général ; car la polémique a pour tâche de démontrer l'identité de cette confession avec l'essence du christianisme, tout comme l'apologétique a prouvé l'identité du christianisme avec l'essence de la religion.

Après avoir étudié le christianisme dans son *essence*, le théologien, pour se mettre en état de servir et de diriger l'Eglise, doit apprendre à connaître aussi son développement dans le *temps*. Ici apparaît un second groupe de sciences théologiques, que Schleiermacher désigne du nom de THÉOLOGIE HISTORIQUE. Si la théologie philosophique est la racine, la théologie historique est le tronc de l'arbre théologique. Cette partie renferme : 1^o La *théologie exégétique*, qui nous fait connaître les origines du christianisme et nous dévoile ainsi le fait chrétien dans sa vraie nature ; car, dit Schleiermacher, c'est toujours à son origine qu'un fait se manifeste de la manière la plus pure et la plus adéquate à son idée¹ ; 2^o l'*histoire de l'Eglise*, qui nous présente le développement de la communauté chrétienne jusqu'à nos jours ; 3^o la *théologie dogmatique* et la *statistique ecclésiastique*, qui exposent l'état présent de l'Eglise, l'une au point de vue de la conception intellectuelle de l'Evangile, l'autre, sous le rapport de l'état extérieur.

Mais toutes les connaissances renfermées dans les deux parties précédentes n'ont une utilité réelle pour l'Eglise que par l'intermédiaire d'une dernière partie de la théologie, la THÉOLOGIE PRATIQUE. Celle-ci place le théologien immédiatement en face de l'Eglise à diriger, de la paroisse à desservir, et doit lui fournir les règles de cet art difficile. En organisant en vue de l'Eglise les fonctions diverses du ministère ecclésiastique, elle couronne l'arbre théologique d'une multitude de rameaux féconds, sur lesquels l'Eglise cueillera les fruits dont elle doit s'alimenter. C'est ainsi que tout s'enchaîne dans la science théologique, que rien n'y est accidentel, que tout y est organique, résultant nécessairement du but pratique qui est sa véritable raison d'être.

Cette courte esquisse suffira pour donner au lecteur une idée de l'œuvre de Schleiermacher. Cette conception de la théologie est aussi remarquable par son caractère systématique que par sa tendance pratique, par sa beauté esthétique que par son originalité.

¹ *Darstellung*, § 83.

II.

Néanmoins cette construction si harmonique et si neuve n'a point échappé à la plus redoutable des critiques, celle d'un insuccès à peu près complet. Elle est demeurée la propriété exclusive de son auteur; elle n'a point passé au nombre des acquisitions de la science; elle n'est même jamais devenue, à notre connaissance, l'objet d'une réfutation approfondie. Trois ans à peine après la seconde édition de l'œuvre de Schleiermacher, le plus intelligent de ses disciples, Hagenbach, publiait une *Encyclopédie théologique*¹ dans laquelle il abandonnait à peu près complètement la voie frayée par son maître, et, tout en faisant l'éloge de son œuvre. (§ 31), revenait lui-même à une division empirique de la théologie. Cette division est celle qu'André Gerhard², au seizième siècle, avait esquissée le premier et qui avait été établie plus nettement dans les écrits de Pflaff et de Buddée, au dix-huitième siècle. Les divers matériaux de la théologie sont groupés sous ces quatre chefs : théologie *exégétique*, *historique*, *systématique* et *pratique*. C'est revenir de l'organisme à l'agrégat. L'on peut adresser le même reproche à l'essai encyclopédique de M. Kienlen³, publié en 1842 et reproduit dans la *Nouvelle Revue de théologie* (3^e livr. de 1860), dans lequel la théologie est divisée en trois branches : théologie *biblique* (ou exégétique), *systématique* et *ecclesiastique*, cette dernière renfermant l'*histoire ecclesiastique* et la *théologie pratique*. Dans cette division nous retrouvons encore, sous une forme légèrement modifiée, l'ancienne division en quatre groupes, et nous n'avons pas fait un pas. M. Kienlen cherche, il est vrai, à justifier logiquement cette division, en la déduisant du fait de la rédemption considéré, 1^o en lui-même; 2^o dans l'esprit du théologien; 3^o dans la vie de l'Eglise. Mais ce principe de division est tout extérieur : il ne résulte point d'une nécessité interne. Nous avons manifestement reculé sur l'œuvre de Schleiermacher.

Quelle peut donc être la cause du manque de réussite de la tentative si remarquable de ce grand théologien? C'est essentiellement, à ce qu'il nous paraît, la place malheureuse assignée à la théologie systématique. Ne voir dans la dogmatique qu'une exposition du point auquel est maintenant parvenue la pensée chrétienne, et en faire à ce titre une science de nature historique, marchant côte à côte avec la statistique, n'est-ce pas dégrader la théologie systématique et commettre un crime de lèse-majesté contre la reine des sciences théologiques? De semblables atten-

¹ *Encyclopædie und Methodologie der theoloy. Wissenchaften*. 1^{re} édit. 1833.

² *Theologus seu de ratione studii theologici*. 1572.

³ *Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne*. Strasbourg, 1842.

tats, lorsqu'ils sont commis par des hommes tels que Schleiermacher, sont punis par le silence dont ils restent entourés.

III.

Essayons de reprendre le travail encyclopédique au point où ce grand théologien a incontestablement réussi à le conduire. La construction de l'édifice peut être défectueuse; mais le fondement posé par lui n'en est pas moins de pur granit. Gardons-nous de l'abandonner! Oui; l'âme de la théologie, le principe de son unité organique, c'est bien le service de l'Eglise. La théologie est bien la science créée par l'Eglise et pour l'Eglise; c'est le flambeau qu'elle allume pour éclairer sa marche et assurer ses pas dans l'accomplissement de sa mission au travers d'un monde rempli de ténèbres et dont l'obscurité ou les fausses lumières finiraient bientôt sans ce secours par l'envahir ou l'égarer elle-même.

L'Etat invente pour son usage une science par laquelle il se rend compte à lui-même de sa nature, de son but et de ses ressources, l'*économie politique*; pourquoi donc l'Eglise n'instituerait-elle pas, elle aussi, une science destinée à lui rendre les mêmes services? Pour remplir une tâche manifestement inférieure, la médecine met à contribution toutes les sciences naturelles; elle exploite la botanique, la chimie, la physiologie, etc., et crée de tous les matériaux hétérogènes qu'elle leur emprunte, la science médicale. Pourquoi l'Eglise, au service d'une tâche bien autrement élevée, la guérison des âmes, le salut du monde, n'userait-elle pas d'un procédé analogue, et ne constituerait-elle pas, en exploitant pour son but toutes les sciences historiques et morales, une science à son usage? Telle est réellement le mode de formation de la théologie. La foi dit à la philologie: « Viens à mon aide pour accomplir une mission, à laquelle tu n'eusses pu aspirer sans moi, » et elle la transforme en exégèse. Elle invite la philosophie à venir s'asseoir à son école et finit, après l'avoir sérieusement disciplinée, par en tirer la dogmatique. Elle ne méprise pas même la rhétorique et parvient à en faire son auxiliaire sous le nom d'homilétique; et ainsi de toutes les autres sciences théologiques. Faudrait-il conclure de là que la théologie ne soit qu'un assemblage de connaissances purement humaines, juxtaposées? Nullement. Le corps humain a beau être composé de matériaux empruntés aux milieux environnants; il n'est point un simple agrégat; car il y a là une âme, qui imprime son type à toute cette matière en l'assujettissant au travail de l'élaboration organique. La théologie possède également un principe organisateur, un centre autour duquel elle se constitue en corps de science. Ce centre, nous l'avons vu, c'est son but; c'est le service de l'Eglise. Otez-lui ce but, il lui arrive comme au corps privé de son âme;

comme on voit dans le cadavre les éléments matériels retomber sous la loi des affinités chimiques à laquelle les avait soustraites pendant un temps la force vitale, pour se disperser et retourner aux divers milieux auxquels l'âme les avait empruntés, ainsi les connaissances théologiques, privées du principe qui les a recrutées et assimilées, rentrent dans leurs domaines respectifs; l'histoire ecclésiastique redevient une branche de l'histoire générale; la dogmatique n'est plus qu'un essai de philosophie religieuse; l'exégèse n'a plus de motif de s'isoler de la philologie; la critique sacrée ne forme plus qu'un chapitre de l'histoire littéraire; la liturgique n'est plus qu'une application intéressante de l'esthétique. Le corps est dissous; c'en est fait de la théologie.

La théologie n'existe donc que comme auxiliaire de l'Eglise dans sa mission de sauver le monde, et le service qu'elle aura à lui rendre résultera de la nature même de cette mission. L'Eglise doit demander deux choses à la théologie : 1^o la connaissance approfondie d'un fait; 2^o la théorie réfléchie d'un art.

Le fait sur lequel la théologie doit répandre une pleine lumière, c'est celui du *salut*; l'art dont elle doit fournir à l'Eglise une théorie complète et approfondie, c'est l'art de *sauver*. La *science du salut* et la *théorie de l'art de sauver*, telles sont les deux branches de l'arbre théologique. C'est là le vrai principe de la division des disciplines théologiques.

Ces deux parties se réclament et se supposent mutuellement. Comment établir une théorie de l'art de sauver sans la connaissance intime du salut? Et d'autre part, à quoi bon la science du salut, si ce n'est à fournir à l'Eglise les connaissances propres à perfectionner dans son sein l'art de sauver? En théologie, tout *savoir* vise à un *faire*; comme tout *faire*, pour être conscient de lui-même et digne de l'Eglise, doit reposer sur un *savoir*. N'en est-il pas de même dans les beaux-arts? Tout repose ici sur la science du beau; mais cette science à quoi sert-elle, sinon à établir la théorie de chacun des arts au moyen desquels il nous est donné de réaliser le beau? Le point de départ de la théologie, c'est la science du salut; mais cette science n'existe qu'en vue de l'art de sauver. Comme l'a dit Nitsch, une seule des parties de la théologie est proprement une *scientia de praxi*; mais la théologie tout entière n'en est pas moins une *scientia ad praxin*.

Nous désignerons la première branche de la science théologique, celle qui se rapporte à l'étude du salut, du nom de *théologie spéculative*. Nous ne nous laissons point arrêter dans l'emploi du terme *spéculatif*, par l'abus que l'on en fait généralement. Nous nous rappelons avec une satisfaction intime ce que nous enseignait l'excellent Steffens. Spéculer, disait-il, ce n'est point, comme on le croit, tirer de sa propre pensée l'objet de sa pensée. Par ce moyen-là, l'on n'a jamais affaire qu'aux fantômes de son imagination. Spéculer signifie proprement être aux aguets, épier. Voilà le caractère de la vraie spéculation, digne de ce nom; c'est obser-

uer avec amour l'objet, le suivre d'un regard avide et docile dans son apparition, son développement, son épanouissement ; c'est se livrer à lui en le contemplant avec ce recueillement, avec ce calme profond dans lequel il peut se dévoiler à l'âme, et l'âme peut se l'assimiler par un procédé d'intussusception qui est la seule méthode de réelle connaissance. L'activité de l'âme, qui s'appelle spéculation, n'est donc pas créatrice ; elle a bien plutôt le caractère d'une intime et puissante réceptivité, dont la condition première est le complet oubli de soi-même. Ce mode de connaissance est tout spécialement l'organe du savoir théologique. C'est par ce moyen seul que le théologien parvient à établir et à perfectionner la science du salut. Ainsi se justifie le nom de *théologie spéculative*, par lequel nous n'hésitons pas à désigner la première branche, la partie proprement scientifique, de la théologie.

La seconde partie, celle qui doit tracer la théorie de l'art de sauver, est la partie *technique* de la théologie. Elle enseigne à l'Eglise le moyen de réaliser ce fait du salut dont la théologie spéculative lui a dévoilé la nature et le développement jusqu'à cette heure. Ce sera la *théorie pratique*, proprement dite.

IV. — 1. THÉOLOGIE SPÉCULATIVE.

Si le christianisme était une création du génie religieux de l'humanité, un système de vérités dû à l'intelligence humaine, la première tâche de la théologie et de chaque théologien serait de le reproduire de toutes pièces et sous une forme toujours plus adéquate à son principe, la raison absolue. La première branche de la théologie serait, à ce point de vue, la théologie *systématique*. Mais le christianisme n'est point essentiellement un système de vérités. Comme le développe saint Paul 1 Cor. I, l'Evangile, dans son essence, n'est point une *sagesse*, mais un *salut*. Or ce salut, c'est un fait, et un fait divin ; c'est Dieu qui sauve ; et lui seul accomplissant le fait, lui seul aussi peut le dévoiler d'une manière adéquate, et l'offrir pur à la foi de l'homme. Dieu est le révélateur du salut aussi certainement qu'il en est l'auteur. Aussi le développement de la révélation a-t-il marché de pair, dans l'histoire de l'humanité, avec celui de la rédemption. L'une n'était que le commentaire de l'autre ; c'était l'œuvre interprétée par son auteur. Commencées ensemble à l'heure de la chute, la rédemption et la révélation, après s'être développées parallèlement dans toute l'ancienne alliance, se sont consommées simultanément à la fondation de l'Eglise. Cette révélation progressive a été graduellement déposée dans des documents divins comme elle, et le premier service que l'Eglise réclame par conséquent de la théologie, c'est de l'aider à fouiller dans ces écrits sacrés, archives de la révélation, documents authentique du salut, et de lui en dévoiler tout le sens ; car c'est le mot

de Dieu et non celui de l'homme que l'Eglise a par-dessus tout besoin d'entendre. Dans cette manière de concevoir l'Evangile, qui est celle de l'Evangile lui-même, la première branche de la théologie spéculative est naturellement la théorie *exégétique*.

Sous cette dénomination, nous comprenons non-seulement l'exégèse proprement dite, mais en général toutes les sciences qui se rapportent à l'intelligence des Ecritures. La *critique*, qui recherche scientifiquement l'origine des livres bibliques et qui travaille à en rétablir le texte dans sa pureté; la *philologie sacrée*, qui étudie les langues originales dans lesquelles ils furent composés, et dont la haute mission est de reproduire fidèlement la Bible dans les langues modernes, de manière à la rendre également accessible à tous; l'*herméneutique sacrée*, qui indique les modifications que doivent subir les lois de l'interprétation générale, lorsqu'elles s'appliquent à des écrits inspirés; l'*archéologie*, qui rassemble toutes les données historiques, géographiques et sociales, auxquelles font allusion les écrivains sacrés, et présente le tableau complet des circonstances extérieures au sein desquelles s'est développée la révélation. Le couronnement de toutes ces sciences particulières, c'est l'*exégèse* proprement dite, dont elles ne sont que les auxiliaires. Le télescope découvre chaque jour au ciel de nouveaux soleils et de plus éclatantes merveilles. Les Ecritures sont le ciel de l'Eglise, et l'exégèse est l'instrument par lequel la théologie en sonde les profondeurs, et ouvre chaque jour à l'Eglise de nouvelles perspectives dans l'infini du plan divin, ce « mystère conçu avant les siècles pour notre gloire » (1 Cor. II, 7).

Mais l'exégèse livre à l'Eglise les éléments de la révélation, comme elle les trouve dans les livres où ils sont déposés, c'est-à-dire sans ordre logique, épars, comme les fragments d'une pensée brisée dont l'expression a dû se régler, à toutes les époques, sur la marche historique de l'humanité. La révélation, en effet, ne s'est pas produite systématiquement, sous la forme d'un catéchisme; son développement a été incessamment assujéti à des circonstances particulières de temps et de lieux qui en ont déterminé à chaque phase le contenu et les contours. Chaque prophète ne recevait du trésor de la pensée divine que ce que le moment où il parlait réclamait et pouvait supporter. Comment l'esprit de l'homme, dominé comme il l'est par la loi de l'unité, pourrait-il s'en tenir là? Comment ne chercherait-il pas à coordonner ces matériaux, que le travail exégétique a mis au jour, et en quelque sorte extraits de la mine? Il le fera d'autant plus nécessairement qu'il pressent, dans ce désordre apparent, un ordre sublime; dans cette variété infinie, une unité supérieure de plan et de conduite. Comme la science de la nature n'a pas eu de repos qu'elle ne soit parvenue à découvrir dans chaque créature une pensée divine, entre chacune de ces pensées une connexion, et dans le chaos apparent de la création, une conception unique, une marche continue, une pensée qui se ramifie à l'infini dans cette merveilleuse variété de formes et d'orga-

nismes, ainsi la théologie aspire à recomposer le corps dont elle rencontre les *membra disjecta* dans les textes bibliques, et à ramener tous ces matériaux à leur unité idéale, antérieure à toute existence réelle. Elle prétend *repenser* cette divine *προθεσις* dont parle si souvent saint Paul, et qui est le fond éternel d'où jaillit l'histoire. L'unité cherchée par la théologie n'est donc point une simple conception logique, elle réside dans la pensée même de Celui qui a conçu et exécuté le salut. La théologie, en systématisant, n'invente pas plus que la science de la nature; elle découvre ce qui était. Mais, dira-t-on, l'Évangile serait-il donc essentiellement un système, une sagesse? Assurément non; mais le même saint Paul, qui le nie si énergiquement, déclare cependant hautement que lui aussi il annonce « une sagesse parmi les parfaits » (1 Cor., II, 6). Cette sagesse, c'est précisément le plan éternel du salut, qui a abouti à la croix. Antérieur au monde, il a été le principe de sa création, la norme de son développement, la clef de son histoire, le type de sa perfection. La croix a traduit en fait cette pensée éternelle; la théologie travaille à retraduire le fait en pensée, et à le ramener ainsi en quelque sorte à sa forme première, afin de le contempler dans son essence. L'intelligence humaine n'a pas de tâche plus sublime; c'est spécialement celle de la *théologie systématique*, seconde branche de la théologie spéculative.

Elle ne l'accomplit que graduellement. Notre intelligence ne parvient que peu à peu à établir le lien qui rattache à la pensée centrale du salut, les éléments variés et hétérogènes, que l'exégèse livre à notre méditation. La tâche de la théologie, sous ce rapport, ne sera achevée que lorsque tout le contenu de tous les textes bibliques sera parfaitement rattaché et subordonné à la pensée du salut, et que de la croix la lumière aura pénétré, comme de son centre, jusqu'aux points les plus reculés de la conférence biblique; en d'autres termes, lorsque tous les résultats de l'exégèse auront trouvé leur place dans le système.

Trois sciences particulières nous paraissent appartenir à cette seconde branche de la théologie spéculative : la *dogmatique*, qui cherche à comprendre le salut dans sa réalisation, aussi bien que dans ses présuppositions et ses conséquences; l'*éthique*, qui pose ce fait du salut comme fondement de l'édifice d'une vie humaine spiritualisée, soit dans l'individu, soit dans la société; et la *polémique*, qui repousse les altérations dogmatiques ou morales que peut subir dans l'Église l'interprétation du droit divin. Cette dernière discipline n'est que la contre-partie des deux précédentes.

La pensée éternelle du salut s'est réalisée dans le temps, et a été dès ce moment proposée à la foi de l'homme, pour se développer et se consommer dans l'humanité. A partir donc du jour de la fondation de l'Église, le salut peut être étudié, non plus seulement dans la Parole écrite qui déroule les phases de son développement intrinsèque, ou dans la pensée divine qui en renferme le type éternel; mais dans l'histoire de l'hu-

manité dont il forme désormais le principal moteur, le fait saillant. Il est impossible que l'Eglise de chaque siècle ne demande pas à la science, qu'elle entretient pour son usage, de lui faire connaître le développement de la société, que l'on peut appeler la *communauté des sauvés*, et ne cherche pas à se mettre en relation avec ses propres origines; car, pour devenir librement ce qu'elle doit être, elle doit comprendre ce qu'elle est; et elle ne peut y parvenir qu'en connaissant ce qu'elle fut. Voilà le service que l'Eglise réclame de la *théologie historique*, troisième branche de la théologie spéculative.

De même que l'Eglise s'adresse, pour l'intelligence des Ecritures, à ceux de ses membres qui ont le droit d'*interpréter les langues*, c'est-à-dire les paroles inspirées, et que pour être initiée à la pensée divine dans sa simplicité éternelle, elle fait appel aux *docteurs*, à ceux qui ont reçu le *don de connaissance*, de même elle a recours à ceux de ses membres qui possèdent le don de divination historique, *l'esprit de prophétie* pour comprendre, par son passé, son présent, et deviner par son présent son avenir, afin de travailler avec Dieu à le réaliser.

La théologie historique renferme les sciences suivantes : 1^o et 2^o *l'histoire de la théocratie*, avec son complément, la *théologie biblique*. Cette dernière science cherche à saisir dans leur individualité les époques successives de la révélation qui correspondent aux phases de l'histoire théocratique, ainsi que les types divers et simultanés sous lesquels s'est produite la révélation au terme de son développement, en Jésus-Christ et dans ses apôtres. La théologie biblique pourrait être appelée l'histoire des dogmes dans le cours même de la révélation. Rien de plus délicat que l'analyse à laquelle se livre cette science; c'est une mer pleine d'écueils, si l'on n'a pas en main la boussole; et voilà pourquoi il ne faut s'y aventurer qu'avec le secours de la théologie systématique. Comme dans la nature la connaissance des espèces suppose celle du genre auquel elles appartiennent, ainsi dans la révélation, la distinction des phases successives et des types variés suppose la connaissance approfondie de l'unité qui sert de base à ces formes de la vie; autrement, l'on cède à l'attrait de forcer les différences, de découvrir des contrastes, de changer les nuances en opposition et la variété en contradiction. C'est là, ce nous semble, l'un des principaux défauts de la théologie biblique, telle qu'elle a été traitée récemment en France. 3^o et 4^o *l'histoire de l'Eglise*, avec son complément, *l'histoire des dogmes*. Elle nous montre le développement de l'arbre dont les deux sciences précédentes nous avaient présenté le germe, 5^o et 6^o la *statistique* et la *symbolique*, qui achèvent le tableau du développement de l'Eglise et donnent, si l'on ose dire ainsi, la coupe de l'arbre dans le moment actuel. La première est la clôture de l'histoire ecclésiastique; la seconde, celle de l'histoire des dogmes, dont le terme est en effet l'exposé des différences confessionnelles actuellement existantes.

Nous voici arrivés au point où la théologie spéculative peut passer le sceptre à la théologie pratique. L'Eglise ne voulait savoir que pour agir. L'étude des Ecritures l'a fait assister au développement de l'œuvre divine: La théologie systématique lui a fait contempler cette œuvre dans sa beauté idéale. Elle a vu enfin dans la théologie historique cette même œuvre réalisée, d'une manière imparfaite encore, dans sa propre histoire. A l'œuvre maintenant pour achever ce que Dieu a fondé, ce que l'Eglise a édifié de concert avec lui! Mais de quelle manière et par quels moyens? C'est ce qu'une nouvelle branche de la théologie est chargée de conclure de toutes les sciences précédentes. Car, après avoir compris l'histoire, l'Eglise est appelée à la faire. Le terme de la théologie spéculative, la connaissance de l'état présent de l'Eglise s'offre ainsi comme le point de départ normal de la théologie pratique.

2. THÉOLOGIE PRATIQUE.

Orientée par la théologie spéculative, l'Eglise se trace dans la théologie pratique son plan de travail en partant du point auquel l'œuvre divine est actuellement parvenue. Or, la forme de son activité pratique est déterminée par la nature variée des matériaux sur lesquels elle doit exercer sa puissance. L'Eglise a devant elle trois espèces de sujets sur lesquels elle est appelée à agir. Les uns lui appartiennent déjà virtuellement et partiellement; ce sont des éléments qui, dans une certaine mesure, lui sont *homogènes* et qu'elle doit travailler à s'assimiler tout à fait. Les autres lui sont encore *étrangers*; elle n'a soutenu jusqu'ici aucune relation avec eux; sa tâche est de s'approcher d'eux et de les gagner. Des troisièmes enfin lui sont positivement *hostiles*. Ils connaissent le christianisme et n'usent de cette connaissance que pour l'attaquer et le détruire. C'est à se défendre que l'Eglise est appelée vis-à-vis d'eux.

L'art de sauver se ramifiera donc dans la pratique en trois activités différentes : édifier les croyants, gagner les non-croyants, réfuter les adversaires; administrer, conquérir, défendre; et la théologie pratique renfermera par conséquent trois disciplines principales : la science de l'édification de l'Eglise, que nous appellerons *l'économie ecclésiastique*¹; celle de la conquête du monde ou la *théorie de la mission*, et enfin, la théorie de la défense du christianisme ou *l'apologétique*.

L'économie ecclésiastique est la science du gouvernement et de l'administration de l'Eglise en vue de l'édification de ses propres membres.

¹ Ce nom que je propose n'est pas sans précédents bibliques (Luc XII, 42. 1 Tim. III, 5). Le terme d'*ecclesiologie* désignerait plutôt, ce me semble, le chapitre de la dogmatique qui traite de l'Eglise.

Elle comprend, à ce qu'il nous paraît, deux sciences : la *politique ecclésiastique* et la *théorie du saint ministère*. La première, empruntant l'idée de l'Eglise à la théologie systématique, recherche les facteurs premiers de la vie ecclésiastique et fonde sur cette analyse la théorie de l'organisation de l'Eglise, de son gouvernement et de ses relations avec les autres formes sociales, celles de l'Etat, par exemple, dans lesquelles s'organise la vie de l'humanité. La seconde applique ces principes aux fonctions multiples par lesquelles le ministère est chargé d'alimenter et de développer la vie de l'Eglise jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à l'entière stature de Christ. Ces fonctions sont : le culte, dont cette science donne la théorie dans la *liturgique* ; la prédication, dont la théorie est fournie par l'*homilétique* ; l'enseignement religieux de la jeunesse et la cure d'âmes, que la *catéchétique* et la *théologie pastorale* guident de leurs conseils.

Toutes ces fonctions supposent déjà une certaine affinité entre celui qui les remplit au nom de l'Eglise et ceux qui en sont les objets. Mais l'Eglise n'est pas seulement appelée à conserver et à cultiver ce quelle possède. Elle a des droits et même des obligations de conquête. Elle est appelée et elle se sent intérieurement poussée à la mission. Cette activité conquérante s'exerce d'abord sous la simple impulsion de l'instinct chrétien, c'est-à-dire de la charité ; mais l'Eglise se sent bientôt pressée de recueillir au profit de l'avenir les expériences du passé. L'activité instinctive se transforme en activité réfléchie, et ainsi naît la théorie de la mission, qui est comme la *stratégie* ecclésiastique. Cette science est très récente. Elle ne fleurit encore que dans les instituts de missions. Nous savons qu'elle est remarquablement traitée dans celui de Bâle par l'homme éminent qui le dirige actuellement.

Cependant l'œuvre de l'Eglise dans le monde et dans son propre sein ne produit pas seulement la foi, elle engendre aussi la résistance et provoque la lutte. L'Eglise est ainsi forcée de revenir de la conquête à la défense, et tout en s'avancant constamment sur le sol étranger, de se retrancher parfois sur le terrain même qu'elle a déjà conquis, derrière ses propres remparts. L'apologétique est le terme de la théologie pratique et en même temps la couronne et le faite de la théologie tout entière. Elle fait appel, en effet, à toutes les ressources de la science chrétienne. Elle est pour la théologie ce qu'est, pour un peuple dont l'existence même est menacée, la levée en masse. Elle prouve d'abord, au moyen des documents étudiés par l'exégèse, que le christianisme *veut* et prétend être la religion absolue et définitive. C'est ce qui ressort du caractère divin que son fondateur attribue à sa personne et à son œuvre. Elle démontre ensuite que ce que le christianisme prétend être, il *peut* et il *peut seul* l'être ; cette preuve, elle l'a tirée de l'étude interne du christianisme et de l'étude critique des autres religions. Elle emploie surtout dans ce but la théologie systématique. Enfin elle prouve par les faits de l'his-

toire de l'Eglise, considérés en eux-mêmes et en rapport avec les prophéties accomplies et non accomplies, que ce qu'il *veut* et *peut* être, il l'a *été* dès longtemps, et il *l'est* présentement pour des milliers d'âmes; il le devient de plus en plus pour toute l'humanité. Ce caractère, en quelque sorte récapitulatoire de l'apologétique, légitime la place dernière que notre construction de la théologie est naturellement conduite à assigner à cette science. L'apologétique est comme le fruit parfait et exquis de l'arbre théologique.

V.

Résumons-nous : la théologie, c'est l'étude des merveilles de l'amour divin envers l'humanité et la recherche des moyens les plus propres à les publier et à les réaliser complètement sur toute la terre. Pour accomplir sa noble tâche, la théologie commence par contempler. Elle contemple et sonde les merveilles du salut telles qu'elles s'étalent au firmament des Ecritures. Elle contemple et saisit l'ordre dans lequel elles se groupent autour de leur centre, la croix. Elle contemple et suit avec admiration leur réalisation imparfaite encore, mais croissante, dans le développement de l'Eglise. La théologie spéculative a achevé son œuvre. Saturée de contemplation, la science se tourne vers l'action. Enflammée d'amour pour l'Eglise, objet, théâtre et instrument de si grandes œuvres, la théologie recherche avec un saint empressement les moyens les plus efficaces d'achever le développement de l'Eglise en consommant ses membres, en étendant son domaine et en faisant ployer le genou devant le chef de l'Eglise à ceux qui le renient.

Cela fait, la théologie a accompli sa tâche; il ne reste plus à la foi chrétienne qu'à s'alimenter des fruits de cet arbre de la science qu'elle a elle-même planté. Sortie de la vie, la théologie ramène à la vie. Le ministère évangélique est l'intermédiaire par lequel s'opère ce retour. Il n'est pas un acte du saint ministère, fût-ce le plus modeste et le plus obscur, pas une leçon de religion, pas une visite de malade, pas le plus simple service liturgique à l'accomplissement duquel ne concoure le savoir théologique tout entier, aussi réellement que dans chaque fruit de la plante se concentre le travail de toute la végétation annuelle.

En terminant ce travail, je ne puis m'empêcher de présenter une observation. Du point où nous sommes parvenus, ne pouvons-nous pas mesurer du regard le danger qui menace à cette heure la théologie en France? A la tendance pratique, qui est l'âme de la théologie, qui en détermine l'existence et en règle la marche, se substitue une tendance que nous appellerons *spéculative* dans le sens ordinaire et fâcheux

du mot. Ce qui semble présider en bien des cas à l'étude théologique, ce n'est plus la préoccupation du salut, c'est celle de la vérité. La théologie est ainsi altérée dans son essence. Au lieu de la science que l'Eglise a fondée et qu'elle entretient à son usage, nous avons une science d'amateur, destinée à satisfaire la curiosité ou l'amour-propre de celui qui la cultive, une sorte de philosophisme religieux qui n'est plus qu'une branche du savoir humain. La tâche que se propose une pareille théologie, c'est la lutte intellectuelle contre l'erreur, non la destruction du péché. Subjuguée par l'attrait palpitant des questions sociales et humanitaires, cette théologie-là perd de vue les intérêts austères du salut, et ne tarde pas à en effacer jusqu'à la notion. Elle aspire à obtenir de la société la reconnaissance collective du christianisme et oublie de viser à la conversion individuelle, qui est pourtant la seule œuvre solide et salutaire, et poursuivant l'utopie judaïque d'une transformation graduelle de la société humaine en royaume des cieux, elle déchire de ses mains, qui devaient être les gardiennes du dépôt sacré, le vrai programme messianique, applicable aussi bien à l'Eglise qu'à son Chef : arriver à la vie par la mort, à la victoire par la défaite, au dimanche de Pâques par le vendredi de la Passion. Sans doute on pourrait penser que se proposant pourtant aussi une noble tâche, cette théologie aura néanmoins son utilité. Mais il n'en est rien. Une pareille science perd pied peu à peu sur le sol qu'elle prétendait défendre, et, précisément parce que le but est mal placé, elle fait fausse route dès le point de départ et finit par passer à l'ennemi avec armes et bagages.

Ce danger est grave, non-seulement en lui-même et parce que l'œil de l'Eglise étant mal éclairé, le corps entier risque d'être pour un temps plongé dans les ténèbres; mais encore par la réaction qui doit résulter d'une telle erreur, et par l'excès opposé qu'elle ne manquera pas de provoquer.

Choqués de voir s'élever une science qui méconnaît l'essence de l'Evangile, qui, au lieu d'y trouver avant tout un salut, n'y cherche plus qu'une sagesse, les meilleurs diront : A quoi bon tant de savoir? et se refuseront à y chercher encore ce système admirable, cette *sagesse pour les parfaits*, que saint Paul déclare pourtant être renfermée dans le salut même (1 Cor. II, 6). La vraie spéculation pâtira des écarts de la fausse, et la vraie science chrétienne aura peine à se dégager de toute solidarité avec cette *science fausement ainsi nommée*, que signalait déjà saint Paul. Antioche et Alexandrie feront de nouveau seission, au grand dommage de l'une et de l'autre et de l'Eglise entière. Ne sommes-nous pas déjà témoins des premiers symptômes de cette inévitable mais redoutable réaction?

Que la théologie de nos jours consente donc, avant tout, à se re-tremper dans le vrai principe sur lequel repose son existence! Ce sera le moyen efficace de remédier à un développement qui se fausse! Qu'au lieu

de vouloir dominer la foi elle consent à la servir ! C'est encore un assez beau rôle que d'être l'*Pancilla Ecclesie*, la servante de l'épouse de Jésus-Christ. Que le théologien se rappelle que, quand il étudie, c'est l'Eglise qui étudie en lui, et que sa satisfaction personnelle n'appartient point à l'essence d'une telle étude ; que, semblable à l'œil qui ne perçoit la lumière qu'au nom et pour le compte du corps, il envisage chaque regard qu'il lui est donné de jeter dans les merveilles de l'amour divin comme une grâce accordée, non à sa personne, mais à l'Eglise, et qu'il doit faire valoir à son profit.

Voilà l'étroitesse de la science théologique. Il faut l'accepter sous peine de voir s'évanouir la théologie et bientôt l'Eglise elle-même. S'en départir, c'est en effet dissoudre la théologie dans la science et l'Eglise dans l'humanité. Mais la théologie a aussi sa largeur. Si, d'un côté, l'Evangile ne doit pas s'évaporer en oiseuse spéculation, de l'autre, il ne doit pas non plus se dessécher en mesquine pratique ou en morte formule. Cet Evangile, que Dieu a étendu sur nos têtes comme une tente destinée à parer aux ardeurs brûlantes du péché, du doute, de la tentation, de la douleur et du remords, ne le laissons pas sans doute s'envoler dans les airs comme un ballon au souffle de la science, mais ne permettons pas non plus que, sous la pression de l'ignorance, ses courtines se replient et, s'affaissant sur elles-mêmes, étouffent ceux que l'abri devait sauver ! Conservons à la foi évangélique toute sa largeur, sans rien sacrifier de son caractère positif ; et pour cela, maintenons dans l'Eglise une vraie science théologique qui, tout en reconnaissant le salut comme l'essence de l'Evangile, sache de plus en plus mettre au jour les trésors de connaissance et de science renfermés en Jésus-Christ¹. Entretenons toujours dans l'Eglise une sagesse assez élevée pour tenir tête à celle du siècle, assez forte pour s'en assimiler toutes les réelles conquêtes, et assez souple pour offrir en chaque temps à l'Eglise le modèle d'une organisation et d'une action parfaitement adaptées aux besoins sociaux.

Tout croyant ne doit certainement pas être théologien, mais il est bon, il est indispensable pour tout croyant qu'il y ait une théologie ; et serait-il téméraire d'appliquer au rapport de la foi et de la science les paroles de saint Paul sur la relation mutuelle des deux sexes (1 Cor. XI, 8-11), en disant et aux théologiens et à l'Eglise :

« La foi n'a pas été tirée de la science ; c'est la science qui a été tirée de la foi... Néanmoins la foi n'est pas sans la science, pas plus que la science sans la foi en notre Seigneur. »

¹ « En qui sont renfermés tous les trésors de la sagesse et de la science. » (Col. II, 3.)

TABLEAU

RÉSUMÉ DE L'ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE.

I. — THÉOLOGIE SPÉCULATIVE.	1. THÉOLOGIE EXÉ- GÉTIQUE.	1. Critique sacrée. 2. Herméneutique biblique. 3. Théologie sacrée. 4. Archéologie biblique. 5. Exégèse.
	2. THÉOLOGIE SYS- TÉMATIQUE.	1. Dogmatique. 2. Morale. 3. Polémique.
	3. THÉOLOGIE HIS- TORIQUE.	1, 2. Histoire de la théocratie et de la théo- logie biblique. 3, 4. Histoire de l'Eglise et hist. des dogmes. 5, 6. Statistique et symbolique.
II. — THÉOLOGIE PRATIQUE.	1. ÉCONOMIE EC- CLÉSIASTIQUE.	1. Politique ecclésiastique, ou ecclésiologie appliquée. 2. Théorie du saint ministère. a. Liturgique. b. Homilétique. c. Catéchétique. d. Pastorale.
	2. THÉORIE DE LA MISSION.	
	3. APOLOGÉTIQUE.	

F. GODET.

LE SURNATUREL

RÉTABLISSEMENT DE LA VRAIE NATURE ¹

Ce n'est point comme un simple phénomène, que l'on sera jamais en droit de repousser le miracle. Aussi bien n'est-ce pas le cas. On le repousse en sa qualité *d'acte*. C'est là, dit-on, un acte impossible à admettre, et cela, suivant les divers systèmes, soit parce qu'il est évidemment indigne de l'agent qui professe le produire, soit parce qu'il est supérieur, de tout point, aux forces dont cet agent dispose.

Ce qu'on entend donc dans ce cas par *compréhensible*, c'est plutôt le fait que tel ou tel phénomène est régulier, normal, en un mot, *voulu de Dieu*, soit qu'il doive nous apparaître comme produit directement par lui, soit que nous y voyions le résultat prochain de l'activité de la créature. Reprocher aux miracles d'être *incompréhensibles*, revient donc à dire qu'ils ne sauraient être regardés comme vrais, puisqu'ils ne peuvent avoir été voulus ou ordonnés par Celui dont ils eussent renversé les lois, par Celui devant la pensée duquel, puisqu'il est l'Auteur de la *nature*, il ne saurait être question de faits *surnaturels*, c'est-à-dire qui soient *au-dessus* de cette même nature, et par conséquent, affranchis des lois qui lui ont été imposées par Dieu lui-même.

Et, dans ce sens, cette objection est parfaitement fondée. Il est évident que si les phénomènes qui nous entourent, et dont l'habitude a rendu la vue familière à nous tous, sont des faits *naturels*, c'est-à-dire conformes à la nature essentielle des choses, aux lois de l'univers visible telles que les conçoit la pensée divine, ces autres phénomènes extraordinaires ne sauraient l'être de leur côté. — Il ne peut y avoir *deux* natures essentielles des mêmes choses.

Sous ce rapport, nous ne saurions que donner plein droit à l'objection

¹ Le morceau suivant est emprunté à une publication de M. César Malan fils, intitulée : *Les Miracles sont ils réellement des faits surnaturels*? Cette publication sort de presse. Le *Bulletin theologique* y reviendra prochainement.

que soulève cette expression de faits *supernaturels*, et cela, soit qu'on s'arrête à l'idée de la nature essentielle des choses, laquelle ne saurait différer pour une seule et même chose, soit que, remontant plus haut, et voyant dans cette nature l'expression d'une volonté de Dieu, on se refuse à admettre en Dieu deux volontés qui se contredisent.

Et afin d'éviter toute obscurité provenant de la signification que l'on attacherait au mot de *supernaturel*, précisons le sens dans lequel nous employons ici cette expression *la nature*.

Dans l'usage ordinaire, non-seulement on désigne par le mot *nature* l'ensemble de ces phénomènes que leur apparition journalière a rendus familiers à notre vue, mais on exprime un jugement précis à l'égard de ces phénomènes, et ce jugement, c'est qu'ils nous livrent, tels qu'ils sont, l'expression exacte des lois immuables que Dieu lui-même voulut imposer, dès l'origine, à l'univers que nous habitons.

Ce dernier point est ici l'important. Tant que ce mot : *la nature*, n'est qu'une simple désignation, son emploi peut nous demeurer indifférent. Il n'en est pas de même du moment où ce terme devient un mot qualificatif, l'expression d'un jugement de notre esprit à l'égard de la qualité des faits qu'il désigne.

Nous laissons sans doute de côté ceux qui, parce qu'ils en sont venus à nier le Dieu personnel et vivant, sont arrivés par là même à voir dans *la nature* un fait éternel et sans cause première. Personne ne s'étonnera que de tels hommes nient résolument, et fût-ce même contre l'évidence de leurs sens, tout phénomène qui leur semblerait s'écarter des lois de cette nature.

Néanmoins, bien que nous n'ayons ici en vue que des hommes qui croient en Dieu, il est cependant nécessaire que nous précisions l'idée que, d'après cette foi elle-même, ces hommes doivent rattacher à cette expression : *la nature*. Sans s'en douter, plus d'un croyant demeure, à cet égard, sur le même terrain que les matérialistes.

Pour tout homme qui croit en Dieu, il est évident que la nature d'une chose ne saurait être différente de l'idée, de la forme d'existence de cette chose, telle qu'elle fut dans la volonté, dans la pensée du Créateur, au jour où il conçut cette même chose.

Il résulte de là : 1^o qu'un phénomène sera *naturel*, c'est-à-dire conforme à la nature des choses, manifestation normale et vraie de l'ordre de choses auquel il appartient, du moment où il sera admis que ce fait a été le résultat direct de l'action divine elle-même.

2^o Qu'entre deux faits dissemblables ou même contraires, l'un et l'autre produits par l'action des mêmes agents subalternes, celui-là seul devra nous paraître naturel, conforme à la nature, dont nous serons en droit de soutenir qu'il est selon la volonté de Dieu.

Ceux des phénomènes « *supernaturels* » rapportés par les Écritures, qui nous sont représentés comme produits par une action directe de Dieu,

sont spécialement la *création du monde* et le fait de la *naissance de Jésus-Christ*.

Le fait de la création ne saurait donc être dit « surnaturel : » loin d'être supérieur et par conséquent étranger, contraire à la nature des choses, c'est bien plutôt cet acte qui est l'origine et la fondation de cette nature elle-même.

Quant à la naissance de Jésus, ce fait tel qu'il nous est rapporté, appartient à l'une et à l'autre des catégories que nous avons constatées. Résultat d'une action directe de Dieu, il est en même temps l'exclusion, la négation d'une action de l'homme; quelque extraordinaire qu'il ait été, ce fait ne saurait, à aucun de ces titres, être dit « surnaturel. » En effet, et sans parler de l'action directe du Tout-Puissant, laquelle, dès qu'elle est admise, ne permet même plus l'analyse, le mode de naissance ordinaire, quelque habituel qu'il soit, ne peut être considéré comme normal, comme conforme à la volonté première du Créateur. Il suffira pour s'en convaincre de remarquer que l'imperfection et la mort qui y sont constamment attachées, le jugent chaque jour sous nos yeux. Les *fils des hommes* ne sont tels qu'à la charge de ne plus avoir de droits à être appelés *fils de Dieu*. En face de cette vérité, que « Dieu est esprit, » vérité qui nécessite l'admission d'une *naissance de l'esprit*, nous voyons chaque jour se répéter le fait d'une *naissance de la chair*. — Or, la volonté de Dieu était qu'il n'en fût point ainsi; sa volonté était que les hommes naquissent de l'esprit, qu'ils fussent fils de Dieu; et ce qui le prouverait, si la seule idée de Dieu ne suffisait pas à nous le faire comprendre, c'est toute l'œuvre subséquente de Dieu à l'égard des hommes, laquelle ne tend uniquement qu'à les rendre tels.

Jésus de Nazareth, fils de Dieu déjà par le seul fait de sa naissance terrestre, est donc à cet égard, si l'on en excepte le premier Adam, seul entre tous ses frères dans l'ordre divin; il participe seul à l'état normal et voulu de Dieu; seul il a eu sur la terre une naissance *naturelle*.

Mais sans parler de ces deux faits spéciaux, sur lesquels nous ne reviendrons pas, et pour nous en tenir aux miracles qui nous sont représentés comme ayant eu pour cause prochaine une action humaine, il est tout aussi évident que ces miracles ne sauraient être vrais, s'ils nous sont représentés comme des faits au-dessus, et par conséquent en dehors de la *nature*, comme des phénomènes qui constitueraient une exception flagrante à des lois éternelles, en un mot, comme des faits *surnaturels*.

Et afin de rendre ici notre pensée bien claire, prenons tout d'abord quelques exemples :

Il est évident que s'il est *naturel* à l'homme, c'est-à-dire que s'il résulte de sa nature primitive et essentielle qu'il soit irrévocablement soumis aux lois qui régissent le monde physique qui l'entoure; — s'il est naturel, dans ce sens, que l'homme soit dépendant par son corps, non pas à titre d'accident passager, mais en vertu d'une loi primitive de son être,

de la nature morte au sein de laquelle il est placé, — Jésus de Nazareth, bien qu'il se nomme le *fils de l'homme*, n'est pas, n'a pas été véritablement homme; car ce Jésus était supérieur aux lois qui régissent cette nature extérieure et ne s'y soumettait que de son plein gré.

Prenons un autre exemple. — Si la loi du monde physique, qui fait que mon corps enfonce dès que je pose le pied sur la surface des eaux; si cette autre loi, qui veut que ma pensée s'obscurcisse dès que j'ai négligé d'introduire dans mon corps telle ou telle substance de la nature morte; si ces lois ont pour cause unique et directe la volonté primitive, la pensée éternelle du Créateur; si l'homme pour lequel ces lois sont en vigueur est bien l'homme *vrai*, l'homme *tel que Dieu l'a pensé*, — certainement celui qui a marché sur les eaux, celui qui a vécu en santé quarante jours sans manger ni boire, celui-là n'était pas *un homme* : il n'y a jamais eu d'homme semblable sur la terre, car le Seigneur Dieu tout-puissant ne fait pas des lois qu'il se plaise à abroger plus tard : sa volonté, parfaite comme lui-même, est comme lui immuable et ses décrets sans appel.

Ou bien encore : s'il est vrai que ce soit chose *naturelle* à l'homme que de mourir; si, en d'autres termes, Dieu a librement voulu, au jour où il créa l'homme, que l'homme fût mortel, assujéti à la mort; — si cet état mortel de l'homme est pour lui, dans ce sens, un état normal, essentiel, *naturel* en un mot; si ce n'est pas là, au contraire, un pur *accident* dont nous puissions préciser les causes et présager la fin, — il ne faut rêver pour l'homme aucune possibilité d'un état autre, et, quelle que soit l'autorité dont soit revêtue la parole qui nous y engage, notre devoir est de nous refuser résolument, et cela au nom de notre conscience elle-même, à admettre un fait qui impliquerait, non-seulement une absurdité, mais un blasphème.

Et qu'on ne s'étonne pas de la vivacité que nous mettons à ce débat! Il ne s'agit point ici d'une dispute de mots. Rien d'aussi dangereux, on ne saurait trop le redire, rien d'aussi propre à obscurcir le droit jugement de l'esprit, rien d'aussi débilitant pour l'être moral que l'acceptation habituelle d'un fait que condamne directement notre raison. Et lorsque ce fait implique une volonté de Dieu lui-même, nous ne pouvons hésiter à voir, dans l'acceptation d'un tel fait, non-seulement une absurdité, mais bien un blasphème.

En effet, admettre qu'il y ait deux espèces d'hommes, qui toutes les deux seraient sorties de la pensée éternelle du Créateur au jour où il forma l'homme, ce serait voir en Dieu lui-même de l'hésitation, ou bien s'imaginer que sa première action ait été tellement imparfaite à ses propres yeux, qu'il eût voulu y revenir plus tard afin d'en réparer les défauts. — A part l'impossibilité, pour tout esprit attentif, de supposer dans la volonté de l'Être personnel absolu une succession de moments opposés l'un à l'autre, on conviendra sans doute que parler de la sorte

serait, pour le sens religieux le moins élevé, une façon de parler blasphématoire. La conscience repousse instinctivement cette idée que l'œuvre divine puisse jamais avoir été imparfaite, en sorte qu'après avoir créé l'homme mortel et soumis aux lois de la nature qui l'entoure, Dieu ait pu jamais vouloir le rendre immortel, ou bien qu'il ait jamais voulu le dégager, ne fût-ce que dans un seul cas, des liens que lui avait un jour imposés sa sagesse éternelle.

Si donc c'est là l'état essentiel et naturel de l'homme, on n'en doit admettre aucune autre. Le *fiis de l'homme*, c'est-à-dire Jésus-Christ homme, est alors une impossibilité manifeste, et nous devons en rejeter l'histoire.

Mais que l'état actuel de l'homme soit un état naturel et normal, — que l'homme tel qu'il vit sous nos yeux soit l'homme tel que Dieu l'a voulu dans sa pensée éternelle, — voilà justement ce qu'il faudrait d'abord avoir démontré. Cette démonstration n'a jamais eu lieu, et nous croyons qu'il suffit de quelque attention pour voir qu'elle ne saurait avoir lieu.

Et afin d'éviter ici toute obscurité provenant du choix des mots, changeons pour un instant les termes que l'usage commun nous avait d'abord imposés, et au lieu de faits *naturels* et de faits *surnaturels*, disons faits *ordinaires* et faits *extraordinaires*. — Rien du reste ne s'oppose à ce que nous puissions faire cette substitution, ces deux manières de parler désignant l'une et l'autre les mêmes faits, et celle que nous mettons de côté ayant le tort de préjuger la question qui nous occupe.

Les faits *ordinaires* sont donc ceux qui se passent chaque jour sous nos yeux. En particulier, c'est le fait de l'homme né de la volonté de la chair, dépendant de la nature, destiné à la mort, incapable de se défendre ou même de défendre son frère de la maladie, de l'affaiblissement et du sépulcre.

Les faits *extraordinaires* sont ces faits spéciaux que nous connaissons par ouï-dire, sur lesquels cependant reposent notre foi religieuse et l'espoir de notre âme. En particulier, ce sont les faits de l'inspiration et des miracles des prophètes, et surtout celui de Jésus de Nazareth, dominateur de la nature, guérissant les malades, ressuscitant les morts, libre lui-même à l'égard de la mort, puisqu'il présentait sa propre mort comme une action dépendant de son libre choix : « J'ai le pouvoir de laisser ma vie, disait-il ; j'ai aussi le pouvoir de la reprendre. » — C'est encore le fait de ce même Jésus, entrant dans le monde invisible, après sa résurrection, sans passer par la mort, puis revêtu par Dieu d'une puissance et d'une gloire divines, et élevé par lui pour être le prince et le médiateur de ses frères.

Ces deux ordres de faits s'excluent mutuellement. — Lesquels sont conformes à la pensée éternelle du Créateur à l'égard de l'homme ? lesquels sont des faits conformes à la nature, des faits *naturels* ?

Si ce sont les ordinaires, il faut nier les extraordinaires, et nous n'avons plus qu'à demander à tel ou tel système de critique historique l'explication la plus probable de l'origine des récits auxquels ces faits extraordinaires ont dû leur crédit.

Par contre, s'il se trouve, après mûr examen, que ce sont ces faits extraordinaires eux-mêmes qui sont seuls dignes d'être appelés des faits normaux, des faits dignes de l'Auteur de notre être, des faits dignes de nous-mêmes; si, en d'autres termes, le sentiment intime de notre conscience nous force à nous dire, en voyant Jésus de Nazareth : « Voilà l'homme! » si nous arrivons à lui donner, comme exprimant notre impression propre, le nom qu'il affectionnait lui-même, celui de « fils de l'homme; » en un mot, si les miracles, tout surprenants qu'ils nous apparaissent au premier abord, arrivent à n'avoir rien que de *naturel* à nos yeux, à se présenter à nous comme des faits essentiellement *humains*; si nous parvenons à les concevoir comme s'accordant avec la véritable nature de l'homme, — il ne nous restera dans ce cas qu'à expliquer, non pas une histoire éloignée et dont les preuves objectives ne sont plus en notre pouvoir (cette histoire-là s'étant justifiée à notre conscience elle-même), mais bien à expliquer un fait actuel, palpable, un fait d'expérience personnelle et journalière, le fait de cet état qui est le nôtre à tous, en cherchant d'où peut provenir ce caractère accidentel d'infériorité, de dégradation et de chute qui lui est inhérent.

En tout cas, quel que soit le résultat auquel aboutisse notre étude des causes et des origines de ce fait qui nous touche, comme aussi du remède à y apporter, quelle que soit même la conclusion à laquelle nous nous voyions amenés à l'égard de celui de ces deux ordres de faits qui représente l'état normal de l'homme, — il ne saurait jamais, et d'aucune façon, dès que l'on veut s'exprimer avec quelque exactitude, être question de faits *naturels*.

Ou bien quelqu'un soutiendrait-il encore, pour ne parler que de l'ensemble des phénomènes ordinaires, que *la nature*, telle qu'elle est à cette heure, soit l'expression de la vie éternelle? — Non, sans doute! Chacun sent que, dans son état actuel, ce monde-ci n'est plus cette expression, qu'il n'est pas dans son état normal, qu'il est dans un état de déchéance. Et cela est vrai. Loin d'être encore l'objet du bon plaisir de Celui qui l'a créé, il est devenu l'objet de son déplaisir et l'objet de sa patience, et nous savons tous de quelle manière l'Evangile s'exprime à cet égard. Aussi, loin de nous étonner que l'action divine, dès qu'elle touche à ce monde, s'y manifeste par des phénomènes différents des phénomènes ordinaires, loin d'appeler du nom de *surnaturels*, c'est-à-dire étrangers, contraires à la nature, ces résultats de l'action de Dieu, nous aurions toute raison de nous étonner qu'il n'y eût point dans l'histoire du monde de faits semblables, puisque ce serait là la preuve que ce monde serait abandonné de Dieu à l'état anormal qui est devenu le sien.

Et ici il faut encore en revenir aux principes élémentaires de la foi en Dieu.

Non-seulement celui qui croit au Dieu vivant comprend que, même dans son état primitif, le monde, renfermé dans les limites de l'espace et du temps, ne saurait être que la manifestation temporaire et provisoire de la pensée de Dieu ; non-seulement, pour le croyant, le vrai monde c'est le monde éternel, celui qui est avant, après et au-dessus du temps ; non-seulement le temps lui-même, avec tout ce qu'il renferme, est à ses yeux une création de ce Dieu dont le regard le mesure et l'embrasse d'un seul coup d'œil, en sorte qu'un tel homme se sent *étranger* dans le temps ; — mais, dès qu'il s'agit de ce monde voulu temporairement par Dieu, de ce monde provisoire, l'homme qui croit en Dieu n'en peut voir la *nature* réelle que dans un fait qui serait l'expression exacte de l'idée qui vécu en Dieu au jour où il créa ce monde. Pour cet homme, la seule vérité c'est l'idéal de sa foi. Le monde réel, à ses yeux, c'est le monde que Dieu veut tel qu'il le voit, où il vit, dans lequel il a son plaisir, qu'il trouve bon. Pour cet homme, par conséquent, le monde que nous habitons, après avoir été tel, ne saurait être considéré comme tel encore à cette heure, puisqu'il est imparfait et qu'il est chaque jour la proie du mal et de la mort, et l'objet du jugement de Dieu.

Mais aussi prenons-y garde ! Ce n'est pas seulement cette province spéciale de l'univers visible dans laquelle nous habitons qui est, aux yeux du croyant, dans un état de déchéance ; notre propre nature actuelle elle-même est aussi anormale à ses yeux ; elle aussi n'a plus le droit de se nommer *naturelle* ; elle aussi est *sous-naturelle*.

Et la foi du croyant ne le trompe pas. Ce sentiment est vrai : il répond à une réalité. — Loin d'être encore ce fait que le Créateur « trouva bon, » comme il trouvera bon tout ce qu'il lui plaira de créer, notre nature actuelle est un fait qu'il trouve mauvais ; et ce qui le prouve, c'est que, dès que nous sommes en sa présence, nous nous sentons nous-mêmes souillés et déchus.

Or ces deux faits de déchéance ne sont pas indépendants l'un de l'autre. Ce mal qui nous entoure a son centre de rayonnement dans ce qui est au centre de vie sur la terre, dans le centre du domaine des faits moraux dont ce monde est actuellement le théâtre, dans notre volonté elle-même. C'est de là que, par le résultat d'une loi imposée à cet univers, le mal s'est répandu sur le monde des sens ; d'abord sur l'organisme humain, sur l'intelligence et le corps de l'homme ; puis sur ces éléments extérieurs qui avaient été placés sous la conduite et sous la domination de l'homme tant qu'il demeura fidèle à son origine de fils de Dieu, mais qui ont dû cesser de lui obéir dès que, détournée de Dieu par le péché, sa volonté a cessé d'être une *volonté* normale et maîtresse d'elle-même, et qu'elle s'est vue réduite à n'être plus qu'un simple *caprice*, sans raison d'être nécessaire et sans valeur absolue.

Si donc il ne saurait être question de faits surnaturels, nous sommes amenés à admettre l'existence, soit en dehors, soit au dedans de nous, de faits *sous-naturels*.

Ici, faisons-y bien attention ! il n'est nul besoin pour cela que nous soyons à même d'expliquer les raisons et les origines de ce fait de la chute. — Cette explication peut sans doute avoir lieu, du moins dans les limites de l'utile ; mais, sans rappeler que ceux auxquels nous nous adressons spécialement croient déjà à la chute morale de l'homme, une telle explication n'est point nécessaire pour prouver la *réalité* du fait lui-même. En toute matière on n'explique que ce qui est, et la persistance des difficultés que fait surgir une explication démontre, plus que toute autre chose peut-être, la vérité contre laquelle ces difficultés sont toujours de nouveau alléguées.

Dans le sujet qui nous occupe, ce que nous avons à faire est de poser clairement, et d'une façon qui le rende évident à tout esprit sincère, ce que nous avons appelé le fait primitif et normal. Quant à l'état d'infériorité, il est chose d'expérience sensible et actuelle ; il suffira donc de l'avoir constaté pour poser cette thèse : que s'il n'y a point et s'il ne peut y avoir de faits *surnaturels*, puisque l'œuvre divine ne saurait être améliorée ou corrigée, on est en droit d'admettre la possibilité de faits *sous-naturels*, car rien ne s'oppose à ce que cette œuvre divine ait pu être détériorée, du moment où l'on a compris que Dieu, loin de lui avoir conféré l'immuabilité, en a remis la destinée prochaine entre les mains d'un agent qu'il a voulu qui fût, jusqu'à un certain point, libre à l'égard de son Auteur.

CÉSAR MALAN FILS.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE EN ALLEMAGNE

I.

L'année théologique et ecclésiastique que l'Allemagne vient de traverser a été plus laborieuse que féconde en résultats décisifs. Somme toute, elle n'a pas été marquée par des événements importants. Aucune des grandes questions qui intéressent les Eglises allemandes n'a reçu une solution satisfaisante, et le terme de la crise dans laquelle elles sont engagées ne paraît pas encore très rapproché. La pensée théologique souffre de cet état d'incertitude et de trouble dans lequel sont plongés beaucoup d'esprits; elle manque à la fois de vigueur et d'originalité. A part les ouvrages qui traitent des questions d'histoire ou d'érudition pure, et qui témoignent toujours de l'infatigable patience et de la persévérance de l'esprit allemand, on trouve, en parcourant les catalogues de librairie, peu de productions dignes d'être relevées. Ce qui semble surtout faire défaut, c'est la spontanéité, le souffle moral puissant, les convictions viriles et joyeuses. Un observateur compétent a fait la triste remarque que beaucoup de jeunes pasteurs, une fois entrés dans le ministère pratique, négligent complètement les études théologiques. Ce fait, que l'on ne saurait assez déplorer, tient à diverses causes qu'il serait trop long d'énumérer ici. Il est vrai que, d'autre part, nous ne voyons pas avec déplaisir les esprits se tourner vers les questions pratiques dans cette patrie de la spéculation idéaliste : la science théologique ne peut que gagner à être mise en contact avec les réalités de la vie et à s'inspirer des besoins véritables des Eglises. Nous avons toujours regretté de voir en Allemagne tant d'intelligences éminentes se livrer à des élucubrations théosophiques et apocalyptiques destinées par leur nature à rester stériles, et y dépenser des forces, des talents, une énergie qui auraient trouvé ailleurs un emploi plus utile.

L'activité pratique plus étendue que nous voyons se déployer actuellement au sein de la théologie allemande s'explique, d'une part, par la nécessité d'opposer aux progrès croissants de l'incrédulité et du matérialisme une résistance proportionnée à la grandeur de l'attaque, et de l'autre, par la relation intime qui existe entre les questions religieuses et les questions politiques dans l'Allemagne contemporaine. De là, le nombre considérable des conférences apologétiques tenues dans les grandes villes sur les points les plus importants de la doctrine chrétienne ou de l'histoire religieuse; de là, l'intérêt qui s'attache aux assemblées religieuses ou ecclé-

siastiques de toutes les nuances que chaque automne voit se renouveler ; de là, enfin, ces réunions d'un caractère nouveau, un peu étrange et tumultueux parfois, où des laïques sont appelés à prendre en main la cause des réformes ecclésiastiques, comme cela s'est vu récemment dans le grand-duché de Bade et en Hanovre. Il en résulte, et c'est là un signe du temps qu'il n'est pas possible de passer sous silence, que les partis théologiques insensiblement se changent en partis ecclésiastiques : aujourd'hui les conservateurs, en Allemagne, sont ceux qui s'attachent avec opiniâtreté aux anciennes constitutions ecclésiastiques qu'ils regardent comme le boulevard du dogme et la seule garantie de la vie religieuse contre les tendances subversives qui la menacent, tandis que les libéraux, le plus souvent, ne réclament à grands cris la réforme ecclésiastique que comme le moyen et l'instrument d'une révolution dans la doctrine et dans la foi. S'il est un spectacle affligeant entre tous, c'est celui de la confusion et du trouble qui résultent nécessairement d'une pareille situation. Il est triste de voir les radicaux seuls défendre la liberté et l'autonomie de l'Eglise contre les empiètements du pouvoir civil et d'un clergé avide de domination, tandis que l'orthodoxie, presque partout, fait alliance avec la réaction politique, flatte et sert ses passions les plus aveugles et n'attend que du trône la défense de l'autel et le salut de la religion. Nous n'en dirons pas davantage sur la crise ecclésiastique que traverse en ce moment l'Allemagne, désirant nous occuper exclusivement de la question théologique.

Un second fait qui nous frappe, ce sont les attaques violentes dont la théologie, qui s'est donnée pour mission de réconcilier la science et la foi, ne cesse d'être l'objet de la part des partis extrêmes. On lui reproche la timidité et le vague de ses conclusions, l'impuissance dont elle fait preuve en face des graves problèmes qui se posent et des luttes qui manifestement la débordent. A entendre ses adversaires triomphants, sa dernière heure serait venue, les contradictions au milieu desquelles elle se meurt ne contribuant qu'à précipiter sa chute. Il n'est pas possible de servir deux maîtres à la fois, lui crie-t-on de tous côtés ; vous ne pouvez unir la pensée moderne et les croyances de vos pères ; consentez à faire le sacrifice de vos formules, aujourd'hui vides de sens, ou renoncez à la prétention d'être compris par un public intelligent ! Qu'y a-t-il de vrai dans ces reproches et dans ces présages ? Nous sommes tout prêt à convenir que les productions actuelles de la théologie évangélique libérale n'ont plus cette fraîcheur et cette puissance qui distinguaient celles de la brillante période de 1820 à 1840. La génération des maîtres de la science s'en va, et celle qui la suit n'a su produire encore qu'une théologie pâle et dénuée d'originalité : la pensée créatrice semble absente de ces ouvrages de compilation dont la médiocrité est le principal caractère. Faut-il en conclure que l'œuvre de conciliation que s'était proposée cette théologie a échoué et que l'on doit renoncer à l'espoir de faire accorder la science et la foi ?

A Dieu ne plaise ! La tâche est difficile et laborieuse assurément ; elle exige de celui qui l'entreprend beaucoup de patience et d'abnégation, car il ne peut s'attendre à des résultats immédiats ; il faut qu'il renonce aux encouragements des adhésions enthousiastes et aux enivrements des triomphes éclatants ; il est nécessaire qu'il apporte à son travail beaucoup de force et beaucoup de prudence, afin de se prémunir à la fois contre le découragement et contre les affirmations hâtives et téméraires. Si les hommes, jusqu'à ce jour, n'ont pas été à la hauteur de leur mission ; si les résultats n'ont pas répondu à l'excellence du principe ; si les théologiens du tiers-parti ont parfois manqué de courage, d'indépendance, de conscience même dans l'exercice de la science, il faut en accuser le malheur des circonstances, le vice des positions, l'infirmité de la nature humaine : il n'est pas permis de s'en prendre à la cause qu'ils défendent. Que les chrétiens d'Allemagne qui veulent à la fois l'Évangile, mais tout l'Évangile, et la liberté, mais toute la liberté, ne se laissent point intimider ni dérouter par les bruyantes clameurs et les impuissants anathèmes de la droite ou de la gauche ; qu'ils se raffermissent, qu'ils se retrempent, qu'ils se réunissent pour la lutte redoutable qui va s'engager autour du drapeau qui porte cette noble devise : « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas !* »

II.

Nous n'avons pas à signaler, cette année, d'ouvrages importants dans le domaine de la théologie biblique. Pour l'Ancien Testament, nous nommerons d'abord une bonne *Introduction* du professeur Stæhelin, de Bâle, qui, dans un langage clair et précis, indique les résultats principaux que nous fournit la science moderne sur les origines et le caractère des livres sacrés du peuple d'Israël¹. On regrette que l'auteur qui fait preuve de recherches consciencieuses et d'un jugement sain, ait laissé de côté les questions concernant l'histoire du canon, du texte, des traductions et de l'interprétation de l'Ancien Testament qui d'ordinaire font partie de l'introduction. Nous mentionnerons ensuite la première partie d'un ouvrage du professeur Kurtz de Dorpat, sur les sacrifices de l'Ancien Testament, qui a paru comme supplément au deuxième volume de l'*Histoire de l'Ancienne Alliance*, du même auteur².

Passant au Nouveau Testament, nous citerons d'abord un excellent ouvrage posthume du professeur Schneckenburger, de Berne, sur l'*Histoire du monde au temps de Jésus-Christ*³. L'auteur, connu par l'exactitude de

¹ Spezielle Einleitung in die Kanon. Bücher des A. T. Elberfeld, 1862.

² Der A. T. Opfercultus. I. Das Cultusgesetz. Mitau, 1862.

³ Vorlesungen über N. T. Zeitgeschichte, herausgegeben von Th. Lochlein. Frankfurt a. M., 1862.

ses recherches, la solidité de son savoir et la fermeté de son coup de pinceau, nous trace dans une première partie un tableau succinct de la société romaine du premier siècle au point de vue de la religion, des institutions, des lois, de la langue, des lettres et des mœurs; puis il décrit, dans une seconde partie, la société judaïque, soit en Palestine, soit au dehors, son gouvernement, les sectes, les tendances religieuses qu'elle renfermait dans son sein à l'époque de la naissance du Sauveur. Le livre de Schneckenburger est un commentaire presque indispensable pour la connaissance du Nouveau Testament; nous croyons qu'il est en même temps une des meilleures preuves du caractère surnaturel de l'Évangile qui, venant à un pareil moment et dans un tel milieu, n'a évidemment pu être un simple produit de notre race.

Nous devons relever ensuite *l'Introduction au Nouveau Testament*, de Bleek, faisant suite aux ouvrages posthumes déjà publiés par ses éditeurs¹. Dans des prolégomènes très étendus, l'auteur discute les diverses questions qui se rattachent à son sujet, telles que la méthode à suivre l'origine et la suite chronologique des livres canoniques, etc.; puis il analyse chacun de ces livres séparément, en suivant l'ordre adopté par l'usage de l'Eglise, à l'exception toutefois des épîtres de saint Paul, pour l'étude desquelles Bleek préfère l'ordre chronologique autant qu'il peut être déterminé. Dans une seconde partie, l'auteur traite de l'histoire du canon, et dans une troisième de celle du texte. Cet ouvrage se fait remarquer, comme les précédents, par la sagacité, la prudence et la réserve de la critique, ainsi que par une grande clarté du style. Le professeur Hilgenfeld, d'Iéna, a également publié un livre sur le canon et la critique du Nouveau Testament², soit dans l'ancienne Eglise, où l'auteur s'attache principalement à rétablir le texte original du canon de Muratori, défiguré par les copistes, soit dans les temps récents, où il s'arrête avec complaisance aux travaux de l'école de Tubingue, dont il est l'un des représentants les plus célèbres. Le chapitre le plus intéressant est celui dans lequel Hilgenfeld résume les principaux problèmes à la solution desquels la critique du Nouveau Testament est occupée aujourd'hui, savoir le rapport des épîtres de saint Paul avec les Actes des apôtres et celui des trois évangiles synoptiques avec l'évangile de saint Jean, contre l'authenticité duquel notre auteur partage les préventions de l'école de Baur. Ce livre, qui se compose en grande partie d'articles détachés de la *Revue théologique*, que dirige Hilgenfeld, nous offre un tableau instructif de l'état actuel des questions débattues au sujet du Nouveau Testament.

Nous mentionnerons, en passant seulement, le premier volume d'un vaste ouvrage du professeur Hofmann, d'Erlangen, destiné à donner une

¹ Einleitung in das N. T., herausgegeben von seinem Sohn. Berlin, 1862.

² Der Kanon u. die Kritik des N. T. in ihrer geschichtlichen Ausbildung u. Gestaltung. Halle, 1863.

étude complète et systématique de tous les écrits du Nouveau Testament¹. C'est tout simplement une théologie biblique faite sur un plan très étendu et d'après les textes minutieusement discutés, que se propose notre auteur, auquel ne manquent ni la science, ni la force, ni la patience, pour arriver à son but : ce qui nous paraît plutôt faire défaut, c'est la simplicité et la limpidité de la pensée et une terminologie plus abordable même pour des lecteurs familiers avec la langue allemande. Le premier volume de l'ouvrage que nous annonçons contient les deux épîtres aux Thessaloniens, que Hofmann regarde à juste titre comme le plus ancien document littéraire de l'Eglise chrétienne.

On a fort remarqué aussi un travail inséré par le pasteur Wittichen dans la *Revue* de Dorner, sur les discours du Seigneur contenus dans les évangiles synoptiques². L'auteur combat, avec une science exégétique très solide, les vues de l'école de Tubingue, qui, comme on sait, prétend trouver des contradictions insolubles entre les discours de Jésus dans les synoptiques, et ceux que lui prête l'évangile de saint Jean. Quant au problème si délicat et si difficile de l'origine de nos trois premiers évangiles, Wittichen se prononce pour la priorité de saint Marc, dans lequel il croit rencontrer la forme la plus primitive et la plus spontanée de la tradition évangélique; il admet, lui aussi, l'existence d'un recueil de discours du Seigneur provenant de l'apôtre saint Matthieu, qui serait le même que celui dont parle Papias; le recueil aurait été mis à profit par les rédacteurs du premier et du troisième évangile, qui en auraient combiné les éléments principaux avec les faits empruntés soit à saint Marc, soit à la tradition orale.

L'évangile de saint Jean a été l'objet, cette année, de nombreux et de volumineux ouvrages. Nous citerons d'abord la deuxième édition du Commentaire de Hengstenberg, qui s'est enrichi d'un second volume consacré surtout à réfuter les idées de ses adversaires avec la verve et la passion qu'on lui connaît³. Le Commentaire de Meyer sur le même évangile, recherché pour son luxe d'érudition philologique et archéologique, a atteint sa quatrième édition⁴. Comme précédemment, les raisonnements dogmatiques de l'auteur obscurcissent et altèrent souvent la sublime simplicité du texte. Le professeur Weiss, de Königsberg, a écrit sur la théologie de saint Jean un livre qui contient une exposition très complète et très approfondie des idées renfermées dans le quatrième évangile⁵.

Parmi les nombreux critiques qui, des camps les plus opposés, se prononcent aujourd'hui en faveur de l'authenticité de l'évangile de saint

¹ Die heil. Schrift N. T. zusammenhängend untersucht. Nördlingen, 1862. Bd. I.

² Bemerkungen über die Tendenz u. den Lehrgehalt der synoptischen Reden Jesu. Jahrbücher für deutsche Theol. 1862. Heft 2.

³ Das Evangelium des heil. Johannes. 2te Auflage. Berlin, 1862.

⁴ Exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes. 4te Aufl. Göttingen, 1862.

⁵ Der johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht. Berlin, 1862.

Jean, nous nommerons le professeur de Göttingue Ewald ¹. Grâce à une étude attentive et détaillée des textes, cet auteur a pu recomposer l'horizon historique dans lequel se meuvent les faits rapportés dans le quatrième évangile, et qui est absolument le même que celui des évangiles synoptiques.

A côté de l'évangile de saint Jean, c'est principalement l'Apocalypse qui a occupé le zèle des commentateurs. On sait que c'est surtout depuis Grotius que l'exégèse a montré que cette magnifique vision prophétique s'appliquait, dans ses données historiques, à l'empire romain des césars; l'école de Schleiermacher développa avec succès cette idée, et, vers 1836, plusieurs interprètes trouvèrent presque en même temps l'explication du fameux chiffre symbolique de 666, qui avait exercé la sagacité de tant de commentateurs. On admet généralement aujourd'hui en Allemagne que l'Apocalypse a été composée sous Galba, et que l'Antéchrist désigne l'empereur Néron, que l'imagination populaire s'attendait à voir revenir. Dans son second volume sur les récits de saint Jean, Ewald donne une exposition très claire et très simple de ce grand drame apocalyptique en sept actes, dont chacun contient sept visions; l'auteur refuse d'en attribuer la composition à l'apôtre saint Jean. Les conclusions de Bleek ² et celles de Volkmar ³, quoique ces deux critiques appartiennent à des écoles théologiques tout à fait opposées, se rencontrent sur ce point avec celles d'Ewald. — Dans la foule des commentaires sur les épîtres du Nouveau Testament, nous nous bornerons cette fois à relever la seconde édition de celui de Stier sur l'épître aux Hébreux ⁴. L'auteur émet, au sujet de l'origine de cette épître, une hypothèse ingénieuse, mais que nous ne saurions partager; elle lui paraît être le fruit d'entretiens théologiques de l'apôtre saint Paul avec un de ses disciples chargé par lui de les rédiger et de les adresser aux judéo-chrétiens de Jérusalem et de la Palestine. Stier croit pouvoir expliquer ainsi pourquoi cette épître a été attribuée à saint Paul, alors qu'elle diffère pourtant sensiblement des autres épîtres de cet apôtre. Quant au disciple qui fut l'interlocuteur de Paul, Stier hésite entre Luc et Barnabas; il ne mentionne même pas le nom d'Apollos qui, dans ces conjonctures, nous a toujours paru devoir se présenter le plus naturellement. Nous ne dirons rien de la forme un peu oratoire que Stier a donnée à son Commentaire, et qui nuit certainement à sa valeur scientifique.

III.

Le domaine de la théologie historique nous a paru moins richement cultivé cette année en Allemagne que d'ordinaire; nous n'avons rencon-

¹ Die Johannischen Schriften. Göttingen, 1861-62. 2 Bde.

² Vorlesungen über die Apokalypse, herausgegeben von Th. Hossbach. Berlin, 1862.

³ Commentar zur Offenbarung Johannis. Zürich, 1862.

⁴ Der Brief an die Hebräer, in 36 Betrachtungen ausgelegt. 2 Aufl. Braunschweig, 1862.

tré, notamment pour les premières périodes de l'histoire de l'Eglise, aucun ouvrage saillant; ceux que nous citerons se rapportent de préférence aux temps modernes. Nous recommanderons d'abord trois beaux volumes de *Scènes tirées de la vie du peuple allemand*, dus à la plume habile du célèbre romancier Gustave Freytag¹. Cette série de tableaux forme une histoire fort bien faite de la culture intellectuelle, sociale et religieuse du peuple allemand depuis la Réformation jusqu'aux temps actuels. L'auteur relève avec originalité le contraste qui existe entre nous et les hommes du seizième et du dix-septième siècle, avec leurs horizons intellectuels étroits et bornés, la profondeur et la richesse de leurs sentiments et les luttes gigantesques qu'ils ont entreprises dans l'intérêt de questions qui préoccupent très modérément les hommes de nos jours dont l'esprit plus réaliste, plus positif, est absorbé par les problèmes politiques et industriels que soulève notre civilisation moderne. L'ouvrage débute par une peinture de l'Allemagne au temps de la guerre des hussites; l'auteur s'arrête avec complaisance aux scènes variées que lui fournit la vie des bourgeois et des étudiants dans les villes libres impériales et dans les universités du quinzième siècle. Après avoir esquissé à larges traits le portrait de Luther et le caractère de son temps, Freytag décrit la vie bruyante des camps et des grandes bandes d'aventuriers pendant la guerre de Trente ans; puis vient l'époque de Spener et du piétisme, et celle du rationalisme avec Semler, la cour de Frédéric le Grand et les années qui précèdent la révolution française. Enfin les derniers chapitres sont consacrés au récit du soulèvement national qui amena les guerres d'indépendance de 1813 à 1815, et des temps de réaction et d'affaiblissement qui les suivirent.

Tholuck a publié, d'après la même méthode, la seconde partie de son ouvrage sur la vie religieuse du dix-septième siècle². Le tableau qu'il trace des triomphes de l'orthodoxie protestante durant cette époque n'est pas très séduisant, et l'on comprend, en le parcourant, la réaction en sens opposé qui en fut la conséquence: un siècle d'intolérance engendrera toujours un siècle de scepticisme. Tholuck, dans une série de chapitres, s'occupe successivement de l'organisation de l'Eglise, de sa doctrine, du clergé, du culte, de la vie religieuse et morale, des cours, des universités et de la bourgeoisie protestante.

L'Allemagne produit toujours un nombre considérable de biographies; elle éprouve le besoin, dans les temps de défaillance et de crise qu'elle traverse, de se rappeler les grandes individualités du passé. Il est malheureusement à regretter que l'esprit de parti exploite souvent ce riche

¹ Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Dritte Aufl. Leipzig, 1861. 2 Bde. Neue Bilder aus dem Leben des deutschen Volkes. Leipzig, 1862.

² Das kirchliche Leben des 17ten Jahrhunderts (2te Hælfte). Berlin, 1862. 2te Abtheilung.

domaine dans l'intérêt de sa cause. C'est ainsi que le pasteur Lang de Saint-Gall, qui dirige les *Zeitstimmen*, organe du parti radical de la Suisse allemande, a publié le premier volume d'un ouvrage sur les principaux héros religieux, qui contient les biographies de saint Paul, Zwingle, Lessing et Schleiermacher¹. On sait le retentissement qu'a eu en Allemagne le récent travail de Strauss sur Reimarus, et son apologie de la religion naturelle². Il faut avouer que l'incrédulité contemporaine, dans ses attaques contre l'Evangile, a bien dépassé les invectives des adversaires du christianisme les plus décidés au dernier siècle.

Le professeur Zeller vient de publier un nouvel ouvrage tiré des manuscrits de Baur sur l'histoire de l'Eglise au dix-neuvième siècle³. L'éminent chef de l'école de Tubingue ne se borne pas, dans cette revue un peu trop succincte des événements de notre époque, aux faits qui concernent directement l'Eglise; il relève avec raison l'influence très considérable que l'esprit général du siècle a exercée sur le développement de la théologie et des institutions ecclésiastiques. On trouvera dans ce livre des détails instructifs sur les principales luttes religieuses qu'a traversées l'Allemagne contemporaine, ainsi qu'une analyse riche et bien faite des ouvrages théologiques les plus marquants; mais le vrai talent de Baur se montre surtout dans la manière dont il décrit la marche et le développement organique des idées et des systèmes qui se sont succédé en Allemagne depuis soixante ans. Par contre, le résumé que l'auteur donne de l'histoire religieuse des pays autres que l'Allemagne, et particulièrement de notre protestantisme de langue française, est tout à fait incomplet et insuffisant. Nous nommerons sur ce dernier sujet un ouvrage fort intéressant d'un jeune théologien d'un grand talent et de beaucoup d'avenir: H. von der Goltz: *L'Eglise réformée de Genève au dix-neuvième siècle*, qui a été traduite en français par M. César Malan fils⁴. L'auteur, qui a séjourné pendant quelque temps dans le midi de la France, et qui a publié sur notre protestantisme français des articles très remarquables dans la *Revue* de Gelzer, a passé plus d'une année à Genève, et y a réuni tous les documents pour son histoire, qui est proprement celle du réveil et de la naissance des Eglises libres dans la cité de Calvin. L'ouvrage, toutefois, a moins d'importance pour nous que pour l'Allemagne, qu'il initie à la théologie de Vinet et aux principes de l'individualisme chrétien, pour lesquels l'auteur manifeste une vive sympathie. Nous croyons que ce livre

¹ Religiöse Charaktere. Winterthur, 1862. Bd. 1.

² H. S. Reimarus u. seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Tübingen, 1862.

³ Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts, herausgegeben von Ed. Zeller. Tübingen, 1862.

⁴ Die reformirte Kirche Genfs im 19ten Jahrhundert, oder der Individualismus der Erweckung in seinem Verhältniss zum kirchlichen Staat der Reformation. Basel u. Genf, 1862.

vient fort à propos; les quelques pages qui le terminent contiennent des indications très justes sur la voie dans laquelle doit entrer l'Allemagne ecclésiastique.

Nous recommandons aussi d'une manière toute particulière la seconde édition très augmentée de la *Vie et de la Correspondance* du philosophe Fichte faite par son fils, l'un des représentants les plus éminents du théisme dans l'Allemagne contemporaine¹. Ce fut là un caractère mâle et héroïque, une belle et noble individualité, quoi que l'on puisse penser, du reste, de son système philosophique, qui a traversé plusieurs phases et qui a fini par se rapprocher sensiblement du christianisme. Enfin nous citerons une excellente biographie, due à la plume du conseiller Beck, de l'illustre Wessenberg², ce prélat catholique si libéral, cette âme noble et simple qui a rêvé une alliance, hélas ! chimérique, entre l'Eglise catholique et les idées modernes. Wessenberg était lié d'amitié avec beaucoup de protestants; il est mort récemment après avoir appris, dans une vie abreuvée d'amertume et d'humiliations, ce qu'il en coûte de briser avec les traditions romaines.

IV.

Passant à la théologie systématique, nous nommerons d'abord un article du docteur Plitt, inséré dans la *Revue* de Dorner, sur le caractère organique du développement doctrinal dans l'Eglise chrétienne, qui renferme une foule d'aperçus ingénieux et féconds sur un des sujets favoris de la théologie allemande moderne³. Le professeur Frank, d'Iéna, a publié le commencement d'un ouvrage intéressant sur l'histoire de la théologie protestante⁴; le premier volume, qui embrasse la période comprise entre Luther et Gerhard, doit être suivi de deux autres, qui poursuivront cette histoire jusqu'aux temps modernes. L'auteur, qui appartient à l'école de Spittler et de Hase, écrit avec clarté et élégance; il a le don de bien grouper les faits et de laisser au lecteur lui-même le soin d'en tirer les conclusions. Nous indiquerons, sur le même sujet, le troisième volume de l'*Histoire de la Dogmatique protestante* du professeur Gass de Giessen, qui traite de la période de transition entre la dogmatique orthodoxe du dix-septième et le rationalisme du dix-huitième siècle⁵; l'auteur s'étend naturellement, d'une manière particulière, sur la révolu-

¹ J. G. Fichtes Leben u. litterarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohn J. H. Fichte. 2te Aufl. Leipzig, 1862. 2 Bde.

² Freiherr von Wessenberg. Sein Leben u. Wirken. Freiburg, 1862.

³ Andeutungen über den organisch-genetischen Character der Lehrentwicklung in der christl. Kirche. Jahrbücher für deutsche Theol. 1862. Heft 2.

⁴ Geschichte der protest. Theologie. Leipzig, 1862. Bd. I.

⁵ Geschichte der protest. Dogmatik. Berlin, 1862. Bd. III.

tion accomplie dans le dogme par l'école de Spener et de ses successeurs. Nous citerons aussi la deuxième édition, entièrement refondue, de l'ouvrage de Schenkel, sur l'essence du protestantisme, précieux surtout à cause des nombreux extraits tirés des ouvrages de nos réformateurs ¹.

Nous nommerons ensuite une monographie du professeur Harnack d'Erlangen, sur la théologie de Luther et en particulier sur sa doctrine de l'expiation et de la rédemption ². Le but que se propose l'auteur est de montrer quel a été le point de départ et le principe générateur de la théologie luthérienne, et par conséquent le fondement de la foi et de la doctrine protestante. Le premier volume, qui seul a paru, contient une exposition assez longue des points fondamentaux de la théologie du réformateur.

Le professeur Weiss, de Leipzig, vient de terminer sa *Dogmatique philosophique*, par la publication du troisième volume, qui renferme la doctrine chrétienne du salut ³. Son ouvrage est une sorte de philosophie du christianisme faite avec beaucoup de soin et de conscience, quoique non sans une extrême prolixité et un véritable abus de termes abstraits; l'auteur se propose de réconcilier les penseurs modernes avec l'ancienne dogmatique, en en interprétant les formules d'après les principes de la philosophie kantienne, entreprise délicate et difficilement couronnée de succès. Le docteur Ebrard a également publié la deuxième édition de sa *Dogmatique chrétienne*, faite d'après un plan très compliqué et intéressante, surtout par les développements considérables dans lesquels elle entre au sujet de l'ancienne théologie réformée du dix-septième siècle ⁴. Nous ne citerons qu'en passant le *Manuel de la doctrine chrétienne* du professeur Beck de Tubingue, rédigé, comme il le dit, à l'usage des Eglises, des écoles et des familles, et dont le premier volume contient l'exposition des dogmes, et le second les textes bibliques sur lesquels ils s'appuient ⁵. Enfin, nos lecteurs seront heureux d'apprendre que le professeur Rothe, d'Heidelberg, a eu l'excellente idée de réunir en un volume les articles remarquables publiés récemment dans le *Recueil des Studien*, sur les prolégomènes de la dogmatique, et qui avaient produit tant de sensation lors de leur apparition ⁶. Il nous promet de continuer ce travail et de publier une dogmatique complète que toute l'Allemagne attendra certainement avec impatience.

¹ Das Wesen des Protestantismus. 2te Aufl. Schaffhausen, 1862.

² Luthers Theol. mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungen u. Erlösungslehre. Erlangen, 1862. Bd. I.

³ Philosophische Dogmatik od. Philosophie des Christenthums. Leipzig, 1862. Bd. III. Die Heilslehre des Christenthums.

⁴ Christliche Dogmatik. 2te Aufl. Königsberg, 1862. 2 Bde.

⁵ Leitfaden der christl. Glaubenslehre für Kirche, Schule u. Haus. Stuttgart, 1862. 2 Bde.

⁶ Zur Dogmatik. Gotha, 1863.

Nous devons mentionner aussi une monographie dogmatique du surintendant Ernesti, sur l'origine du péché, d'après la doctrine de saint Paul ¹. Cet ouvrage est surtout destiné à réfuter les théories qui placent la source du péché dans la tendance charnelle qui nous est innée, ou dans une détermination libre prise par l'homme dans une existence antérieure à sa vie terrestre, et dont celle-ci aurait été la conséquence. Ce sont là, en effet, deux explications très insignifiantes : la première, en faisant découler le péché de la chair, ne tient pas compte d'une série de phénomènes psychologiques et moraux qui impliquent une origine différente, et la seconde, en reléguant la chute dans un état de préexistence dont nous n'avons aucun souvenir, peut être tout simplement appelée une fin de non-recevoir.

Il sera utile de dire quelques mots de la seconde édition de l'ouvrage posthume de Stahl, sur la constitution de l'Eglise, d'après les principes de la doctrine et du droit protestants ². L'auteur, qui a le mérite d'une rare franchise, oppose à l'idée de l'Eglise, considérée comme la société des fidèles, celle d'un établissement d'institution divine dont l'administration est confiée au sacerdoce ou ministère ecclésiastique. L'éminent jurisconsulte frémit à l'idée de voir le gouvernement de l'Eglise et ses intérêts tomber entre les mains des fidèles ; il demande, comme conséquence rigoureuse des principes qu'il vient de poser, non pas, il est vrai, le césaropapisme, comme on pouvait le craindre de la part d'un défenseur de l'Etat chrétien, mais une constitution épiscopale qui ne diffère en rien de celle dont se glorifie l'Eglise catholique. Nous ne savons pas comment l'Allemagne accueillera cette invitation pressante à revenir aux plus beaux jours du cléricalisme ; en tous les cas, la réapparition de ce livre, au moment où la question de la réforme ecclésiastique est tellement agitée, ne manquera pas de soulever de vives discussions. Dans une introduction assez longue, Stahl examine les diverses théories émises sur la constitution de l'Eglise protestante, l'épiscopalisme, le territorialisme et le colégialisme, qui ne sont au fond que l'expression de trois manières différentes d'envisager l'Eglise. La première partie est consacrée à l'examen de la doctrine luthérienne, sur l'idée de l'Eglise ; dans la seconde, l'auteur analyse les principes du droit ecclésiastique sur cette matière. Comme appendice, les éditeurs nous ont donné plusieurs études critiques de Stahl, sur les théories de ses adversaires.

Pour terminer cet aperçu, nous mentionnerons encore le *Manuel de polémique protestante* du professeur Hase, d'Iéna ³. Dans le premier livre, l'auteur trace un parallèle entre l'idée de l'Eglise, telle qu'elle est con-

¹ Vom Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt. Göttingen, 1862. 2 Bde.

² Die Kirchenverfassung nach Lehre u. Recht der Protestanten. 2te Aufl. Erlangen, 1862.

³ Handbuch der protest. Polemik gegen die römisch-catholische Kirche. Leipz., 1862.

que dans les deux communions protestante et catholique; il énumère les objections que l'on peut élever contre l'unité, l'infaillibilité et l'exclusivisme de l'Eglise romaine; il examine enfin les fondements de son autorité, la tradition, le sacerdoce et la papauté avec son pouvoir spirituel et temporel. Le second livre est consacré à l'exposition de la doctrine du salut dans les deux communions; l'auteur passe en revue les œuvres méritoires, les institutions monastiques, le culte des saints, de la Vierge et les sept sacrements; enfin, la troisième partie traite du culte proprement dit, de l'art, de la science et de la politique, au point de vue catholique. Cet ouvrage est très bien écrit, d'une lecture facile et même entraînante; par sa forme, non moins que par l'esprit large et équitable qui y règne, il s'adresse aux laïques aussi bien qu'aux théologiens.

V.

Il nous reste à parler de quelques controverses qui ont vivement agité l'Allemagne théologique dans le cours de cette année. Les deux premiers numéros de la *Revue* de Schenkel contenaient une étude de Rothe, sur la tâche présente de l'Eglise évangélique en Allemagne ¹. Ce travail a produit une vive sensation, à cause de la position personnelle de l'auteur, de sa science et de sa piété généralement reconnues, et du rôle qu'il a joué dans la révolution ecclésiastique du pays de Bade, où il s'est trouvé dans les rangs du parti libéral, alors que ses sympathies théologiques avaient toujours été pour l'orthodoxie. La peinture que Rothe fait de la situation présente de l'Allemagne est d'une franchise et d'une vivacité peu communes. On se rappellera peut-être que l'assemblée de l'Alliance évangélique, réunie en 1857 à Berlin, s'était déjà demandé pourquoi, malgré le retour de la théologie à la profession de foi de l'Eglise du seizième siècle, il se manifeste dans les troupeaux si peu de vie religieuse. Se posant la même question, Rothe explique pourquoi le réveil religieux dont l'Allemagne a été témoin vers 1817 a porté si peu de fruits, et pourquoi les espérances qu'il a fait naître ont été si tristement déçues. L'auteur en trouve une des causes principales dans l'absence de la vie publique et de l'activité politique en Allemagne. Le piétisme auquel appartenaient presque tous les chefs du réveil était incapable de comprendre et de satisfaire tous les besoins et tous les instincts d'une grande nation; la compréhension délicate des problèmes sociaux lui fait défaut, non moins que l'intelligence des vastes horizons de la vie. Aussi, qu'est-il arrivé? toutes les forces vitales de l'esprit allemand se sont concentrées et usées sur les questions purement théologiques. La théologie elle-même contractant une alliance impopulaire avec la réaction politique, a borné son rôle à

¹ Zur Orientirung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche. Allgemeine kirchl. Zeitschrift, 1862. Heft 1 u. 2.

restaurer les formules et les institutions du passé. Le clergé, enivré de la faveur et du prestige dont il se voyait soudain entouré, après les froideurs et l'humiliant délaissement du dernier siècle, n'a point compris les devoirs que lui imposait cette situation toute nouvelle. Il n'a point su intéresser activement le peuple aux affaires de l'Eglise, et s'est retrouvé bientôt dans un isolement fâcheux. Froissé par la sourde opposition qu'il rencontrait, il a rejeté et condamné toute la culture moderne, sans même chercher à la comprendre ; il n'a pas eu d'entrailles pour ses adversaires et s'est trop facilement consolé de l'indifférence ou de la désertion du grand nombre. Tels sont les graves reproches que Rothe adresse à l'orthodoxie protestante moderne. Pour réparer les maux qu'elle a causés, ou que du moins elle n'a pas su guérir, notre auteur demande que l'Eglise renonce désormais à la forme dogmatique de la piété, et que, s'inspirant du sentiment de sa mission véritable et de l'esprit de sacrifice qui doit être son caractère, elle réponde aux besoins réels des populations ; il faut qu'elle réveille l'intérêt des questions religieuses chez ceux qui se sont séparés d'elle, et qu'elle leur rende moralement possible le retour à la foi. L'auteur est ainsi conduit à démontrer l'opportunité d'une réforme ecclésiastique ; il est urgent que l'élément laïque vienne contre-balancer l'excessive prépondérance de l'élément clérical : les fidèles doivent être appelés à prendre part au gouvernement de l'Eglise. Rothe trace ensuite l'idéal d'une organisation ecclésiastique qui lui paraît être le régime constitutionnel appliqué aux Eglises de multitude actuelles. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain, où nous aurions plus d'une réserve et plus d'une objection à faire. Il est sans doute plus facile de signaler le mal que d'en indiquer le remède ; nous ne pouvons cependant pas partager l'animosité qu'ont soulevée les articles de Rothe dans une partie du camp orthodoxe : nous croyons qu'il vaut mieux confesser franchement, loyalement les défauts et les vices de notre situation religieuse que de les dissimuler hypocritement.

La *Gazette protestante* dirigée par Krause, le coryphée du parti libéral allemand, contenait également un article remarquable sur la situation ecclésiastique de l'Allemagne ¹. L'auteur, dont nous ne partageons point d'ailleurs les vues dogmatiques, se félicite des progrès que fait la cause de la liberté religieuse et de la réforme ecclésiastique en Hongrie, dans l'archiduché d'Autriche et dans les Etats du sud de l'Allemagne : seule la Prusse reste en arrière et semble dormir d'un profond sommeil. Malgré les promesses données par la Constitution, tout le gouvernement de l'Eglise est entre les mains d'un conseil ecclésiastique nommé par le roi. Krause croit fermement que l'Etat doit laisser l'Eglise libre et lui fournir la possibilité de régler et d'administrer elle-même ses intérêts.

Dans la préface annuelle de sa *Gazette évangélique*, le docteur Hengs-

¹ Zum neuen Jahr. Protestant. Kirchenzeitung. 1862, n° 1.

tenberg, qui éprouve chaque année le besoin de faire quelque exécution dogmatique, s'attaque à la fois à Rothe, à cause de la part qu'il a prise à la révolution ecclésiastique badoise, et au professeur Kahnis, de Leipzig, au sujet de sa *Dogmatique* qui, aux yeux de Hengstenberg, est entachée d'hérésies graves et classe l'auteur parmi les transfuges du luthéranisme. En effet, Kahnis était regardé jusqu'ici comme un des chefs les plus zélés du parti néo-luthérien, quoiqu'il eût toujours conservé dans ses allures une indépendance et une originalité bien marquées. Adversaire passionné de l'union des deux Eglises protestantes et auteur de deux ouvrages médiocres sur la doctrine de la sainte Cène et sur celle du Saint-Esprit, Kahnis avait obtenu quelque succès par son livre assez bien écrit sur le développement intérieur du protestantisme allemand depuis le milieu du dernier siècle¹. Sa *Dogmatique*, au contraire, dont le premier volume a du reste seul paru, fut dès son apparition vivement incriminée par les membres de son parti. Kahnis répliqua non sans irritation et avec une verve qui dépasse quelquefois les limites du bon goût. Dans la première partie de son opuscule², il détermine nettement sa position, tant vis-à-vis du rationalisme que vis-à-vis de l'orthodoxie luthérienne; tandis qu'il fait à la réformation allemande le reproche d'être trop individualiste et d'avoir négligé de donner à l'Eglise le caractère d'objectivité qu'elle réclame, il combat avec ardeur ce qu'il appelle le doctrinarisme, ou, comme nous dirions, l'intellectualisme des successeurs de Luther, qui ont sacrifié, hélas! la vie à la formule. Kahnis veut bien que l'on retourne aux confessions de foi, mais non pas à la théologie du seizième siècle, ce qui nous semble une distinction presque subtile. Même vis-à-vis de ces confessions Kahnis se réserve une grande liberté; il réclame le droit d'examiner chaque doctrine en face de l'Écriture; il pourra bien en résulter certaines modifications imprévues, mais ceux qui redoutent les changements, le mouvement, doivent abandonner le protestantisme: c'est ainsi que Kahnis justifie ses déviations de la doctrine orthodoxe au sujet de ses idées sur la Trinité, la personne de Christ et la sainte Cène. Dans une seconde partie, Kahnis s'applique à montrer que l'ancienne théorie sur l'inspiration des Écritures est insoutenable et qu'elle n'est même pas conforme aux saines traditions luthériennes; il est convaincu pour sa part de l'authenticité des principaux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais il se réserve le droit de prononcer librement sur la valeur canonique de certains écrits moins importants, suivant les précédents bien connus de l'ancienne Eglise et de l'Eglise des réformateurs. Kahnis, tout en proclamant que l'Écriture est vraie et divinement inspirée dans son ensemble, fait

¹ Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts. 2te Aufl. Leipzig, 1860.

² Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg. Leipzig, 1862.

remarquer qu'elle contient dans le détail des difficultés et même des divergences qu'il n'est pas si facile de concilier. Il ne veut pas que l'on fonde la foi du chrétien sur l'infailibilité absolue de la Bible, mais sur le caractère particulier de son contenu dont la divine autorité se légitime et s'impose directement à notre conscience. Parmi les nombreuses répliques que cette brochure de Kahnis a suscitées, nous ne citerons que celle de Delitzsch¹ qui, tout en faisant d'importantes réserves au sujet des dogmes discutés, partage les vues de son collègue sur le caractère des saintes Ecritures; il remarque avec raison que c'est ébranler plutôt que raffermir la foi dans l'autorité de la Bible, que de ne point reconnaître son côté humain aussi bien que son côté divin; mais il blâme Kahnis d'avoir présenté comme des résultats définitivement acquis, ce qui n'est encore que l'objet des doutes légitimes de la critique.

Nous mentionnerons encore une controverse entre le professeur Tholuck, de Halle, et le pasteur Hirzel, de Zurich, l'un des rédacteurs des *Zeitstimmen*, sur l'importance de la personne du Christ pour la vie religieuse et sur le caractère des saintes Ecritures, en face des conclusions négatives de Strauss et des recherches critiques de l'école de Baur. L'Evangile de Jésus-Christ est la vérité qui sauve, mais la doctrine ecclésiastique sur la personne et l'œuvre du Christ a perdu aujourd'hui toute valeur et toute autorité sur les âmes : tel est l'arrêt solennel rendu par le rationalisme moderne de la Suisse. A Zurich même, qui en est un des foyers principaux, une vive discussion a éclaté au sujet de la résurrection du Sauveur, ouvertement attaquée par plusieurs pasteurs; nous avons été péniblement frappé de la manière dont le savant professeur Schweizer a combattu dans le journal de Krause une brochure apologétique du pasteur Güeder sur cette question². L'horizon intellectuel dans lequel se mouvaient les idées des apôtres, pense Schweizer, comportait le miracle de la résurrection de Jésus-Christ qui est absolument étranger et antipathique à nos théories modernes. Le christianisme est vrai en lui-même ou bien il ne l'est pas; il n'est pour cela besoin d'aucun témoignage extérieur et surnaturel. Ses destinées sont entièrement indépendantes du sort de son fondateur. Il y a lieu d'abandonner aujourd'hui l'idée d'une résurrection matérielle et visible, et d'insister sur celle de la résurrection spirituelle du Christ. Après tout, il y avait dans l'âme des disciples, malgré tout leur découragement, assez de germes féconds d'où pouvait peu à peu se développer la foi dans le glorieux triomphe de leur Maître sur la mort et ses ténèbres. Il serait, en vérité, trop facile de refuter de pareilles allégations, si nous voulions nous engager dans une discussion à ce sujet; on s'étonne de voir traiter avec une telle légèreté un point aussi important de la critique historique sacrée.

¹ Für u. wider Kahnis. Leipzig, 1663.

² Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi u. deren Bestreitung. 29ten März 1862.

Il nous reste à dire deux mots de l'ouvrage de Schenkel sur la question ecclésiastique et sa solution protestante¹; il nous offre un tableau très fidèle de l'état actuel d'une notable partie des esprits en Allemagne et des problèmes qui les agitent. Ecrit à propos des travaux récents de Döllinger et de l'évêque Ketteler sur la situation nouvelle qui est faite à l'Eglise catholique par suite de la question romaine, le livre de Schenkel touche à peu près à tous les points de l'histoire religieuse contemporaine. Après avoir montré les obstacles qui s'opposent au relèvement national de l'Allemagne, tant du côté du catholicisme que de celui du protestantisme, l'auteur caractérise en traits généraux l'attitude des deux Eglises en face des besoins et des instincts des peuples modernes et du développement des Etats depuis la révolution française. Schenkel relève l'importance que présente pour l'avenir du catholicisme la question de la réforme de la papauté et de la suppression du pouvoir temporel; il n'a pas de peine à dévoiler les causes de la faiblesse et de l'impuissance du libéralisme catholique qui, sur le terrain où il s'est placé, ne peut lutter avec avantage contre les ultramontains et l'appui que ces derniers ont trouvé dans les Etats liés à Rome par des concordats. En présence de ces obstacles, Schenkel demande que du moins les catholiques et les protestants libéraux, sans abandonner leurs vues particulières, s'unissent en faveur de la liberté religieuse partout où elle est menacée ou incomplètement établie. Abordant ensuite un nouvel ordre de faits, notre auteur dépeint la dissolution croissante de l'orthodoxie protestante, l'impopularité et la ruine qui pèsent sur les Eglises d'Etat, le tort que la réaction ecclésiastique a fait à la cause de l'Evangile et de la liberté, et les insuccès du piétisme contemporain relativement au développement normal de la vie religieuse et de la science théologique. Passant ensuite à la question ecclésiastique proprement dite, Schenkel signale les défauts de tous les systèmes préconisés jusqu'à ce jour et en particulier ceux du système presbytérien, tel que le concevaient les Eglises réformées du seizième siècle. Convaincu de leur insuffisance au temps présent, notre auteur propose la constitution d'une Eglise nationale allemande d'après le plan développé par Rothe dans les articles déjà cités : nous n'entrerons pas ici dans l'examen de ces idées. Le livre de Schenkel, écrit avec verve mais avec hâte, est un véritable appel aux armes adressé aux Eglises allemandes; il soulèvera de violents orages et d'ardentes récriminations. Puisse seulement l'agitation religieuse qui règne actuellement en Allemagne ne pas rester stérile; puissent les hommes vraiment chrétiens et libéraux se rapprocher, s'entendre et oublier leurs dissentiments pour travailler en commun au triomphe des deux plus belles causes que l'on puisse servir ici-bas, l'Evangile et la liberté : l'Evangile en vue de la liberté et la liberté en vue de l'Evangile.

F. LICHTENBERGER.

¹ Die kirchliche Frage in ihre protest. Lösung. Elberfeld, 1862.



INTRODUCTION GÉNÉRALE

AU SYSTÈME DOGMATIQUE DE SCHLEIERMACHER ¹

• Neque enim quæro intelligere ut credam, sed
credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit,
non experietur, et qui expertus non fuerit, non
intelliget. •

(ANSELME, Prol. I, *De fide Trin.*, 2.)

§ 1. Nous exposerons dans cette introduction : *a*) ce que nous entendons par dogmatique ². Les divergences qui existent dans la manière de déterminer le contenu de cette science et la place qu'elle occupe dans l'ensemble des connaissances théologiques, rendent nécessaire ce travail préliminaire. Il est, du reste, évident que s'il prépare notre système, il n'en fait pas lui-même partie ; — *b*) la méthode et l'ordre que nous suivons.

I. — DÉFINITION DE LA DOGMATIQUE.

Introduction.

§ 2. Nous ne chercherons nullement à poser des principes généraux, à en déduire une théologie, une anthropologie, une eschatologie ; mais, puisque la dogmatique est une discipline théologique, — c'est-à-dire une discipline qui naît de l'Eglise et se rapporte à l'Eglise ³, — nous voulons

¹ On sait la place éminente qui appartient à Schleiermacher dans le mouvement de la théologie moderne. Il est d'un haut intérêt de se rendre un compte exact de sa pensée. L'analyse suivie de l'Introduction à sa *Dogmatique*, que donne ici M. Tissot, a une importance et une utilité qui n'échappera à aucun de nos lecteurs. C'est plus qu'un chapitre d'histoire ; c'est la pièce essentielle d'un grand procès théologique. Il va sans dire qu'il ne s'agit ici que de la reproduction de la pensée de Schleiermacher et non d'une appréciation. (*Réd.*)

² V. *Kurze Darstellung*, § 3.

³ Cf. *Kurze Darstellung*, Einl., § 1, 2, 5, 22, 23 ; 1. Theil. Einl., § 1, 2, 3, 6, 7, Erster Abschn., § 1, 2 ; Sack, *Apologetik*, Einl., § 1-5.

d'abord préciser cette idée, soit dans la religion en général, soit dans le christianisme en particulier. Toute Eglise étant une société qui n'existe et ne subsiste que par le libre concours des individus, la question appartient au domaine de l'éthique, et c'est à elle de discerner l'élément identique qui se retrouve sous toutes les formes passagères. Mais présenter ces formes, en faire l'histoire et, par conséquent, montrer le caractère spécial de l'Eglise chrétienne, c'est la tâche de la philosophie de la religion. Les résultats de cette étude rassemblés, l'apologétique en exprime l'essence du christianisme et établit ses rapports aux autres religions. Interroger l'éthique, la philosophie de la religion et l'apologétique, leur demander ce qu'elles peuvent nous donner pour fixer l'idée d'Eglise, tel est le but du chapitre I^{er} de cette Introduction.

Pour nous, l'éthique comprend les lois de la raison manifestées dans l'ensemble des faits; elle est à l'histoire, ce que la philosophie de la nature est aux sciences naturelles. La philosophie de la religion expose et critique les différentes formes des sociétés religieuses, en tant qu'elles sont l'expression complète de la piété. L'apologétique¹ cherche l'essence du christianisme et en démontre la vérité, en regard des autres croyances.

I. — IDÉE DE L'ÉGLISE : COROLLAIRES TIRÉS DE L'ÉTHIQUE.

§ 3. L'Eglise est une société née de la piété et formée pour la conserver et la développer. Pour nous, chrétiens évangéliques, cette base ne peut être disentée; une Eglise qui s'occuperait de science ou de politique manquerait à son rôle, comme les hommes d'Etat et les savants oublieraient leur devoir en voulant renfermer l'Eglise dans leur cercle d'affaires ou d'idées.

La piété ne consiste ni dans la science, ni dans l'action, mais dans un certain état du *sentiment* ou de la *conscience immédiate*². Si nous rapprochons ces deux expressions, ce n'est pas que nous leur donnions le même sens. Celle de sentiment est définie par le langage ordinaire; mais, pour l'usage scientifique, nous avons besoin d'un terme plus rigoureux et nous choisissons celui de conscience immédiate. Car, d'une part, le sentiment désigne aussi des états inconscients et nous n'avons pas à nous en occuper, et, de l'autre, la conscience est produite souvent par l'intermédiaire de l'idée qui distingue en nous le sujet et l'objet, et, ne voulant pas de cet intermédiaire, nous l'écartons par le mot immédiat. Nous ne parlons ici ni du sentiment inconscient, ni de la conscience médiate, mais du sentiment élevé à l'état de conscience ou de la conscience saisie à l'état

¹ V. sur ce mot : *Kurze Darstellung*, § 14.

² Cf. *Red. über d. Relig.*, p. 56, 77.

de sentiment. Pour préciser notre idée, nous rappellerons qu'il est des moments où la pensée et la volonté se replient, en quelque sorte, derrière une certaine disposition de la conscience, et des moments où cette disposition, la joie ou la souffrance par exemple, se continue sans modification durant une série de pensées et de volontés.

Nous ne chercherons pas s'il y a dans l'homme autre chose que savoir, agir et sentir, car il suffit à notre thèse que ce dernier élément existe et qu'il soit le domaine de la piété. Ce domaine a un caractère particulier. Deux tendances opposées se partagent, au fond, toute notre vie : nous restons en nous-mêmes et nous sortons de nous-mêmes. Agir, c'est se placer dans ce dernier cas : sentir et, en un sens, savoir, c'est être dans le premier. Cependant il faut, dans la connaissance, distinguer deux moments : pour l'acquérir, l'individu sort de lui-même, et une fois acquise, il reste en lui-même. Le savoir participe donc des deux tendances de notre nature, tandis que le sentiment, à quelque degré et à quelque moment qu'on le prenne, appartient à la première. — L'affirmer, ce n'est pas affirmer que la piété soit isolée et sans rapport aucun avec la science et avec l'action : elle exerce au contraire une influence sur l'une et sur l'autre. Tout instant où le sentiment domine peut être considéré comme renfermant déjà, en germe, une notion ou un fait et parfois les deux ensemble. Mais rappeler ces relations, ce n'est pas non plus affaiblir notre assertion fondamentale. Dira-t-on, je suppose, que la piété consiste dans la science ? Alors, puisque cette science est celle de la foi, elle lui servira de mesure et l'homme le plus savant sera le chrétien le plus fidèle ; mais l'expérience enseigne suffisamment qu'une même science s'allie à une piété fort différente et l'inverse. On prétendra peut-être qu'il ne s'agit pas tant des vérités connues que de la manière dont on les connaît, pas tant de la nature que de la force de la conviction ; mais, dans toutes les sphères, la conviction est d'autant plus ferme que les idées sont plus claires et plus complètes, deux mots qui, dès qu'ils deviennent la mesure de la piété, nous renvoient à notre première alternative. Dira-t-on que la piété consiste dans l'action ? Mais, pour estimer une action, il faut considérer ou sa nature ou sa forme : dans le premier cas, avec toutes les choses grandes et excellentes, on devra accepter toutes les choses insignifiantes et horribles que la religion a inspirées ; dans le second, puisque le résultat, c'est-à-dire la réussite ou la non-réussite, n'a pas évidemment droit de prononcer, nous sommes ramenés au mobile et, par le mobile, au sentiment. Il est désormais établi que si la piété se trouve avec l'action et avec la connaissance, ni l'une ni l'autre cependant n'en constituent l'essence. Thèse confirmée par cette remarque, c'est qu'il y a des états de l'âme que nous attribuons volontiers à la piété, le repentir ou la confiance en Dieu, par exemple, sans nous inquiéter s'ils produisent ou ne produisent pas une action ou une connaissance quelconque. — En constatant ces rapports de la piété avec la pensée et avec la volonté, nous ne vou-

lons pas donner à entendre qu'elle puisse naître de l'une ou de l'autre, mais qu'elle se trouve avec elles sans perdre ce qui la distingue, sans abdiquer son originalité. Les trois éléments s'allient, mais aucun ne détruit les autres : ils se coordonnent, mais ne se subordonnent pas.

De cette manière, la piété n'est pas détachée des autres fonctions de la vie et nous sauvegardons son caractère propre en nous opposant à ceux qui la considèrent comme une connaissance qui engendre l'action ou comme une action engendrée par une connaissance.

§ 4. Si l'Eglise dépend de la piété et la piété du sentiment, il nous faut indiquer la nature spéciale de ce sentiment. Or, ce qui le distingue essentiellement c'est d'exprimer une *dépendance absolue*, ou ce qui revient au même, *un rapport avec Dieu*. — Dans chaque moment de notre conscience, nous pouvons séparer deux éléments : notre être et une certaine manière d'être. Le premier vient de nous-mêmes uniquement et représente notre *activité*, le second subit l'influence du monde qui nous environne et représente notre *réceptivité*. L'un n'existe pas sans l'autre, puisque nous ne pouvons nous isoler complètement de ce qui nous entoure, et le dernier éveille, décide, détermine le premier. Si la réceptivité prédomine, nous éprouvons un *sentiment de dépendance*, et, au contraire, si l'activité l'emporte, *un sentiment de liberté*. Toute notre vie est le continuel mélange de ces deux tendances agissant et réagissant sans cesse l'une sur l'autre, et la conscience que nous avons de nous-mêmes, c'est-à-dire de notre être au milieu du monde, n'est qu'une série d'instants partagés entre la dépendance et la liberté. — Dans ce domaine, nous ne pouvons jamais trouver ni une liberté absolue, ni une dépendance absolue, car chacune limite l'étendue de l'autre. Examinez tous les rapports que nous soutenons avec la société ou avec la nature et ils vous confirmeront cette vérité : l'enfant est soumis, avant tout, à sa famille, le citoyen à sa patrie, mais ils peuvent réagir sur la patrie et sur la famille; la nature modifie l'homme qui la modifie à son tour. Pas plus que la dépendance, la liberté ne se rencontre sans bornes, car tous ses mouvements nous portent vers les objets qui nous sont étrangers et qui, par conséquent, doivent préalablement avoir fait impression sur nous : elle se trouve, même à son point de départ, déjà influencée. Si l'on pense que, dans certains cas, elle est purement notre œuvre, purement intérieure, il ne faut pas oublier que chaque moment se rattache à notre vie entière, que le présent reproduit tout le passé, et que nous ne sommes point capables, par nous seulement, d'arriver à la conscience de notre existence. Cependant, malgré ce que nous venons d'établir, nous maintenons notre prétention première, qu'il y a *un sentiment de dépendance absolue*; il n'existe, il est vrai, ni à l'égard d'un objet particulier, ni dans un moment particulier, puisque dans les deux cas, la liberté intervient; mais notre conscience personnelle, qui ne nous quitte jamais, pose cette dépendance absolue, car elle révèle que toute notre activité est excitée par ce qui est en dehors de nous, tout en

posant, aussi avec la négation de la liberté absolue, le sentiment de liberté : sans lui, d'ailleurs, celui de dépendance absolue ne serait pas possible.

Nous avons annoncé que dépendance absolue et rapport avec Dieu étaient deux expressions d'égale valeur, et, en effet, le mot Dieu, dans son sens premier, désigne ce qui détermine cet état de conscience et la cause à laquelle nous le rapportons. La conscience de Dieu est renfermée dans la conscience de nous-mêmes ; elles sont inséparables. Mais rappelons bien que la cause dont il s'agit ici n'est pas le monde, c'est-à-dire l'ensemble de l'être fini, et encore moins une des parties de cet ensemble.

— Notre assertion s'oppose à celle qui soutiendrait que ce sentiment de dépendance absolue est déjà lui-même motivé par une connaissance préliminaire de Dieu. Nous ne contestons pas cette connaissance, mais nous la laissons de côté ; puisqu'elle n'a aucune relation directe avec la piété, nous n'avons pas affaire avec elle dans la dogmatique chrétienne. Donc, point de notion antérieure de Dieu, une idée si l'on veut, — car un mot en exige toujours une qui lui corresponde, — mais une idée qui n'est que l'expression de l'état que nous considérons ; *se sentir absolument dépendant ou avoir conscience de son rapport avec Dieu*, n'est qu'une seule et même chose ! Dieu nous est donné d'une manière primitive et originelle dans le sentiment.

§ 5. Afin de faire mieux saisir les rapports des deux états que nous venons d'indiquer, celui où règne l'absolue dépendance et celui où elle se mélange avec la liberté, précisons les différents moments de la conscience que nous avons de nous-mêmes. — Nous en pouvons distinguer trois. Le premier est le sentiment indistinct que nous éprouvons dans cette période de l'enfance qui précède le temps où nous acquérons l'usage de la parole et l'intelligence de la langue, période durant laquelle nous ne séparons point nettement notre existence de celle du monde et nous ne nous connaissons point véritablement, sans néanmoins nous ignorer complètement. Cet état se reproduit plus tard aussi dans les rêves, par exemple, qui ne sont que les transitions du sommeil au réveil. On le comprend, cette époque d'une vie presque animale n'a qu'une conscience confuse, et le sentiment de liberté et celui de dépendance ne s'y manifestent point encore. — Le second moment commence avec la distinction de ces sentiments. L'expérience, ce terme étant pris dans son sens le plus étendu, nous apporte ses données ; notre moi est affirmé en face de la nature et de la société, nos rapports avec elles déterminent certains états de notre existence, qui tous ont ceci de caractéristique, que la dépendance et la liberté s'y retrouvent, s'y mélangent avec la prédominance tantôt de l'une et tantôt de l'autre. Cette phase, nous l'appelons la conscience sensible. — Le degré de la conscience le plus élevé est celui où le sentiment de dépendance restera et régnera seul : si le moi se sent encore, ce n'est plus sous une forme plutôt que sous une autre, mais simplement comme être fini. Arrivée à

point, la conscience a achevé son développement; elle ne peut l'achever que de cette manière, parce que l'opposition entre les deux sentiments ne peut cesser que par la victoire complète de la dépendance absolue.

La première phase finit dès que la seconde commence, mais celle-ci continue durant la troisième et même lorsqu'elle a atteint son degré suprême. La conscience de la dépendance est à l'abri de tout changement; elle ne peut pas exister aujourd'hui d'une façon et demain de l'autre, apparaître aujourd'hui et disparaître demain, mais elle demeure toujours et toujours semblable à elle-même. Cependant, il faut accepter aussi que la conscience de la dépendance est continuellement accompagnée de la conscience sensible. Nous ne disons pas qu'il y ait confusion, car ce serait détruire, à la fois, les deux idées, mais il y a coexistence dans le même instant, c'est-à-dire alliance mutuelle et influence réciproque, puisque le moi ne doit pas être brisé. L'individu se sent partagé entre les deux tendances qui caractérisent le second état de conscience et il se sent aussi, en même temps, attiré vers le troisième; c'est le plus haut point de perfection, car, pour celui qui a connu et reçu la piété, le règne exclusif de la conscience purement sensible est toujours quelque chose de défectueux, et le triomphe exclusif de l'absolue dépendance ne le serait pas moins, puisqu'il manquerait alors à cette conscience la clarté et la détermination. Il y a donc, dans chaque instant de notre vie religieuse, deux éléments : l'un toujours identique et qui en est comme l'essence, c'est le sentiment de dépendance absolue; l'autre toujours variable et qui en est comme la forme, c'est la conscience sensible.

Celle-ci reçoit des impressions qui toutes sont ou agréables ou désagréables et se classent, par conséquent, sous le contraste de plaisir et de déplaisir. Ce n'est pas à dire que la liberté produise toujours le plaisir et la dépendance le déplaisir, car, quoique soumis aux parents et aux autorités, l'enfant et le sujet peuvent être heureux, tandis que les parents et les autorités peuvent fort bien ne pas l'être, quoiqu'ils soient libres. Le contraste que nous signalons se retrouvera dans les divers moments de la vie religieuse : non pas qu'il dépende, en aucune façon, du degré supérieur de la conscience ou qu'on doive le reporter sur elle, mais unie à la conscience sensible, elle en revêt le caractère, sans attenter à sa nature propre. Et il est si vrai qu'il y a alliance sans confusion, que, dans le même instant, nous éprouvons souvent, dans les deux sphères de la conscience, des sentiments très différents, la douleur, par exemple, avec la confiance en Dieu. — Toutes les fois que la sphère supérieure parvient facilement à dominer, nous ressentons de la joie; mais si, au contraire, elle est troublée par les obstacles que lui oppose la sphère inférieure, nous sommes, en quelque sorte, gênés et la peine en résulte naturellement. Le progrès, non plus dans le sens idéal que nous considérions précédemment, mais dans le sens réel, sera que le premier cas devienne de

plus en plus l'état habituel. Demander que l'existence forme une série ininterrompue de mouvements pieux, ce n'est pas demander cependant que l'une ou l'autre conscience vienne à cesser; d'ailleurs, elles ne le peuvent et, quelque affaiblies qu'elles soient, elles subsistent toujours l'une et l'autre.

Remarque. Nous avons établi que la conscience de Dieu n'était que le sentiment immédiat de la dépendance absolue et qu'elle ne se séparait jamais de la conscience sensible; dès lors les éléments de celle-ci devront se retrouver dans la première, et c'est la source de l'anthropomorphisme qui se glisse dans toutes les expressions que nous employons à l'égard de Dieu. Mais le fidèle qui a l'expérience de la piété sait très bien que cet anthropomorphisme n'existe pas dans sa conscience immédiate, que l'objet y est distingué de la manière de le représenter et qu'il ne s'introduit qu'en cherchant à parler de Dieu.

§ 6. D'après notre analyse, le sentiment d'absolue dépendance tel qu'il s'exprime dans la conscience de Dieu forme le plus haut degré de la conscience que nous avons immédiatement de nous-mêmes, et, par conséquent, c'est un élément essentiel de la nature humaine. On ne peut ébranler cette assertion en avançant qu'il y a une époque où nous ne connaissons pas ce sentiment et les peuples qui ne le connaissent point, car cette époque, comme ces peuples, ne représentent encore qu'une phase très inférieure de l'existence. On ne l'ébranlera pas davantage en montrant que, même au sein d'une société religieuse, il y a des individus qui ne l'éprouvent pas, car toujours est-il qu'ils ne peuvent pas, à certains moments, ne pas l'avoir subi. Mais pour prouver que notre thèse fondamentale énonce quelque chose d'accidentel dans la nature humaine, il faudrait établir que la conscience de la dépendance absolue n'est pas supérieure à la conscience sensible, ou que l'on trouve, quelque part en dehors, un sentiment d'égale valeur.

Le propre de tout élément essentiel de l'homme est de tendre à former une société. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer une vérité qui appartient à la morale, et nous ne pouvons guère que l'indiquer. Rappelons seulement qu'il y a en nous une conscience de l'espèce qui nous porte à exercer notre influence sur les autres et à recevoir la leur, et que, parvenu à une certaine force et à une certaine maturité, tout ce qui est intérieur a besoin de se manifester. Cette loi est celle de tout sentiment : il s'exprime, se donne à connaître, provoque l'initiative et, par tel ou tel motif, parvient à faire naître chez les autres la disposition même qui l'a fait naître chez nous. La dépendance absolue est ainsi excitée dans chacun par cette puissance de se communiquer et de se reproduire qui appartient à tout ce qui est vraiment humain. — L'intimité de cette société est évidemment plus ou moins grande. Plus il y a d'analogie entre l'état religieux des individus, plus ils se rapprochent, et moins il y en a, plus ils s'éloignent; mais il n'y a personne de complètement exclu, parce

qu'il ne se peut pas que les sentiments d'un homme n'éveillent pas d'écho chez un homme. Celui dont la piété est la plus forte s'allie à son semblable, et de même pour celui dont la piété est la plus faible ; mais ce sont les deux cas extrêmes, et, de l'un à l'autre, on peut compter une multitude d'intermédiaires qui marquent tous les degrés de la transition. — Cependant la société religieuse ne peut pas en rester à ce point ; elle doit prendre un caractère stable, et elle y arrive graduellement. Nous voyons, par exemple, la famille, soit parce que les membres qui la composent ont une certaine parenté de foi, soit parce qu'ils vivent dans les mêmes circonstances, former peu à peu une atmosphère spirituelle qui est la sienne spécialement. En élargissant le cercle, nous retrouvons le même phénomène entre les hommes qui ont une même langue et les mêmes mœurs. L'Eglise devient ainsi une société religieuse assez déterminée pour se distinguer des autres et dans le sein de laquelle la piété vit, se renouvelle, se propage d'une manière fixée et organisée, en sorte que l'on peut séparer celui qui lui appartient de celui qui ne lui appartient pas.

Remarque. Il sera bon d'indiquer par quelques mots les emplois si différents que l'on fait du mot *religion*. Si l'on parle d'une religion chrétienne ou mahométane, par exemple, on a toujours en vue une Eglise quelconque, et l'on entend, par ce terme, le caractère et les états de l'âme que la piété produit chez tous ses membres, et dont la réflexion forme un ensemble d'idées. Mais le sens devient tout autre s'il est question de *religion naturelle*¹, puisque celle-ci ne correspond jamais à une Eglise. Dit-on simplement religion, alors on n'exprime plus que cette tendance de l'âme qui la porte naturellement à la piété, y compris toujours le désir de créer une société analogue. Si l'on veut distinguer la religion de l'individu de celle de l'Eglise, on appelle la première *subjective*, et la seconde *objective*, usage évidemment impropre, puisque l'Eglise, sans néanmoins perdre son unité, se divise en diverses communautés particulières, et que, dès lors, la foi de l'une d'entre elles qui est objective en regard de celle d'un de ses membres, devient subjective en regard de la foi d'une communauté plus étendue. Enfin, on peut encore séparer, quoiqu'elles soient intimement liées, la piété dans la conscience de la piété dans ses manifestations : considérée dans l'individu, la première prend le nom de religion *intérieure*, et la seconde, considérée dans l'Eglise, celui de religion *extérieure*. Cette variété de sens suffit pour montrer combien les expressions courantes sont peu précises et défectueuses.

II. DIFFÉRENCES DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES EN GÉNÉRAL : COROLLAIRES TIRÉS DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION.

§ 7. La vie religieuse de la famille et le culte qu'elle produit ne sont pas encore du domaine de l'histoire, puisque tout se passe autour du foyer

¹ V. § 10, Remarque.

domestique; mais quand la famille s'augmente, sous le toit des patriarches, par exemple, le premier pas est fait dans l'établissement de la société que nous étudions. — Si nous cherchons les formes qu'elle revêt, nous verrons qu'elles peuvent être, à des degrés divers de développement, tout en appartenant à la même espèce! Les divergences qui en résultent ne sont pas seulement extérieures, mais intérieures aussi, puisque les unes trahissent nécessairement les autres. Les formes des sociétés religieuses se distinguent encore d'une autre manière : elles peuvent être au même degré de développement, tout en appartenant à des espèces différentes. Voyez, je suppose, le polythéisme de l'Inde et celui de la Grèce. — Il faut, sans doute, maintenir ferme cette double différence; mais il ne faut pas aller pourtant jusqu'à poser ici, entre les espèces, des limites aussi infranchissables que dans la nature. Chaque individu passe, avec le progrès, d'une Eglise à l'autre; chacune d'entre elles est, même dans son propre sein, susceptible de plus ou moins de perfection, en sorte qu'un lien s'établit entre la dernière phase de l'une et la première de l'autre. Remarque, du reste, qui n'affaiblit en rien l'assertion précédente et ne modifie nullement le double critère qu'elle indiquait.

Appliquant ce que nous venons d'avancer au christianisme, nous dirons que d'autres formes de la piété se trouvent au même degré de développement que lui, mais qu'il en diffère quant à l'espèce. Cette affirmation ne rabaisse en aucune façon l'excellence toute particulière que chaque chrétien attribue au christianisme, car quoique d'autres croyances soient au même période que lui, il peut néanmoins conserver sur elles son entière supériorité. Notre thèse ne s'oppose qu'à une seule idée, bien souvent répétée il est vrai, c'est que les religions étrangères ne sont au christianisme que ce que l'erreur est à la vérité. Si le rapport était tel, si ces religions étaient complètement fausses en tous points, il ne serait sans doute plus permis de parler de l'une quelconque d'entre elles en la plaçant au même degré de développement que le christianisme, comme il ne serait pas possible de les quitter pour embrasser notre foi, car l'erreur ne saurait jamais conduire à la vérité. Nous pensons plutôt que nulle part la première n'existe seule, que nulle part elle n'est son propre but, mais que partout, mêlée avec la vérité, elle ne se connaît et ne s'explique entièrement que par celle-ci. C'est l'opinion de l'Apôtre, qui ne regardait l'idolâtrie que comme un obscur pressentiment du Dieu de l'Evangile¹.

§ 8. Les différentes formes que produit la piété sont le fétichisme ou l'idolâtrie, le polythéisme et le monothéisme, trois degrés dont les deux premiers sont inférieurs et aboutissent au troisième. Mais ces croyances diverses représentent diverses phases de la conscience et en dépendent. — Chez le fétichiste ou l'idolâtre, la conscience en est encore à un de ses états les plus primitifs : ses moments sont si peu distincts que le senti-

¹ Rom. I, 21 et suiv.; Actes XVII, 27-30.

ment d'absolue dépendance y est rapporté uniquement à un seul objet matériel. Il s'abaisse devant une idole, ou, si elle se montre impuissante, devant plusieurs, mais ne leur attribue toujours qu'une sphère d'influence limitée. — Chez le polythéiste, la piété, en s'alliant aux modifications de la conscience sensible, leur donne une telle prédominance que le sentiment d'absolue dépendance en est affecté : il ne conserve pas, à leur égard, cette unité et cette indifférence qui constituent sa perfection. La multitude des dieux, quelque organisée qu'elle soit, est toujours ici le trait caractéristique. — Quand la dépendance est parvenue à son degré le plus élevé, nous sommes dans le monothéisme, qui n'est au fond que cette forme de la piété dans laquelle tous les états de l'âme sont dominés par le sentiment dont il s'agit. La conscience supérieure est alors complètement dégagée de la conscience sensible et, par conséquent, placée sous la suprématie de cette disposition qui est le fondement de toute religion. — Le monothéisme s'élève au-dessus de toutes les autres croyances, et il est destiné à les absorber. On peut dire que dès qu'il apparut sur un point quelconque du globe, il était prédit que partout les cultes inférieurs devaient disparaître. On ne retourne pas à ceux-ci après avoir cru en un seul Dieu, et si des chrétiens sont retombés dans le paganisme, c'est qu'ils n'avaient jamais eu une foi vraiment personnelle.

Trois religions surtout nous présentent le monothéisme : *a*) le judaïsme qui, en bornant l'amour de Jéhovah à la race d'Abraham, a encore quelque rapport avec le fétichisme ; d'ailleurs, la facilité avec laquelle le peuple revenait à l'idolâtrie, nous montre que le monothéisme n'y était pas fermement établi, et il ne le fut que depuis la captivité ; — *b*) l'islamisme qui, malgré son Dieu unique, trahit cependant, par le caractère matériel de toutes ses idées, une certaine analogie avec cette manière de sentir qui est le propre du polythéisme ; — *c*) le christianisme, qui est la forme la plus parfaite et la plus pure du monothéisme : il est supérieur aux deux précédentes. Dès lors, il n'est pas possible d'admettre qu'on puisse passer du christianisme à l'islamisme ou au judaïsme, et les quelques exceptions qu'on citerait, nous les expliquerions comme les conversions du monothéisme au paganisme. Ceci confirme déjà, en fait, notre assertion du § 7.

Remarques : I. Ce que nous venons de dire ne s'accorde pas avec la prétention que, puisque les deux autres religions monothéistes naissent de la crainte, elles ne sont, en comparaison de la nôtre, que des superstitions. Si le christianisme reconnaît ¹ que l'amour parfait bannit la crainte, il faut reconnaître aussi que, tant que l'amour n'est pas parfait, il est encore mêlé de crainte. Ces deux sentiments, nous les retrouvons toujours, même dans le polythéisme et dans le fétichisme.

II. Le panthéisme n'appartient pas, à proprement parler, au sujet que

¹ 1 Jean IV, 18.

nous traitons maintenant, car il n'a jamais produit une Eglise ; cependant on peut se demander quel est son rapport à la religion. Il est évident qu'il n'est pas né d'une manière aussi immédiate que les croyances que nous avons mentionnées et qu'il est plus qu'elles le résultat de la spéculation. Cela n'empêche point que si l'on entend par panthéisme, non une négation déguisée du théisme, mais une sorte de théisme, il ne puisse fort bien s'allier à la piété et à tous ses degrés. L'idolâtre a une connaissance de l'univers extrêmement bornée, tout y est plein de magie et d'enchantement, et il serait bien difficile d'expliquer alors, d'une manière précise, ce qui appartient au monde et ce qui appartient à Dieu. Le polythéiste grec, embarrassé des formes humaines de ses dieux, eût pu les identifier avec les théories de Platon, et, sans renoncer à sa piété, devenir cependant panthéiste. De même en est-il pour le monothéiste, car Dieu et le monde resteront toujours séparés, de fonctions au moins. En tout cas, la différence entre un Dieu qui est en dehors et au-dessus du monde et un Dieu qui est dans le monde ne peut être reguë, puisqu'il est impossible de faire de telles distinctions en Dieu sans attenter à sa toute-puissance et à sa toute présence.

§ 9. Il nous faut trouver un principe qui permette de diviser les croyances que nous avons placées ensemble au degré le plus élevé de la piété. Ce principe ne sera pas le sentiment de dépendance absolue, puisqu'il demeure toujours identique, mais les modifications de la conscience sensible auxquelles il s'associe pour remplir un moment quelconque. Comment les classer ? Si nous cherchons, nous ne tarderons pas à voir qu'elles tendent toutes, ou à l'activité ou à la passivité, et cette opposition nous paraît la division la plus convenable. Adoptant une terminologie peut-être un peu spéciale, nous appellerons *piété téléologique* celle dans laquelle les états passifs n'influent sur le sentiment de dépendance qu'en se rapportant à l'activité : le but moral est ici le trait dominant, et tout y converge ; — et nous appellerons *piété esthétique* celle dans laquelle les états actifs eux-mêmes ne semblent que des effets produits par l'ensemble des choses sur le sujet. Voilà, dès lors, deux tendances profondément divergentes, puisque l'une est le contraire de l'autre ; il ne nous reste qu'à nous demander laquelle présente chacune de nos religions.

En dehors des croyances monothéistes, le paganisme grec est l'expression la plus vraie de la piété esthétique, parce que le but moral n'y tient point de place. Le christianisme forme précisément l'antipode : chez lui, tout est téléologique, car tout aboutit au royaume de Dieu. Ces deux exemples sont complets chacun dans son genre. Dans le judaïsme, le caractère téléologique est aussi fortement empreint, quoique d'une manière moins parfaite que dans le christianisme : les châtimens et les récompenses y dominant trop encore. L'islamisme, au contraire, est, malgré son monothéisme, fortement accusé, dominé par le fatalisme, et se range, par conséquent, tout à fait dans la catégorie de la piété esthétique. — Notre tâche

est déjà précisée, et ce que nous donnerons comme l'essence du christianisme ne devra, dès lors, pas plus s'écarter du caractère téléologique que du caractère monothéiste.

§ 10. Pour déterminer l'esprit d'une religion ¹, il faut considérer deux éléments : a) l'élément extérieur ou l'origine historique : tout s'y rattache dans la suite des temps, et l'on ne peut pas supposer, par exemple, que la foi chrétienne puisse jamais naître entièrement en dehors de cette histoire dont Jésus-Christ est le commencement; de même, pour une croyance quelconque; — b) l'élément intérieur ou le cachet particulier. Les religions ne sont pas séparées seulement par l'espace et par le temps, et quoique celles qui appartiennent au degré supérieur aient un fonds commun, elles ont toujours aussi un caractère spécial. Nous ne nous arrêtons pas au premier point, car il est évident, mais nous avons besoin d'expliquer le second. Nous prétendons, — mais uniquement pour les croyances du degré dont nous parlons, — que le même élément existe dans toutes, mais présenté dans chacune d'une manière différente. L'opinion généralement reçue suppose, au contraire, que le plus grand nombre des points sont communs aux religions d'un même ordre, et que la particularité ne résulte que de quelques détails; ainsi le judaïsme, le christianisme et l'islamisme croient en un seul Dieu; mais le premier ajoute l'obéissance à la loi; le second, la foi en Christ, et le troisième la foi au prophète. Nous ne pouvons admettre que la foi en Christ soit sans influence sur la conscience de Dieu et, par conséquent, sur toute la vie religieuse; car, dans ce cas, Christ serait ou en dehors ou un seul point de la sphère de la piété : dans la première alternative, nous n'aurions pas affaire avec lui, et dans la seconde, il ne pourrait plus être question d'une foi en lui. On ne réussit pas davantage en restreignant l'action de Christ à quelques moments seulement de la religion; car c'est avancer que cette action s'exerce moins sur la conscience de Dieu que sur la partie sensible de la conscience individuelle, ce qui n'est jamais une base suffisante pour une croyance quelconque. Le véritable rapport est donc formulé dans notre assertion. Elle s'oppose autant à ceux qui soutiendraient que tout est identique dans les religions dont il s'agit, qu'à ceux qui donneraient à l'une des éléments que les autres ne posséderaient nullement. Une simple analogie éclaire peut-être et confirme l'idée que nous venons d'émettre, les hommes ont les mêmes dons, mais tous différents, et les espèces d'un même genre sont semblables, quoique distinctes.

Remarque. Ce que nous avons exposé nous permet de fixer le sens de quelques expressions employées souvent d'une manière erronée : a) Religion *naturelle* et religion *positive*². Elles peuvent correspondre exacte-

¹ V. *Red. über d. Relig.*, p. 37, 6, 59.

² V. § 6, Remarque.

ment au droit naturel et au droit positif : celui-ci est la base d'une société civile, celui-là n'existe nulle part ; il n'est que le fonds commun qui se retrouve dans toutes les législations de tous les temps. La religion naturelle n'a, de même, jamais formé la base d'une société religieuse quelconque, mais elle est plutôt l'ensemble des doctrines qui ont été professées dans toutes ces sociétés, en sorte qu'elle est plus un certain système de vérités qu'une religion proprement dite. La religion positive est, au contraire, celle d'une Eglise particulière : elle est la réunion de tous les moments de la piété de cette Eglise, mais en tant qu'ils dépendent du fait même qui lui a donné naissance. *b) Révélation.* Le sens du mot est difficile à définir. Tous s'accorderont à reconnaître, d'abord, qu'il n'indique ni ce qui est enseigné par l'expérience, ni ce qui est découvert par la réflexion, mais qu'il suppose toujours une communication de Dieu à l'homme. Les religions de la Grèce, de l'Inde, de l'Egypte, lui donnent cette signification et l'appliquent à leurs mystères. Il est même souvent employé en parlant du commencement de la société civile. Dès lors, nous pourrions dire que cette expression désigne le fait qui est l'origine d'une société religieuse, qui détermine le caractère et ne peut être lui-même produit ou expliqué par la succession des événements qui l'ont précédé.

Il est, d'ailleurs, évident qu'une cause divine a agi et qu'elle s'est proposé le bien de l'humanité. Mais ce que nous repoussons, c'est que cette action se soit exercée sur l'homme comme être pensant, car la révélation devient alors essentiellement une doctrine, et cela n'est conforme ni à l'idée générale qu'emporte ce mot, ni à l'emploi spécial qu'en fait le christianisme. Pour nous, ce fait originel est avant tout l'apparition d'un individu qui, par son existence unique, a exercé une influence sur l'existence personnelle de ceux qui vécurent avec lui ; la doctrine n'est point ici exclue mais elle y est plutôt renfermée. — Le critère que nous venons de donner est très important, car c'est le seul moyen de distinguer ce qui est produit par l'enthousiasme, la poésie, de ce qui est produit par voie de révélation. Celle-ci ne porte pas seulement sur un moment isolé, mais elle s'étend sur une existence tout entière et sur tout ce qui en dépend. Les religions polythéistes ont aussi admis cette assertion : elles ont divinisé des vérités, des lieux et, plus encore, la race de leurs prêtres. Il est, du reste, naturel que chacune ait cherché à faire de ce privilège son propre monopole en refusant aux autres tout droit à le revendiquer. Mais aucune ne doit le faire en avançant qu'elle seule renferme la vérité pure et complète et que les autres croyances ne contiennent que l'erreur ; ce serait dire que Dieu a donné à connaître son essence la plus intime et cela n'est pas possible, car nul fait ne la pourrait transmettre, nul homme ne la pourrait saisir et, par conséquent, nulle influence n'en résulterait. Dieu ne se communique à nous qu'en suivant les rapports qu'il a lui-même établis, et les bornes qui sont inséparables de notre nature, ne sauraient être enlevées. On peut, dès lors, admettre qu'il y ait une véri-

table révélation quoiqu'elle soit manifestée d'une manière incomplète et mêlée d'erreur.

III. — ESSENCE DU CHRISTIANISME. COROLLAIRES TIRÉS DE L'APOLOGÉTIQUE.

§ 11. Nous avons établi que le christianisme appartient à la forme monothéiste et à la tendance téléologique de la piété, et si nous cherchons au delà ce qui le caractérise encore, nous le trouvons dans le fait que tout en lui se rapporte à la rédemption accomplie par Jésus de Nazareth. Nous l'affirmons dès l'entrée, dirigé que nous sommes par la règle posée dans la Remarque du § 10. Cependant le christianisme oppose des difficultés spéciales à l'application de ce principe : la multitude des Eglises qui le professent, les variations du même dogme dans chacune selon les temps et les lieux ; les divergences des chrétiens entre eux sur les points qui appartiennent directement ou indirectement à leur foi commune, la nécessité pour celui qui entreprend la tâche d'être déjà dans l'un des partis qui divisent la chrétienté, voilà quelques-uns des obstacles qui contraignent à se contenter, au commencement, de l'assertion la plus restreinte, et c'est dans ce sens que nous avons rédigé notre formule. Tous les chrétiens se prétendent disciples de Jésus-Christ et, par conséquent, reconnaissent la rédemption, quelque variées que soient les manières dont ils l'expliquent. — Mais ce mot, que désigne-t-il plus précisément ? D'abord, le passage d'un état mauvais à un état meilleur, c'est le côté passif de l'œuvre ; ensuite, le secours accordé par un être étranger, c'est le côté actif de l'œuvre. Cet état mauvais consiste en ce que notre conscience supérieure est gênée ou détruite : elle ne sait plus s'allier à notre conscience sensible ; dès lors, la vie religieuse existe peu ou n'existe pas du tout et, l'Être suprême étant absent ou mieux oublié, nous disons qu'il y a impiété, ce qu'il ne faut pas entendre comme s'il y avait impossibilité complète de réveiller la conscience de Dieu. L'Apôtre nous enseigne, au contraire, qu'elle se retrouve encore, même au sein de la corruption¹. Le sentiment de dépendance absolue, — nous pouvons substituer ce terme à celui de conscience de Dieu, puisqu'il est identique, — n'est pas anéanti mais il ne domine pas sans cesse, comme il le doit ; il faut donc le délivrer du joug, lui rendre la liberté et la puissance, le réintroduire et le maintenir dans la vie. C'est la tâche de la rédemption.

Toutes les religions se proposent par leurs sacrifices et leurs purifications une œuvre analogue, mais le christianisme se distingue par deux traits caractéristiques : a) L'incapacité de l'individu et la rédemption n'y sont pas, comme ailleurs, un des éléments religieux, sur le même pied que d'autres, mais bien les éléments religieux essentiels desquels les autres reçoivent leur

¹ Rom. I, 19 et suiv.

caractère proprement chrétien; *b*) la rédemption est complètement accomplie par Jésus de Nazareth. Remarquons bien que ces deux mots, Jésus-Christ et rédemption, sont indissolublement unis et ne doivent jamais être séparés : le chrétien ne connaît ni Jésus-Christ sans la rédemption, ni la rédemption sans Jésus-Christ : l'un appelle toujours l'autre, car le fidèle ne se sent racheté que parce que le fondateur de l'Eglise est le Rédempteur lui-même, et Jésus-Christ n'est le fondateur de l'Eglise que parce que le fidèle se sent racheté par lui. Nous ne voulons pas dire sans doute que Jésus-Christ et la rédemption soient toujours et au même degré dans chaque moment de la piété : ils peuvent exister avec plus ou moins d'énergie, ils peuvent n'être que le but ou le point de départ; mais s'ils étaient entièrement absents, le moment dont il s'agit n'appartiendrait, pour nous, pas plus au christianisme qu'aux autres croyances monothéistes. — Nous pouvons compléter¹ maintenant ce que nous avons dit déjà sur le caractère distinctif de notre foi. Ce n'est que par Jésus-Christ et dans sa religion seulement que la rédemption est devenue le centre de la piété; ces mots laissent apercevoir toute l'originalité du christianisme. Les fondateurs des autres religions s'occupent, avant tout, d'organiser une société, d'enseigner une doctrine, d'établir une discipline, et l'œuvre rédemptrice est tout à fait sur le second plan; mais dans le christianisme, la rédemption est avant tout, et société, doctrine, discipline, n'existent que par elle et pour elle. Les fondateurs des autres religions auraient pu être différents : on eût trouvé quelqu'un pour faire l'œuvre de Moïse ou de Mahomet, mais il n'appartenait qu'à Jésus-Christ d'être le rédempteur de tous, car seul il n'avait pas besoin d'être racheté et seul, au contraire, il possédait, dès sa naissance, le pouvoir de racheter l'humanité. Tout essai de diminuer cette dignité spéciale de Jésus-Christ ou d'amoindrir son œuvre spéciale, tout essai même de leur donner, dans l'ensemble du système, une autre place que celle que nous leur avons assignée, revient à enlever au christianisme précisément ce qui en forme le trait saillant.

Le développement de ce que nous venons d'indiquer servirait à déterminer le caractère ou la position de la religion que nous professons, mais n'en deviendrait jamais une preuve. Un homme qui ne serait pas croyant pourrait bien être persuadé que ce que nous avons dit est l'esprit même du christianisme, sans être nullement forcé de le reconnaître comme une vérité et, par conséquent, de s'y soumettre. De tels arguments ne se rapportent plutôt qu'à la dogmatique : ils séparent ce qui lui appartient de ce qui ne lui appartient pas, ce qui est plus important de ce qui l'est moins, mais, ainsi que cette science, ils n'ont de valeur que pour les chrétiens, et pour eux seulement. Bien loin qu'ils parviennent à prouver leur foi, il faut au contraire être déjà convaincu de celle-ci pour les découvrir, en comprendre le sens et la portée.

¹ Parag. 10.

§ 12. Le christianisme avait été, dès longtemps, préparé. Sans doute il se rattache plus directement au judaïsme qu'au paganisme, mais cependant, à bien des égards, les rapports de ces deux religions à la nôtre sont complètement semblables. Jésus-Christ naît dans le peuple juif, voilà bien un privilège unique, mais remarquons néanmoins que Moïse et les prophètes ne régnaient plus seuls à cette époque, et que bien des éléments étrangers s'étaient introduits dans les croyances nationales pendant et après la captivité. D'autre part, le paganisme grec et latin arrivait au monothéisme et à une attente messianique générale. La différence est ainsi bien moins importante qu'elle ne le paraît au premier coup d'œil, et cela est si vrai que le nombre des païens convertis fut plus grand que celui des Juifs et que, pour ces derniers, il aurait été moindre encore si leur religion n'eût subi aucune influence du dehors. — Dès lors, imitant l'Apôtre¹, nous regarderons les uns et les autres comme également éloignés de Dieu, comme ayant également besoin de Jésus-Christ, et Jésus-Christ lui-même comme prenant, à leur égard, la même position et le même rôle. Il était aussi nécessaire qu'une vie décidément nouvelle commençât avec lui qu'il était impossible que le judaïsme, dans sa pureté primitive, produisît par un développement naturel, le christianisme que nous connaissons. — Pour respecter ce principe, on devra surtout prendre dans l'Ancien Testament ce qui est prophétisé de la nouvelle alliance et laisser ce qui a spécialement le cachet juif², comme on devra, à l'exemple des apologistes des premiers siècles³, signaler les traces qui nous montrent que l'antiquité profane pressentait une révélation et se tournait déjà vers elle.

§ 13. Tout le christianisme se concentre en Jésus-Christ rédempteur, et son apparition sur la terre est une révélation divine. Elle est, dans le sens le plus strict du mot, un commencement, c'est-à-dire qu'elle peut avoir été préparée, déterminée, mais non vraiment créée par les temps qui la précédèrent : ils l'introduisent, mais ne la produisent pas⁴. A cet égard, cette révélation est surnaturelle, et, à un autre cependant, nous ajoutons qu'elle est naturelle, car la personne qui nous l'a rapportée n'aurait pu être telle sans les générations qui vécurent avant elle : il y a des lois réelles quoique mystérieuses, qui résument le développement de plusieurs siècles dans quelques êtres supérieurs, afin de hâter, par eux, la marche du progrès. Cela est particulièrement vrai des fondateurs de religions et, pour exprimer leur destinée en un mot, on peut les appeler

¹ Rom. II, 11, 12; III, 21-24. 2 Cor. V, 16, 17. Ephés. II, 13-18.

² Jérémie XXXI, 31-34.

³ Εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος Ἑλλήσι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας; ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλησις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν. (Clem., Strom., VI, p. 823. P.)

⁴ Parag. 10, Remarque.

des révélateurs ; mais Jésus-Christ l'est toujours d'une manière toute particulière : pour d'autres , leur œuvre finit avec certains temps et certains lieux , tandis que pour lui , elle s'étend sur tous les temps et sur tous les lieux , elle pénètre graduellement l'humanité entière et acquiert ainsi une valeur qui n'appartient qu'à elle. Jésus-Christ est séparé de tous par un abîme et , néanmoins , sa personne est encore naturelle. Car il a été vraiment homme et , par conséquent , notre nature doit être capable de recevoir le divin comme Christ l'a reçu. En outre , si cette union s'est opérée en lui et non pas dans un autre ; s'il a été , lui et non pas un autre , le triomphe de la vie spirituelle , c'est que la destinée primitive et l'histoire antérieure de l'humanité l'exigeaient¹. Nous ne pourrions jamais en dire clairement le pourquoi , mais nous savons qu'il n'y a pas de caprice en Dieu. — Ce que nous affirmons des rapports du christianisme avec la nature , est également juste de ses rapports avec la raison. En un sens , il la dépasse et ne saurait être produit par elle. Ce qui , en Jésus-Christ , constitue le Rédempteur n'est pas un résultat de la raison humaine , puisque celle-ci eût pu dès lors le réaliser aussi bien chez d'autres et les élever au même rang que le Fils de Dieu. Les rachetés aussi sentent en eux des dispositions qui leur ont été communiquées par leur Sauveur et que la raison seule n'eût jamais fait naître ; mais si elle n'est pas la cause , elle est toujours une condition , et chez un être qui en serait complètement privé , ces mêmes dispositions ne se seraient point montrées. Il y a donc un élément supérieur à la raison en Jésus-Christ et chez les disciples , c'est-à-dire dans le christianisme tout entier ; le nier , c'est en faire une œuvre d'homme et contredire l'expérience intérieure de chaque fidèle. Mais quelque vrai que cela soit , ce n'est qu'une partie de la vérité , et , pour ne pas tomber dans un exclusivisme contradictoire , il faut ajouter que , dans un autre sens , le christianisme est rationnel. Car le but le plus élevé que se propose la rédemption est toujours un état qui non-seulement reconnaît complètement la raison , ne lui porte nullement atteinte , mais encore dans lequel on ne peut pas distinguer partout ce qu'opère l'Esprit de Dieu et ce qu'opère l'esprit de l'homme : ils se mélangent intimement dans le même individu ; ce que l'un repousse l'autre l'écarte ; ce que l'un apporte l'autre l'admet , et le premier enseigne , en quelque sorte , au second à devenir ce qu'il est. Ces assertions s'appliquent au Rédempteur comme aux rachetés. Nous résumerons ce paragraphe en disant que la révélation divine qui est en Jésus-Christ est surnaturelle tout en étant naturelle , est supérieure à la raison tout en étant rationnelle.

Remarque. Le centre de la question que nous avons traitée se place pour nous dans la personne de Christ et dans ses rapports avec les rachetés. Nous n'admettons pas qu'il y ait quelque chose de surnaturel ni

¹ Gal. IV, 4.

de supérieur à la raison qui ne se rattache à ce point et qui n'y trouve son origine. S'agit-il par exemple des enseignements du christianisme? Tout dogme n'est que l'expression d'un état de la conscience chrétienne et, dans ce sens, tout dogme est supérieur à la raison. Car la conscience chrétienne ne peut pas avoir été produite par nous-mêmes : elle n'existerait pas sans un fait, et il faut que ce fait nous ait été transmis, sans une appropriation personnelle d'une chose qui nous était d'abord étrangère. Dès lors la conscience chrétienne est autant en dehors des limites de la puissance de notre raison que la nature entière et que tout ce qui est du domaine de l'expérience. Pour le dire en passant, ceci nous indique ce que nous devons penser des systèmes qui voient dans le christianisme, une partie rationnelle et une partie supérieure à la raison, une théologie naturelle et une théologie positive : ils réussissent peut-être à ajouter l'une à l'autre, mais ne savent pas composer un tout vraiment organique. La vérité est plutôt dans notre thèse, et, pour achever de la démontrer, il suffit de remarquer qu'on ne parvient pas à faire de tout homme un chrétien malgré l'instruction et les preuves, que la méthode scientifique est impuissante sans l'expérience intérieure, c'est-à-dire sans un élément qu'elle ne crée pas. Mais, dans un autre sens, tout dogme est rationnel. Car il est soumis, et dans sa formation et dans son enchaînement, à toutes les lois qui régissent la pensée : plus elles sont fidèlement observées, plus le dogme devient complet pour nous, et facile à saisir, même pour ceux qui le repoussent. — Nous maintenons nos deux affirmations et nous ne pensons pas que l'on puisse avec justesse contester ni l'une ni l'autre. Si l'on avance quelquefois qu'il n'est pas possible de présenter conformément à la raison ce qui la dépasse, ce n'est là pour nous qu'un prétexte qui masque l'imperfection de l'essai entrepris, comme la prétention opposée de fonder tout sur la raison prouve que l'expérience individuelle, base de la foi, a fait défaut.

Les idées que nous venons de développer ont au fond le même sens que cette formule souvent répétée : le christianisme est supérieur, mais non contraire à la raison.

(Suite.)

D. Tissot.

RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS

A L'OCCASION DE L'ARTICLE SUR L'INSPIRATION DES ÉCRITURES

L'étude sur l'inspiration des Ecritures insérée dans le numéro de novembre du *Supplément théologique* devait naturellement provoquer un débat contradictoire. Les objections, du moins sous la forme d'une réfutation écrite, ne me sont venues en France que du côté de la gauche. C'est donc seulement à cette école théologique que j'ai à répondre aujourd'hui. Il m'est bien venu de l'autre côté du détroit une attaque en règle, mais elle est si inintelligente, animée d'un si vif désir de ne pas me comprendre et de défigurer mes opinions jusqu'à la calomnie, elle unit si bien l'art perfide des citations tronquées à la plus flagrante ignorance de la situation théologique du continent, que je ne veux pas la relever ici. Seulement, comme les incorrigibles rédacteurs du *Record* qui écrivent ces factums de concert avec leurs inspirateurs anonymes du continent, ont trouvé bon de s'attaquer à toute l'école de Vinet, de diffamer les tendances de notre illustre maître et de promener leur insolence au travers de notre théologie française en jugeant quelques-uns de mes plus chers amis comme ils me jugent moi-même, j'ai cru devoir écrire pour l'Angleterre une courte réponse. Le meilleur châtiment de la prose du trop fameux journal serait une traduction fidèle de son appréciation de Vinet. Seulement ce serait châtier du même coup nos lecteurs. Laissons donc à son néant cette polémique violente, souhaitant seulement que l'Angleterre évangélique, dont une fraction importante la repousse déjà, la frappe d'un de ces verdicts qui sont des sentences sans appel.

M. Etienne Coquerel a consacré à mon étude sur l'inspiration un article étendu dans le dernier numéro de la *Revue de théologie*. Ecrit avec une mesure parfaite, il me place sur le terrain d'une discussion sérieuse et loyale. Je désire y répondre en peu de mots, mais sur le même ton. La conclusion de l'honorable écrivain est que j'aboutis à une inconséquence flagrante, qui dénote la stérilité complète de ma tendance à laquelle il donne le nom de *théologie du juste milieu*. Je reviendrai à cette désignation. L'inconséquence de mon point de vue, d'après M. Etienne Coquerel, tient à ce que, rejetant la théopneustie, je conserve néanmoins à l'Ecriture une autorité souveraine sur la conscience. Lui aussi me pose le fameux dilemme avec lequel on a tant de fois étranglé les questions : Tout ou rien ! Je pourrais, avec un droit égal, le retourner contre lui, car il admet encore comme moi quelques-unes de ces irréductibles dualités qui mettent en conflit deux de nos facultés. Vous me reprochez, lui dirai-je, de

subordonner la conscience à l'Écriture, c'est-à-dire à la révélation dont elle est le document. Mon inconséquence est-elle beaucoup plus sensible que celle du spiritualiste qui, pour croire à la liberté, à l'obligation morale, au Dieu personnel, subordonne sa raison dialectique, laquelle conclut au fatalisme panthéiste, à sa conscience et à son imprescriptible révélation? C'est le cas de M. Coquerel. Lui aussi a son cercle vicieux, lui aussi a son autorité qui s'affirme, s'impose et demande qu'on l'accepte par cette seule raison qu'elle se déclare elle-même et se montre réelle et légitime. Il ne suffit donc pas d'être inconséquent pour être voué à une irrémédiable stérilité; car il est certain que quiconque admet autre chose dans le monde de la vérité que la dialectique pure, quiconque admet les intuitions du cœur, les faits moraux, rencontre d'irréductibles dualités dont l'une doit fléchir devant l'autre. Ce cercle vicieux, ce n'est pas seulement le christianisme, c'est encore le spiritualisme et tout simplement la morale.

Veux-je dire par là que toute contradiction est ainsi d'avance autorisée et sanctionnée? Non; mais je veux dire simplement que l'on n'a pas le droit de triompher si vite dans l'ordre moral et religieux quand on a constaté une apparente inconséquence dans une théorie, car cette inconséquence peut provenir de ce qu'il a été tenu compte, non pas d'un seul élément de la question au détriment des autres, mais de tous les éléments. C'est ainsi que ma théorie de l'inspiration serait plus une, j'en conviens de grand cœur, si je supprimais l'élément humain avec la théopneustie ou l'élément divin avec tous les rationalismes. Mais j'ai constaté l'un et l'autre; j'ai reconnu l'élément humain dans tout ce qui ne porte pas le sceau de la perfection et de l'absolu, et c'est pour cela que, prenant mon critère dans l'Écriture elle-même, je me crois autorisé à signaler les imperfections de la forme, le caractère incomplet de telle portion isolée du livre qui ne reçoit sa signification vraie que de sa comparaison avec l'ensemble. Mais sous cette forme humaine, j'ai senti et d'autant plus vivement — que l'expression de la vérité est bien humaine libre, spontanée — j'ai senti, dis-je, j'ai reconnu le divin, j'ai entendu la voix de Dieu, j'ai appris ce qu'il a fait pour me sauver et ce qu'il veut de moi. Là j'ai trouvé un élément d'autorité devant lequel je m'incline. Où est l'inconséquence? Serait-ce qu'après avoir admis que la conscience avait un premier jugement à porter sur l'Écriture pour y adhérer, j'ai déclaré qu'une fois qu'elle y a adhéré, elle doit se soumettre à « l'enseignement définitif » du christianisme biblique, apostolique? Mais si l'on m'accorde que Dieu est pourtant plus grand que la conscience, bien que celle-ci soit essentiellement divine, on m'accordera aussi que, tout en étant capable de discerner le divin et pouvant seule le reconnaître, elle ne le possède pas tout entier d'emblée, et qu'elle ne doit pas mesurer ce qu'elle en peut recevoir à ce qu'elle en possède actuellement, qu'en d'autres termes, comme je l'ai dit, après M. Charles Secrétan, la conscience *est satisfaite par ce qui la surpasse*. D'où il résulte qu'il peut arriver que, satisfaite dans son fond in-

time, elle soit actuellement dépassée par la révélation du divin, et que son premier devoir n'est pas de rapetisser le divin à sa taille, mais de s'élever, de tendre jusqu'à lui, ce qui veut dire de se soumettre. M. E. Coquerel dit qu'il y a contradiction flagrante entre les deux mots : *soumission* et *conscience*. J'avoue que cette contradiction m'échappe; il y a contradiction entre une soumission aveugle et la conscience; il n'en est plus de même quand il s'agit d'une soumission consentie, volontaire, fondée sur un premier et puissant motif de confiance. Il me semble que le dissentiment sur ce point entre M. E. Coquerel et moi tient à une divergence de vues plus profonde concernant la notion même de révélation. Pour lui la révélation, si je ne m'abuse, est uniquement la pleine manifestation de ce qui est renfermé déjà dans la conscience; l'Évangile évoque de son fond intime les vérités qui y dormaient ou y sommeillaient en les mettant en pleine lumière. La conscience n'est pas seulement la grande faculté réceptive de la vérité religieuse; elle en est la source même. Dans une telle hypothèse, il n'est pas possible qu'elle prenne vis-à-vis de la révélation une attitude de soumission ni qu'elle admette la possibilité d'être surpassée tout en étant satisfaite. Mais mon honorable contradicteur oublie que, partant d'une prémisse différente de la sienne, je puis sans inconséquence aboutir à d'autres résultats. Selon moi, la créature humaine est déchue; elle a besoin d'une rédemption; elle peut pressentir, désirer, discerner cette rédemption, quand elle aura été accomplie, et le rôle de la conscience est grand à cet égard, mais seulement pour reconnaître l'œuvre divine qui répond à ses aspirations. Il est évident qu'elle ne saurait tirer de son fond la révélation qui la sauve, que celle-ci vient de plus haut, qu'elle lui donne ce qu'elle n'a pas, et qu'en conséquence elle la dépasse. D'où il résulte qu'au nom même de ce sens du divin qui est en elle, elle se soumet à Celui dans lequel la plénitude de la divinité a corporellement habité, et s'il se trouve un témoignage compétent qui conserve à toutes les générations humaines le souvenir vivant du Rédempteur, et qui porte le sceau irrécusable du divin, elle ne se croira pas placée au-dessus de ce témoignage, mais elle s'inclinera devant lui, c'est-à-dire devant Celui qui lui est présenté dans ce livre, et qu'elle appelle : *Mon Seigneur et mon Dieu*. M. E. Coquerel a constamment oublié, en me répondant, que la révélation pour moi est un fait et une personne avant d'être un dogme, et que, par conséquent, je ne cherche pas dans la Bible un formulaire divin, une dogmatique toute rédigée, un code, mais un témoignage, et un témoignage d'autant plus digne de confiance qu'il est plus vivant et plus spontané. Je remonte ainsi du livre au fait, c'est-à-dire à l'objet même de ma foi, qui n'est pas simplement ma subjectivité élevée à la plus haute puissance, mais bien un don de Dieu, répondant, il est vrai, à ma conscience, mais la dépassant infiniment par la raison qu'il vient de plus haut.

Tout en revient donc à la discussion des titres de ce témoignage. Là

encore je cherche en vain en quoi j'ai manqué à mes propres principes. Une fois qu'il ne s'agit plus d'un formulaire, d'un code, qu'importent les imperfections de détail que je constate loyalement? Elles ne font que me démontrer le caractère vivant du témoignage, et si au travers de ces divergences secondaires, je trouve un fond résistant d'unité qui me donne une idée très nette, très positive du Christ, n'ai-je pas trouvé le roc sur lequel je puis bâtir, la réalité foncière sur laquelle je puis m'appuyer, l'objet de ma foi que je puis saisir? M. E. Coquerel nie que cette unanimité existe; il affirme qu'il y a contradiction absolue entre saint Jacques et saint Paul, entre les synoptiques et le quatrième évangile. Il voit dans les Actes des Apôtres un écrit de compromis où deux partis se réconcilient, en atténuant chacun sa pensée. Il révoque en doute l'authenticité de la plupart des écrits du Nouveau Testament. En un mot, il accepte les résultats de l'école de Tubingen. Mais il est trop au courant de l'état de la théologie pour ne pas savoir que c'est tout un grand procès, et qu'il n'a pas le droit de nous donner de ce côté du Rhin, comme des axiomes sans appel, des hypothèses scientifiques très récentes et très contestées. Il triomphe donc à bon marché, avant que la discussion sur tous ces points ait été vidée entre nous, car je crois pouvoir établir précisément le contraire de ce qu'il avance. N'eussé-je que le quatrième évangile, dont il ne parle pas, j'aurais ce témoignage immédiat, sincère, inspiré au sens vivant que je cherche, et en le comparant aux épîtres de Paul dont l'authenticité n'a jamais été révoquée, et qui sont bien l'écho d'une tradition primitive, je trouverai ce fond commun du témoignage primitif et avec lui l'élément d'autorité que je cherche. Mais je n'en suis pas réduit à deux apôtres; le Nouveau Testament est pour moi, dans son ensemble, l'expression vivante de l'Eglise apostolique. M. E. Coquerel me dira que je n'ai pas prouvé mon assertion; mais il n'a pas prouvé davantage la sienne, et il conclut trop tôt qu'il n'est pas possible de trouver dans le Nouveau Testament une autorité véritable. J'ai appelé *enseignement définitif* de l'Ecriture cette divine objectivité, si je puis ainsi dire, qui résulte du témoignage de tous les écrits vraiment canoniques du Nouveau Testament. Elle n'est ni dans un texte, ni dans une page; elle se dégage du livre entier, et si elle me présente dans sa richesse plus d'un élément que je ne puis encore comprendre, et dont j'ai peine à saisir le rapport avec d'autres éléments, je me garde tout autant de le grandir en l'isolant que de le sacrifier en le supprimant. J'admettrai que je n'ai pas encore atteint la stature parfaite du nouvel homme au point de vue de l'intelligence comme à celui de la sainteté, et je m'efforcerai d'atteindre au but encore éloigné pour moi, ce qui est plus courageux que de renoncer à la recherche en proclamant que rien de ce qui me surpasse ne saurait exister. M. E. Coquerel me reproche beaucoup d'avoir appliqué à l'ensemble de l'Ecriture le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Je n'ai point dit qu'il portât également sur toutes ses parties

ni qu'il pût être invoqué en faveur des imperfections de la forme. J'ai dit précisément le contraire ; mais ce que j'ai affirmé et affirme encore, c'est que, sans faire aucun sacrifice à la funeste méthode du raisonnement *à priori*, je sens dans la Bible une puissance du Saint-Esprit que je ne saurais comparer à aucune des émotions religieuses que d'autres écrits me font éprouver, une puissance telle qu'elle ne pouvait appartenir qu'à une époque vraiment créatrice, et cette puissance, qui me courbe ou me relève, et avec moi l'Eglise de tous les temps et de tous les lieux, je l'appelle à bon droit l'inspiration, l'inspiration par excellence, comme la Bible est le *Livre*, le livre qui occupe dans les littératures la place que le Christ occupe parmi les hommes.

Un mot encore, avant de finir, sur les classifications théologiques de notre honorable contradicteur. Il désigne la tendance à laquelle je me rattache avec de nombreux amis, sous ce nom assez discrédité en France, *la théologie du juste milieu*. Cette désignation donnerait à penser que la droite et la gauche s'étant constituées, un troisième parti a surgi soudain, se plaçant à égale distance des deux extrêmes et vivant de compromis. Nous représenterions dans la théologie contemporaine ce prétendu parti des *moyenneurs* au second siècle qu'a inventé l'école de Tubingen, et dont, à l'en croire, le livre des Actes serait le drapeau équivoque. Nos honorables contradicteurs font de la légende au dix-neuvième siècle comme au deuxième. Je proteste énergiquement contre le rôle qu'on nous attribue. Il est certain d'abord que la théologie évangélique libérale existait avant les débats actuels ; elle était florissante en Allemagne, et Vinet l'avait représentée en France avec une distinction intellectuelle et morale hors ligne. Nous croyons encore aujourd'hui ce que nous croyions il y a seize ans au début de la carrière. Profondément attachés à l'Evangile éternel, au christianisme de tous les temps, né du miracle et en vivant, liés à lui non pas seulement par la pensée, mais par le fond du cœur, par ce qu'il y a de plus intime dans la vie religieuse, nous n'avons pas cessé de croire à la nécessité pour chaque temps de remonter à la source, de se faire sa propre théologie, de résoudre à son tour les questions posées devant lui et de tirer du trésor du père de famille les choses nouvelles après les choses anciennes. Nous avons la conviction que ce travail, incessamment réformateur, est plus nécessaire aujourd'hui encore qu'il y a vingt ans, et que la rénovation de la théologie évangélique est en très bonne voie. Une crise violente est survenue ; le vieux supranaturalisme rationaliste, qui ne comptait plus dans le monde de la pensée, s'est ranimé au contact d'une spéculation plus hardie, laquelle, dans une de ses tendances, a promptement abouti au scepticisme le plus effréné. La gauche s'est constituée ; de quel droit nous accuserait-elle d'avoir pris une position intermédiaire, alors que nous avons simplement gardé notre première position et que nous n'avons cru nécessaire ni de reculer dans un mouvement d'effroi, qui de notre part eût été une lâcheté, ni de renoncer aux

croyances inhérentes à notre vie religieuse. J'avoue que je n'ai pas vu dans l'article de M. E. Coquerel un motif nouveau pour me joindre à la gauche. D'abord, qu'est-ce que la gauche? Où commence-t-elle? où finit-elle? Comprend-elle ceux qui nient le caractère surnaturel de la religion et ceux qui écartent la sainteté parfaite du Christ? Je dois le croire, puisque le journal que rédige M. E. Coquerel réclame la liberté de toutes les opinions dans l'Eglise. La gauche, c'est donc au moins le parti de ceux qui patronnent toutes les négations, et très spécialement la fraction qui a pris à tâche de supprimer le surnaturel. En vain on me reproche la stérilité complète de ma tendance, dans une sentence brève et tranchante plus vite lancée que prouvée, en vain on me vante la fécondité de la gauche. Cette fécondité ne me tente point. Et pourtant elle est grande, il faut en convenir; un jour, c'est la divinité du Christ qui est traitée de vaine idolâtrie; le lendemain, c'est la chute qui n'est plus qu'un mythe, l'homme étant un animal parvenu, descendu de l'arbre primitif où ce sublime orang avait cherché son premier abri, et s'élevant peu à peu aux grandes notions morales et religieuses. De même que le sauvage primitif a atteint le rang d'homme civilisé, de même, par une évolution naturelle, l'humanité a atteint son point culminant dans le Christ, ce qui n'empêche pas que quelques voix ne lui reprochent de vaines illusions et ne signalent dans sa vie des erreurs et des fautes. La résurrection est un mythe, l'ascension une fable, la rédemption un sermon de morale avec une croix pour tribune; la justification par la foi n'est plus que le salut par l'amélioration, et le Dieu saint et miséricordieux devient la divinité paternelle qui ne sait ni punir ni aimer vraiment, et qui ressemble à s'y méprendre au Dieu des bonnes gens. Je suis loin d'affirmer que toute la gauche professe de pareilles idées; mais il est incontestable qu'elles y sont exposées et patronnées. Je reconnais qu'elle est féconde, très féconde. Mais quelle fécondité, grand Dieu! C'est celle de Saturne, qui ne produit que pour détruire. Je n'hésite pas à le dire, il y a une partie de la gauche qui est en train de détruire le christianisme, et de le faire pacifiquement au sein de l'Eglise, et l'autre fraction, mettant par-dessus tout la liberté indéfinie de la pensée, loin de protester, approuve, ou du moins se tait. Il y a là un lamentable malentendu auquel se laissent prendre des esprits généreux que trompe un mensonge de liberté. J'aime mieux notre stérilité que cette fécondité-là! Plus tard, peut-être, on reconnaîtra que ceux qui ont poursuivi avec persévérance la reconstruction de notre théologie sur la pierre de l'angle, sur le roc éternel de la foi universelle, ont contribué efficacement au salut de l'Eglise dans ces jours de crise, et pour travailler à une telle tâche, il vaut la peine d'être l'objet de l'ironie pitié des uns et de l'aveugle indignation des autres.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

Pour la Rédaction générale. E. DE PRESSENSÉ, Dr. Th

BULLETIN THÉOLOGIQUE

LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

LA TRINITÉ ET LES PÈRES DE L'ÉGLISE DES PREMIERS SIÈCLES.

SECOND ARTICLE.

Dans un premier article sur ce sujet¹, nous avons passé en revue les diverses opinions des Pères de l'Eglise des premiers siècles, transcrivant avec soin les textes, intercalant les renseignements historiques propres à les éclaircir, mais nous interdisant généralement les réflexions critiques, afin de laisser parler les faits et de ne pas anticiper sur les corollaires dogmatiques que nous désirions déduire de notre étude. Il est temps que nous abordions ceux-ci, car nous ne saurions concevoir l'histoire séparée de ses enseignements.

Nous examinerons d'abord les divers termes théologiques employés par les Pères, et quand nous serons fixé sur leur valeur, il nous sera plus facile de formuler nous-même les grandes vérités scripturaires qui émurent si vivement l'Eglise pendant près d'un siècle.

I.

Les lecteurs de la première partie de notre travail auront sans doute remarqué l'usage fréquent que font les Pères de l'Eglise des termes d'*émanation*, *génération*, *procession*, de *même substance* (ἐκκοιότης), de *substance semblable* (ὁμοιότης), *personne*, *verbe*, *trinité*, etc. Il s'agit de savoir ce que nous devons penser de ces diverses expressions et de l'usage qui en a été fait.

Pour ce qui est, en premier lieu, du terme d'*émanation*, employé par plusieurs Pères de la première période, en parlant des rapports du Père et du Fils, il est évidemment impropre, car une substance ne peut émaner d'une autre substance que si elle en fait partie, et lorsqu'elle s'en dé-

¹ Voy. le *Supplément théologique* du mois d'août 1862.

tache, la substance qui produit en est diminuée d'autant. Il faudrait donc que la substance du Père subît une diminution par l'effet de l'émanation du Fils. Ce terme, du reste, rappelle les erreurs des gnostiques qui, voulant expliquer les rapports de la Divinité avec la matière, imaginèrent une multitude d'êtres intermédiaires ou *éons*, parmi lesquels ils assignèrent à Christ la première place. — Que plusieurs Pères de l'Eglise se soient servis de cette expression pour expliquer les relations mystérieuses que Jésus-Christ soutient avec son Père, seulement parce que le langage humain ne leur en fournissait pas d'autre, c'est incontestable, mais que d'autres soient plus ou moins tombés à leur insu dans les erreurs des gnostiques, c'est non moins évident. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur la citation de *Tertullien*, rapportée au § III. (1^{er} art.)

La *génération*, pour les Pères, et surtout pour Origène qui en a consacré théologiquement l'usage, est cet acte éternel par lequel le Père produit le Verbe ou le Fils, et en vertu duquel le Fils est coéternel et consubstantiel au Père. Les théologiens des premiers siècles furent conduits à adopter ce terme, parce qu'il était déjà employé par l'Ecriture. Sans parler des passages où Dieu dit qu'il a *engendré son Fils*, l'expression de *μονογενής* (fils unique), appliquée souvent à Christ et qui signifie proprement *engendré seul de son espèce*, suffirait à elle seule pour expliquer leur choix. Quand on leur demandait comment avait pu s'opérer cette génération éternelle, ils disaient : « Si quelqu'un nous demande comment le Fils est né du Père, nous lui répondons que cette naissance, génération ou production (*γέννησις*), ou prolotion, ou émanation (*πρὸς ὅλην*), ou tout autre terme dont on voudra se servir, n'est connu de personne... Personne ne la connaît que le Père seul qui a engendré, et le Fils qui est né de lui. Quiconque ose entreprendre de la concevoir ou de l'expliquer ne s'entend pas lui-même, en voulant dévoiler un mystère ineffable. Nous produisons une *parole*, un Verbe, par la pensée et le sentiment, tout le monde le comprend ; mais il est absurde d'appliquer cet exemple au Verbe unique de Dieu, comme font quelques-uns, qui semblent avoir présidé à sa naissance » (Irénée, *Contr. Hær.*, lib. II, cap. xxviii, n° 6).

Si le Fils est engendré, né (*γενεσις*) du Père, le Saint-Esprit *procède* (*ἐκπορεύεται*, Jean XV, 26) du Père et du Fils. Comment a lieu cette procession? Quelle différence y a-t-il entre elle et la génération? Double mystère devant lequel saint Augustin avoue ingénument que toute sa pénétration échoue (*Contr. Maxim.*, lib. II, cap. xiv, n° 1).

II.

Le mot *ὁμοούσιος* employé par le concile de Nicée pour marquer la communauté de nature du Père et du Fils, signifie proprement *de même essence*. Les nouveaux platoniciens s'étaient déjà servis de ce terme en parlant des esprits. Ils disaient que les esprits étaient consubstantiels à Dieu, c'est-à-

dire de même espèce et de même nature que Dieu. *Clément d'Alexandrie*, en parlant de ceux qui faisaient des âmes une émanation de la Divinité, dit que, dans ce cas, elles seraient une partie de la Divinité et ἐμὸσίου avec elle (*Stromat.*, lib. II, cap. xvi). Le gnostique *Ptolémée* emploie ce terme dans le même sens (*Irénée, Adv. hæc.*, lib. I, cap. v). Mais ce qui est surtout digne de remarque, c'est que cette expression qui à Nicée devint le drapeau des orthodoxes, et a toujours été reçue depuis dans l'Eglise, fut condamnée dans un concile tenu à Antioche en 269, contre Paul de Samosate, qui prétendait que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient indivisibles et ne formaient personnellement qu'un seul Dieu; que le Fils n'avait point de substance par lui-même, mais qu'il existait dans la Divinité, qu'il lui était consubstantiel. *Denys de Rome*, qui avait des opinions très rapprochées de celles qui prévalurent à Nicée, avait aussi employé ce terme dans sa lutte avec Denys d'Alexandrie, mais il ne s'était pas montré disposé à l'accepter, parce que, selon lui, il favorisait la doctrine des monarchiens, qui faisaient disparaître les trois personnes de la Trinité.

Quoi qu'il en soit, les Pères du concile de Nicée adoptèrent cette expression pour marquer l'identité ou l'homogénéité (ἐμὸγενής) de nature du Père et du Fils, n'établissant d'autre différence entre le Père et le Fils que celle-ci : que le premier est in-engendré (ἀγέννητος), tandis que le second est engendré éternellement de l'essence du Père (γεννητὸς τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς).

Mais *Athanase*, et *Augustin* après lui, accentuèrent de plus l'être propre et personnel du Fils ou Verbe, et enseignèrent non-seulement l'identité d'essence, mais encore l'unité numérique du Père et du Fils (ἐνότητι καὶ ταυτότητι τῆς οὐσίας), ce qui constitue avec le Saint-Esprit, non pas tant une triade (τριάδα, *ternionem*) qu'une tri-unité ou trinité (τριάδα ἐν μυστήρι, *tri-unitatem* ou *trinitatem*), composée de trois personnes qui étaient Dieu par elles-mêmes (αὐτοθέους) dans une seule et même essence (ἐμὸσίου), et qui se distinguaient entre elles par leurs caractères hypostatiques particuliers.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer qu'*Athanase* et *Augustin* allèrent bien au delà de l'enseignement de Nicée, que le mot ἐμὸσίου ne peut s'entendre que d'une unité d'espèce ou spécifique, et que c'est seulement en faisant violence à la langue que ces Pères ont pu l'expliquer d'une unité numérique.

Quant au terme d'οὐσία (housie) qui fait le fond du mot composé ἐμὸσίου, il signifie à la fois essence et substance. Mais les Pères grecs s'attachèrent surtout au premier sens. Ils distinguèrent même avec raison entre essence¹ et substance² : ce dernier terme étant plus particulièrement propre à dési-

¹ Essence : ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, ce qui constitue la nature d'une chose. (*Acad.*)

² Substance : être qui subsiste par lui-même, à la différence de l'accident qui ne subsiste qu'étant adhérent à un sujet. (*Acad.*)

gner les hypostases divines (ὑπόστασις). Il n'en fut pas de même chez les Pères latins. *Augustin* dit à ce sujet : « Les Grecs disent : une essence et trois substances, c'est-à-dire une housie et trois hypostases; les Latins : une essence ou substance et trois personnes, parce que dans notre langue on donne habituellement le même sens aux mots essence et substance » (*De Trin.*, lib. V, cap. viii).

Y a-t-il maintenant une différence réelle entre les mots ὑπόστασις et ὁμοούσιος qui divisèrent si fort les esprits au quatrième siècle. Il faut le croire, puisque les semi-ariens ne voulurent jamais accepter le premier terme et que les nicéens ne se contentèrent jamais du second. Cependant il est permis de penser que la différence fut plus dans les idées que dans les mots, car ὅμοιος, tout comme ὁμοῦς, signifie semblable, pareil, égal, le même. La seconde expression comporte toutefois le sens affaibli de conforme, analogue, que ne comporte pas la première, et l'on peut établir jusqu'à un certain point entre ces deux mots la différence qui existe en français entre les adjectifs identique¹ et semblable². Si l'on était disposé à croire que la grande querelle arienne ne fut qu'une dispute de mots, nous répondrions que sous ces mots, en apparence peu différents, se cachait une grande divergence de vues, car pour les Pères de Nicée, Jésus-Christ était véritablement Dieu, tandis que pour les ariens et les semi-ariens il n'était que son image.

On a fait de l'expression grecque ὑπόστασις le mot français *consubstantiel*. Le terme de *coessentiel* eût été de beaucoup plus exact. Le Dictionnaire de l'Académie définit ainsi le premier : « Terme de théologie dont on se sert en parlant des personnes de la Trinité, pour dire qu'elles n'ont qu'une seule et même substance. » Or en rapprochant cette définition de celle que le même dictionnaire donne du mot substance, et qu'on a vue plus haut, on obtient cette formule impossible que les trois personnes de la Trinité sont un seul et même être qui subsiste par lui-même. Que devient la distinction des personnes? Par le mot coessentiel, on obtient au contraire la formule suivante qui est plus conforme à la tradition de Nicée : les trois personnes de la Trinité participent d'une seule et même nature.

III.

Le terme *hypostase* (ὑπόστασις)³, qui est devenu aussi académique, comporte en grec un grand nombre de significations. Les Pères s'arrêtèrent à celle qui est le plus en harmonie avec l'étymologie du mot, qui signifie

¹ *Identique* : ce qui fait qu'une chose est la même qu'une autre, que deux ou plusieurs choses ne sont qu'une ou sont comprises sous une même idée. (*Acad.*)

² *Semblable* : pareil, qui ressemble. (*Acad.*)

³ On trouve aussi, mais moins fréquemment chez les Pères grecs : πρόσωπα, avec le sens de personnes, et ὑποστάμυς, avec celui d'hypostases.

proprement l'action de placer dessous ou ce que l'on place dessous; de là base, fondement, substance. Ce dernier mot qui dérive du latin *substantia* a dans cette langue une étymologie analogue.

Quant au terme de *personne*, dérivé aussi du latin *persona*, et qui a de même passé dans notre langue, il a chez les auteurs classiques les divers sens de marque, figure, personnage, fonction, caractère, personne, homme, et fut employé de préférence par les Pères latins, comme on l'a vu, parce que le mot substance (*substantia*), qui correspondait exactement pour l'étymologie, et en partie pour le sens, au mot grec hypostase, avait à peu près la même signification en latin, et dans le langage usuel, que le mot essence (*essentia*) ou nature, ce qui aurait pu devenir une source de malentendus. Il est bon de faire observer aussi qu'Augustin, surtout préoccupé de mettre en relief l'être propre et distinct du Verbe, en vue de sa trinité numérique ou unité triple, trouvait dans le mot de personne une expression qui répondait mieux à sa manière de voir que le terme plus vague et plus général de substance, qui se dit des choses aussi bien que des personnes. C'est ce qui explique encore pourquoi, héritiers d'Augustin par Calvin, nous employons plus souvent le mot de personne que celui d'hypostase, qui est pourtant consacré par la langue.

Quoi qu'il en soit, Augustin lui-même n'était pas pleinement satisfait de cette expression, comme on peut en juger par la citation suivante de son livre de *la Trinité* (liv. V, chap. ix) : « Nous disons une essence et trois personnes, comme plusieurs Latins très respectables se sont exprimés, ne trouvant point de manière plus propre à énoncer par des paroles ce qu'ils entendaient sans parler. En effet, puisque le Père n'est pas le Fils, que le Fils n'est pas le Père, et que le Saint-Esprit, qui est aussi appelé un don de Dieu, n'est ni le Père ni le Fils, ils sont trois sans doute. C'est pour cela qu'il est dit au pluriel : Mon Père et moi nous sommes une même chose. Mais quand on demande : Que sont ces trois ? le langage humain se trouve bien stérile. On dit cependant trois personnes, non pour dire quelque chose, mais pour ne pas demeurer muet. »

Pour notre propre compte, nous trouvons de même que le terme de personne est loin d'être exact. Il a le double inconvénient d'aller au delà des données de l'Écriture en accentuant trop l'être et le mode d'action distincts du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et de rester en deçà, en ne faisant aucune mention de l'unité supérieure qui les relie. Il pourrait tout au plus convenir à Jésus-Christ qui a paru sur la terre comme un homme, une personne.

A un autre point de vue, ce terme devrait être abandonné. De nos jours où la personnalité de Dieu est si nettement niée, il est nécessaire de la dégager de toute définition malencontreuse. Or, comment concilier sous le simple rapport du langage la personnalité distincte du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avec la personnalité unique de Dieu ? Comment trois personnalités constituent-elles une seule personnalité ?

Enfin les meilleurs théologiens avouent qu'ils ne sont pas fixés sur le sens de ce mot. Le grand Saurin dit à son sujet, avec une ingénuité remarquable : « C'est un terme auquel je n'attache pas des idées bien distinctes, quand je parle de la Divinité qui est un être si élevé au-dessus de moi. Tout ce que je veux dire quand j'avance qu'il y a trois personnes dans la Divinité, c'est que si Dieu est un dans un sens, il est trois dans un autre sens¹. »

IV.

Après les éclaircissements et les critiques qui précèdent, on s'attend à ce que nous disions comment nous concevons nous-même la nature propre du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et les rapports qui les unissent. Nous le ferons sincèrement, sans arrière-pensée, devant Dieu, à qui nous demandons de guider notre plume, et dans le sentiment de notre profonde faiblesse. Un seul désir nous anime, celui de ne rien avancer qui excède les enseignements de l'Écriture et qui ne puisse se prouver par elle, car nous l'acceptons pleinement comme la règle suprême de la foi.

Nous déclarons dès l'entrée que nous admettons entièrement, d'un côté, l'unité de Dieu, de l'autre, la divinité métaphysique du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Nous croyons qu'une même nature ou essence leur est commune, que le Fils a été engendré éternellement du Père, que le Saint-Esprit procède éternellement de l'un et de l'autre. Ce sont des faits que nous considérons comme prouvés. C'est pourquoi nous ne nous attachons dans les développements qui vont suivre qu'à caractériser l'être et le rôle distincts du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans l'ordre de la Divinité, et leurs rapports avec l'unité de Dieu.

1. Nous pensons, en premier lieu, que Dieu est surtout appelé *Père* dans l'Écriture, parce qu'il ne procède d'aucun être, qu'il est la substance première, le principe suprême de tous les êtres; parce que le Fils est issu de lui par génération et le Saint-Esprit par procession, tandis que lui-même n'est issu ni de l'un ni de l'autre; qu'il est Père, non à l'égard du temps, puisque le Fils et le Saint-Esprit participent de son éternité; non à l'égard de la nature ou de l'essence, puisque le Fils et le Saint-Esprit lui sont co-essentiels; non à l'égard de la dignité, puisque le Fils et le Saint-Esprit jouissent des honneurs divins qui lui sont attribués. Nous pensons donc qu'il est Père principalement à l'égard du principe.

2. En ce qui regarde le caractère particulier du *Fils*, plusieurs réflexions préliminaires sont indispensables. Parler de la divinité éternelle de Jésus-Christ nous paraît d'abord une locution impropre. Il y a certainement une distinction théologique à établir entre le Verbe (ou le Fils) et le Christ historique. Le Verbe, c'est le Dieu exprimé, manifesté, parlé;

¹ *Abrégé de la théologie et de la morale chrétienne*. Amsterdam, 1737, page 55.

Christ, c'est le Verbe incarné. Or, s'il peut y avoir un Verbe éternel, il ne peut y avoir un être historique éternel. L'incarnation éveille une idée de temps, d'espace, et même de matière, qui exclut celle d'éternité. Le Verbe de Dieu embrasse le passé, le présent et l'avenir; le Christ historique n'a embrassé qu'une période de temps. En s'incarnant, le Verbe s'est évidemment limité, et c'est ce qui rend raison des divers passages des évangiles où Jésus-Christ déclare, de la manière la plus expresse, qu'il ignore certaines choses que son Père seul connaît. Si l'on faisait cette distinction importante, qui ressort du reste du langage profond de l'Écriture (comparez les deux expressions suivantes de saint Jean : *La Parole était Dieu*, Verbe anté-historique, et *la Parole a été faite chair*, Christ historique), on écarterait plusieurs des objections que l'on oppose à la divinité métaphysique de Jésus-Christ. Nous n'oublions point certainement que saint Paul a dit que Jésus-Christ est *Dieu manifesté en chair* et qu'en lui *habite corporellement toute la plénitude de la Divinité*; mais ces paroles ne signifient pas évidemment autre chose que ceci, qu'en Christ a été manifesté *absolument tout* ce qui peut se manifester de la Divinité dans un homme : ce qui emporte l'idée d'une incarnation ou naissance divine, d'une sainteté parfaite, et de toute la connaissance et la puissance impliquées dans cette incarnation et nécessaires à cette sainteté. C'est précisément pour avoir été trompé par la confusion générale de son temps, entre le Verbe éternel et le Christ historique, qu'Arius, esprit sagace d'ailleurs, mais vulgaire et sans portée spéculative, combattit la génération éternelle du Fils et l'assimila à une créature¹.

Qu'est-ce maintenant que le *Verbe* ou *Logos* Le terme de *logos* (λογος) signifie à la fois parole et raison (le latin *verbum*, d'où dérive *verbe*, ne signifie que *parole*), et c'est sans doute ce qui a déterminé saint Jean à choisir cette expression pour le préambule tout théologique de son évangile, plutôt que celle de *sagesse* ou de *Fils de Dieu*, qui se rencontre déjà dans l'Ancien Testament (Prov. VIII, 22; XXX, 4). En effet, outre le sens de sagesse, d'intelligence, le terme de *logos* emporte aussi l'idée que le Dieu caché, renfermé en lui-même, se révèle, se manifeste, de la même manière que l'homme révèle son être, sa nature, par la parole². Le Verbe ou le Fils, avant son incarnation, c'est donc l'expression de la pensée et de la volonté de Dieu, l'instrument de son action et plus particulièrement de son action créatrice; et après son incarnation, c'est l'essence de Dieu reproduite librement une seconde fois et par elle-même, si l'on peut ainsi parler³.

On comprend qu'avec une pareille conception le Verbe ait été appelé

¹ Voy. J.-H. Scholten, *Histoire comparée de la philosophie et de la religion*, chap. II, § 6.

H. Olshausen, *Commentaire biblique sur l'évangile selon saint Jean*, page 50.

³ E. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, tome II, page 347.

par le Nouveau Testament, le *Fils* de Dieu, puisqu'il est comme le premier mot, la première parole, le premier fruit ou produit de l'activité éternelle de Dieu. On comprend de même qu'il ait été présenté comme subordonné au Père; car tout fils est issu d'un père, comme la parole procède de la pensée, l'action de la volonté. « La condition ou le caractère du Fils, dit avec raison M. E. Reuss (II, 101), implique deux choses: en premier lieu, et quant à l'essence, l'égalité relative, l'homogénéité; en second lieu, et quant au rapport des personnes, une certaine inégalité. Cette dernière est indiquée suffisamment par les faits suivants: Il est dit d'abord que la totalité des attributs (Coloss. II, 9) a été communiquée au Fils par la libre volonté du Père (Coloss. I, 19); en second lieu, il est parlé d'une obéissance ou subjection du Fils (Phil. II, 8; 1 Cor. III, 23; XI, 3). On pourrait être tenté de regarder cette subjection ou subordination comme quelque chose de transitoire et de passager, comme circonscrite dans la sphère de l'existence terrestre de Jésus, et c'est bien là l'expédient ordinaire auquel on a recours pour trancher la difficulté que la théologie officielle de l'Eglise trouve dans les phrases de l'Apôtre; mais cela ne suffit pas, car le passage 1 Cor. XV, 28, nous conduit au delà de la sphère terrestre et proclame même explicitement la subordination définitive du Fils. »

3. Pour ce qui est de la nature propre du *Saint-Esprit*, il faut reconnaître que la question est particulièrement épineuse. Nulle part dans l'Ecriture le Saint-Esprit n'est appelé Dieu, tandis que plusieurs fois ce titre est donné à Jésus-Christ. De plus l'expression *Esprit de Dieu* peut signifier deux choses: ou Dieu considéré comme esprit, indépendamment de l'Esprit hypostatique (et dans ce cas il est évident que Dieu et son esprit sont une seule et même chose); ou Dieu-Esprit, c'est-à-dire la troisième hypostase divine. Mais alors il devient très difficile de marquer les passages où l'Esprit de Dieu désigne Dieu tout seul, et ceux où il désigne le Saint-Esprit. Dans la plupart des cas, les deux sens sont également acceptables. Il est cependant un certain nombre de passages où le Saint-Esprit est présenté nettement comme distinct du Père et du Fils: par exemple, dans la formule du baptême (Matth. XXVIII, 19); dans les discours de Jésus sur l'envoi du Consolateur (Jean XIV, 16, 17); dans les souhaits de fin d'épîtres (2 Cor. XIII, 13). La substantialité du Saint-Esprit est aussi fermement accusée dans le péché contre le Saint-Esprit (Matth. XII, 31). Voyez encore Jean XIV, 26; Rom. VIII, 26; 1 Cor. XII, 4; Hébr. X, 29; etc.

Quant à la divinité du Saint-Esprit, qui n'est pas enseignée directement par l'Ecriture, elle se prouve indirectement par le simple fait de sa procession du Père et du Fils. Un être qui procède d'un autre ne peut être que de la même nature que lui. Aussi voyons-nous constamment le Saint-Esprit associé au Père et au Fils et placé sur le même plan divin, parce qu'une même essence divine leur est commune.

On pourrait se demander maintenant : Pourquoi ce nom d'*Esprit* donné à l'une des trois hypostases divines ? Le mot grec *πνεῦμα*, rendu dans notre langue par *esprit* (en latin *spiritus*), signifie proprement souffle, respiration, haleine. On est donc porté à croire que le Saint-Esprit porte ce nom spécial, non pas à l'égard du Père, qui est esprit (substance incorporelle), non plus qu'à l'égard du Fils qui, considéré comme Verbe éternel, est aussi esprit, mais à l'égard de son mode d'action qui est spirituel, invisible, intérieur. Le Saint-Esprit, c'est Dieu pénétrant *substantiellement* les êtres, les animant, les dirigeant, se rendant sensible à eux, leur faisant part de sa connaissance, de sa vie ; c'est en un mot Dieu se communiquant, comme nous avons vu plus haut que le Verbe ou la Parole, c'est Dieu se révélant.

Nous n'insisterons pas sur la subordination du Saint-Esprit dans l'ordre de la Divinité, ce que nous avons dit de la subordination du Fils suffit. Dès l'instant que le Saint-Esprit *procède*, il n'est plus un principe suprême. Le fait de sa procession, comme pour le Fils celui de sa génération, constitue une position dépendante et subordonnée. Cette subordination même est plus accentuée chez le Saint-Esprit que chez le Fils, puisque le Fils procède seulement du Père, tandis que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils.

V.

Après avoir examiné successivement ce que nous devons penser de la nature propre du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous avons à faire un pas de plus, et à voir en quoi consistent leurs rapports avec l'unité de Dieu.

L'Écriture proclame à chacune de ses pages, qu'il y a un seul Dieu, et cependant elle enseigne qu'il y a un Père, un Fils et un Saint-Esprit en ce seul Dieu ; un Père, un Fils et un Esprit qui sont Dieu, ou, pour être plus correct, un Père, un Fils et un Esprit qui participent de la même nature divine et qui la constituent pleinement. Que doit-on en conclure ? C'est que s'il y a une seule et même nature ou essence divine, il y a dans cette essence unique une certaine *distinction incompréhensible* à établir entre les éléments supérieurs qui la forment : ce qui fait que sans porter atteinte à l'unité de Dieu, on peut dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit jouissent également des attributs métaphysiques de la Divinité.

Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas en effet divisés. Ils sont un, mais il y a entre eux union sans confusion, distinction sans séparation. Le Père ne peut se concevoir sans le Fils, le Fils sans le Père, le Saint-Esprit sans le Père et le Fils. Ce qui les distingue au point de vue métaphysique, c'est, comme on l'a vu, que le Père n'est pas engendré et ne procède pas du Fils et du Saint-Esprit, c'est-à-dire est le premier principe en Dieu ; que le Fils est engendré éternellement du Père, et que le

Saint-Esprit procède substantiellement de l'un et de l'autre. Le Fils est de plus, comme on l'a aussi vu, la pensée ou la raison de Dieu se révélant d'abord à elle-même par un acte éternel, puis hors d'elle-même par la création, acte accompli dans le temps; et le Saint-Esprit, la plénitude divine agissant, en tant que vertu subsistant par elle-même, sur et dans la création matérielle et spirituelle.

Mais n'est-ce pas une contradiction que de dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui ont chacun leur être, leur vie propre, qui sont trois en un mot, ne forment qu'une seule et même essence divine? Il y aurait, en effet, contradiction si l'on avançait que trois essences ne sont qu'une seule et même essence; mais ce n'est pas ce qu'enseigne l'Écriture et ce que nous disons nous-même. Nous disons seulement que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, participent de la même essence divine et constituent le Dieu unique. Ils ne sont pas trois et un dans le même sens, mais dans un sens différent : ce qui détruit évidemment la contradiction apparente du mystère. « Il est essentiel à une contradiction, dit Saurin¹ avec beaucoup de sagacité, de renfermer une opposition entre deux idées clairement conçues; mais je ne conçois clairement, ni ce que c'est que l'essence divine, ni ce que c'est que la personnalité dans cette essence; il ne saurait donc y avoir de contradiction par rapport à moi dans cette proposition : Il y a une seule essence et en même temps il y a trois personnes dans la Divinité. Je veux dire par là que Dieu est un dans un sens, qui ne m'est que peu connu, et que Dieu est trois, dans un sens qui m'est beaucoup moins connu encore : ainsi je ne détermine, ni dans quel sens Dieu est trois, ni dans quel sens il est un. »

Nous observerons toutefois qu'il est préférable de renoncer entièrement au terme de personne à cause des difficultés inhérentes à son emploi (voyez § III), et d'un autre côté, qu'il faut s'abstenir de prononcer des formules comme celles-ci : « Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et cependant il y a un seul Dieu. » C'est prêter gratuitement le flanc à la critique, car il est évident que dans le premier cas Dieu ne signifie que participant de la Divinité, tandis que dans le second il désigne le Dieu unique. Il ne faut pas rendre le mystère absurde à plaisir et porter les incrédules et les chrétiens mal affermis à se dire : Si le Père est Dieu, le Fils Dieu, le Saint-Esprit Dieu, comment se peut-il qu'il n'y ait qu'un seul Dieu? Dans ces matières difficiles il est nécessaire de n'employer que des termes qui déjà par eux-mêmes ne se fassent pas opposition. Aussi souscrivons-nous pleinement à ces paroles d'un théologien allemand du dix-septième siècle, qui n'est pas suspect en fait d'orthodoxie, J.-A. Quenstedt : « Je distingue entre Dieu et participant de la Divinité. Je dis bien : Il y en a trois qui participent de la Divinité, mais je ne dis pas : Il y a trois Dieux. De même je ne dis pas : Il y a trois Tout-Puissants, mais il y en a trois qui participent de la toute-puissance. »

¹ *Abrége de la théologie*, etc., page 70.

Laissons donc de côté la plupart des expressions passées en revue plus haut, particulièrement celle de *Trinité* qui, par son étymologie de Trinité, oppose deux nombres irréductibles : trois et un, et qui du reste a été entendue fort diversement par les théologiens; renonçant pareillement au terme de *personne* qui éveille dans l'esprit une idée de séparation et de division, nous dirons simplement que « le mystère de la Divinité consiste, selon l'Écriture, en ce qu'en un seul Dieu, subsistent unis, distincts et doués des mêmes attributs divins, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ¹. »

Nous sommes bien loin de croire résoudre le problème par cette formule et d'espérer de mettre d'accord les anciens et les nouveaux orthodoxes, mais il nous semble que notre formule n'amoindrit ni n'excède les enseignements de l'Écriture, qu'elle se rattache suffisamment à l'esprit de la tradition ecclésiastique, et qu'on ne peut lui faire le reproche, d'une part, de créer une sorte de *trithéisme*, comme le fait le symbole d'Athanase, et d'autre part, de donner la main au *sabellianisme*, plus répandu qu'on ne pense, et qui ne considère le Père, le Fils et le Saint-Esprit que comme trois formes, trois manifestations d'un seul et même Dieu. Peut-être échapperons-nous ainsi à la portée de cette boutade spirituelle d'un des membres les plus distingués de l'école théologique libérale ² : « Il n'est pas facile d'être orthodoxe en fait de Trinité, à moins de répéter mot à mot le symbole d'Athanase; car, dès qu'on veut reproduire ce dogme en se servant d'autres paroles, on échoue nécessairement contre un de ces deux écueils : ou bien on volatilise l'individualité de chacune des personnes divines au point d'en faire de simples attributs du Dieu unique, peut-être des distinctions logiques (la thèse, l'antithèse et la synthèse), peut-être même seulement des décrets, des actes de volition; ou bien, prenant au sérieux l'individualité des trois personnes, on néglige leur unité, on arrive à adorer trois dieux séparés. C'est très certainement à ce trithéisme qu'aboutit l'orthodoxie parmi le peuple, tandis que les penseurs orthodoxes tombent les uns après les autres dans le sabellianisme. »

E. ARNAUD.

ERRATUM : *Supp. théol.* n° 3, août 1862, p. 189, 8^e ligne d'en bas, au lieu de *co-engendré*, lisez *co-in-engendré*.

¹ E. Arnaud, *Commentaire sur le Nouveau Testament*, vol. I, page 268.

² T. Colani, *Nouvelle Revue de théologie*, vol. IX, page 107.

CORRESPONDANCE.

DE L'ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES THÉOLOGIQUES.

A Monsieur le rédacteur du BULLETIN THÉOLOGIQUE.

Monsieur le Rédacteur,

Nous devons beaucoup de reconnaissance à M. le professeur Godet. La question qu'il a traitée dans le premier numéro du *Bulletin*, sous le titre : *L'organisme de la science théologique*, est une de celles qui en France occupent le moins de place dans la pensée du public religieux. Elle cède le pas, cela se conçoit, à des questions d'un ordre pratique et d'un intérêt général. Et néanmoins, qui n'en comprend, avec un peu de réflexion, l'importance capitale ? Qui ne sent combien les études seraient facilitées aux futurs ministres de nos Eglises, par un bon cours d'encyclopédie ? Et combien ceux qui font cas des progrès de la science religieuse se trouveraient à l'aise, si, après avoir pendant quelque temps étudié sans trop de méthode, ils cherchaient à s'orienter dans le vaste domaine que la théologie ouvre à leurs investigations ! Quand on pense, en outre, qu'en français nous ne possédons sur ce point que le court *Essai* de Kienlen, on ne peut, je le répète, éprouver pour votre honorable collaborateur, qu'une vive reconnaissance. Le sujet est évidemment familier à son esprit et à sa plume. Il l'aborde avec la double autorité du savoir et de l'expérience, et si l'on peut regretter qu'il n'ait pas donné plus d'étendue à l'exposition de ses vues, on peut espérer de provoquer de sa part quelques développements. C'est pour cela que si petit et si ignorant que je sois, je me permets de lui présenter mes observations sur l'organisme de la science théologique, tel qu'il l'a conçu et exposé.

Qu'est-ce que la théologie chrétienne ?

Il faut, dès le début, répondre à cette question. Sans cette réponse, point d'organisme théologique construit avec une pleine conscience de ce que l'on fait. La définition de la théologie chrétienne impliquera, en effet, le principe même de cet organisme, principe qui dans son déploiement nous donnera les divers membres de la théologie. M. Godet ne s'est pas posé cette question, mais il était impossible qu'il ne la résolût pas, fût-ce incidemment. Il l'a en effet résolue. Cette solution où est-elle ? Elle

ne se lit pas à la page 5 de son travail. Là, en effet, il établit simplement le rapport qui doit exister entre l'Eglise et la théologie : — « L'âme de la théologie, dit-il, le principe de son unité organique, c'est le service de l'Eglise. La théologie est bien la science créée par l'Eglise et pour l'Eglise, etc. » — A proprement parler, ce n'est point là une définition. Pou-
vons-nous considérer comme telle la proposition exprimée à la page 13? — « La théologie, c'est l'étude des merveilles de l'amour divin envers l'humanité, et la recherche des moyens les plus propres à les publier et à les réaliser complètement sur toute la terre. » J'en doute. Il est vrai que cette proposition affecte dans sa forme les allures d'une définition, mais elle manque de la rigueur scientifique qu'on serait en droit d'attendre. Au lieu de dire ce qu'est la théologie chrétienne, elle nous dit ce qu'est la science religieuse en général. Les merveilles de l'amour divin envers l'humanité! mais elles se trouvent partout dans le monde! Le soleil qui réjouit nos yeux, qui nous éclaire et nous réchauffe, les plantes qui croissent dans nos jardins pour notre agrément, et dans nos sillons pour notre nourriture, les beautés de la nature, l'harmonie qui, régnant entre elle et nous, rend possible l'existence matérielle, impossible sans elle; ne sont-ce pas là des merveilles de l'amour divin envers l'humanité? La théologie chrétienne en fera-t-elle donc son étude? recherchera-t-elle les moyens les plus propres de les publier et de les réaliser sur toute la terre? Non! la science religieuse peut entrer dans des considérations de cet ordre; mais le domaine de la théologie chrétienne est plus étroit. M. Godet le sait bien! A la page 6 de son travail, il s'exprime en ces termes : « Le fait sur lequel la théologie doit répandre une pleine lumière, c'est celui du salut; l'art dont elle doit fournir à l'Eglise une théorie complète et approfondie, c'est l'art de sauver. La science du salut, et la théorie de l'art de sauver, telles sont les deux branches de l'arbre théologique. » — La théologie serait donc en définitive *la science du salut!* voilà qui est sans doute net, précis; mais qui ne le voit? il n'y a dans l'humanité pas de religion positive, tombée ou debout, dont la théologie ne puisse se définir dans ces mêmes termes. Toutes prétendent offrir à l'homme le salut et les vrais moyens d'y parvenir; elles pourraient donc toutes définir leur théologie : la science du salut! Et puis, quelle hypothèse à la base de cette définition! Elle suppose clairement que le christianisme est la vraie religion, seule salutaire et divine. — Cette hypothèse est pour le chrétien la vérité même; c'est avec sa foi qu'un théologien croyant abordera l'étude du christianisme; mais au point de vue scientifique cette affirmation est une pure supposition, tant que sa valeur n'a pas été établie. L'apologétique est chargée de cette tâche; or l'apologétique dans l'organisme de la théologie, tel que le conçoit M. Godet, est la dernière des sciences chrétiennes, d'où il suit que tout son système est construit d'après une hypothèse, et que toutes les sciences devraient être étudiées sous l'influence d'une idée qui reste nécessairement vague, flottante, incertaine,

parce que sa vérité n'a pas été préalablement démontrée. En résumé, M. Godet établit la définition de la théologie sur un terrain qui n'est pas encore conquis. Il présuppose une vérité qui a besoin d'être mise au jour; sa définition, qui a le défaut d'être trop générale, a aussi celui de ne pas être fondée en évidence.

Mais peut-on découvrir une définition qui ait le double mérite et d'être évidente, et d'être spécifiquement chrétienne? Je le crois. Voici ma pensée. Toute science qui n'est pas purement subjective est la prise de possession d'un objet qui, antérieur au sujet, est seulement en rapport avec lui. Les limites d'une science sont identiques à celles de son objet. On ne saurait donc délimiter ou définir la théologie chrétienne comme science, sans avoir délimité son objet qui est le christianisme. Mais le christianisme, qu'est-il? Voilà la question des questions. — On ne peut la résoudre en déclarant court et net, comme on persiste à le faire depuis plusieurs années, que le christianisme est *une vie*. Non-seulement cette définition est incomplète, elle ne touche pas même le point essentiel. — Une vie! j'en conviens, mais enfin il n'est pas une vie comme une autre; s'il est une vie, il est une vie *sui generis*. — Dites-nous donc ce qui la caractérise, et vous aurez donné une vraie définition du christianisme, car vous l'aurez distingué alors de tout autre objet. Or, cette vie ne saurait se caractériser que par son origine et sa cause spécifique. Cette cause, quelle est-elle? Dirons-nous qu'elle est Dieu, et que le christianisme est une vie en Dieu? Nous le croyons, mais le sectateur de toute religion positive pense que sa religion le fait vivre en Dieu; cette définition est donc trop générale. Dirons-nous que c'est une vie par l'Esprit-Saint? mais ceci encore, par les mêmes raisons, est trop inévident et, en un sens, trop général. Christ est à l'origine de cette vie, il en est la cause, le christianisme est donc une vie en Christ; le terme essentiel de la définition, c'est Christ; dites ce qu'il est, vous aurez dit ce qu'est le christianisme. — Cette conclusion me paraît juste, mais que s'ensuit-il? Elle nous met en présence d'une puissante manifestation historique et religieuse, laquelle a Christ pour centre, et pour premier moteur dans la société et dans les individus. Si complexe qu'elle puisse être, formant une unité distincte de toute autre, cette manifestation doit se classer dans cet ordre de faits qu'on appelle les religions. — Elle en a les caractères. Toutes prétendent, comme elle, avoir une origine surnaturelle, un fondateur inspiré; toutes ont produit comme elle un mouvement dans l'histoire, toutes ont fait naître un culte et façonné une société. Le christianisme est donc une religion entre ces religions. Voilà le fait objectif qui, revêtu d'une parfaite évidence, nous livre la définition du christianisme, la plus spéciale qu'il soit possible de donner, sans entrer dans son contenu dogmatique. La théologie chrétienne sera donc la science qui a pour objet cette religion positive qui s'appelle le christianisme; elle sera *la science de la religion du Christ*. En nous exprimant ainsi, nous ne présupposerons rien sur la valeur religieuse du

christianisme, et dans la construction d'un système des sciences théologiques, nous ne partirons pas d'une affirmation hypothétique, mais d'un fait évident : l'existence d'une religion positive qui a Christ pour centre et pour fondateur.

Il y a plus. L'âme du système encyclopédique, est dans son but; le système n'est lui-même que l'exposé des diverses sciences dans l'ordre logique que ce but leur impose. Eh bien, notre définition laisse subsister dans toute sa force ce que M. Godet dit si bien du but pratique de la théologie chrétienne. Comme lui, je pense qu'elle doit se ranger parmi les sciences positives. Incontestablement elle peut être étudiée dans l'unique intention d'acquérir des connaissances nouvelles, mais au fond elle est du même ordre que la médecine et l'économie politique; tout concourt à lui imprimer le même caractère. Son origine? Elle est née d'une double nécessité, celle de défendre le christianisme attaqué et celle de le définir; aussi l'étude en est-elle ordinairement poursuivie par des hommes qui aspirent à servir les intérêts du christianisme, à lui consacrer leur temps, leur science et leur activité. Sa nature? c'est l'étude d'une religion; or toute religion provoque l'adhésion ou l'hostilité; ceux qui l'étudient doivent se prononcer pour ou contre elle, l'attaquer ou la défendre, en arrêter les conquêtes ou la propager. Aucune religion n'impose cette nécessité plus irrésistiblement que la religion chrétienne. La théologie est donc pratique dans son but et dans sa tendance; seulement, au lieu de déclarer avec votre excellent collaborateur qu'elle a pour but le service de *l'Eglise*, je dirais plutôt qu'elle a pour but le service du christianisme ou du Christ. La définissant non plus par son objet, mais par sa mission, je dirais quelle a pour mission dernière, d'indiquer quels sont les moyens d'existence et de propagation propres à la religion chrétienne. J'évitais ainsi le terme d'*Eglise* qui, dans l'état actuel des choses, ne peut représenter rien de bien concret et de bien saisissable.

Ceci établi, la différence entre M. Godet et moi est-elle une pure affaire de mots? Loin de là! Cette différence est fondamentale. Il suffira d'en indiquer les effets sur la formation de l'organisme théologique, pour faire sentir qu'il s'agit ici d'autre chose que de subtilités sans conséquence.

L'application de son principe et de sa définition à l'organisation des sciences chrétiennes, conduit M. Godet à les classer en deux grandes catégories. — La théologie est la science du salut; elle doit donc, tour à tour, dire ce qu'est le salut, et exposer la théorie de l'art de sauver. — Les sciences comprises dans la première catégorie, destinées à dire ce qu'est le salut, constituent la *théologie spéculative*; les sciences comprises dans la seconde catégorie, et destinées à exposer la théorie de l'art de sauver, constituent la *théologie pratique*. — La division générale des sciences, et les formules qui résultent logiquement de mon point de vue, sont en apparence identiques à celles-là.

Si la théologie est la science du christianisme, religion positive; si elle

a pour dernier but de dire comment on peut assurer au christianisme son existence historique, deux ordres de recherches sont indispensables. En premier lieu il faut savoir ce qu'est le christianisme, en second lieu il faut chercher les moyens qui, conformes à son essence, seront capables de le propager et de le maintenir sur la terre. De là, deux grandes catégories de sciences correspondant aux deux catégories indiquées par M. Godet, — la première correspond à celle qu'il appelle théologie spéculative, la seconde à celle qu'il appelle théologie pratique. — Accord parfait ! direz-vous ; différence insaisissable ! Non, regardez-y de plus près, vous serez bientôt détrompé.

Parlons d'abord de la théologie spéculative.

D'après la conception de M. Godet, toutes les sciences comprises dans cette catégorie, ayant pour mission spéciale de dire ce qu'est le salut, porteront nécessairement un caractère apologétique. Dominé par le besoin de montrer que le salut se trouve dans la religion chrétienne, le théologien les définira toutes par cette pensée : le christianisme n'est pas une création du génie religieux de l'humanité, mais un fait divin. Que s'ensuivra-t-il ? Le voici : Dieu seul pouvant accomplir ce fait, lui seul peut le dévoiler. En conséquence le salut ne peut être connu que par une révélation divine, laquelle, parallèle à l'histoire de la rédemption, est déposée dans des *documents divins*. C'est à l'étude de ces documents que le théologien devra procéder tout d'abord. — La *théologie exégétique* ouvrira donc l'encyclopédie ; elle comprendra la critique, la philologie sacrée, l'herméneutique sacrée, « qui indique les modifications que doivent subir les lois de l'interprétation générale, quand elles s'appliquent à des *écrits inspirés* ; » — l'archéologie, « qui présente le tableau complet des circonstances extérieures au sein desquelles s'est développée la *révélation* ; » — l'exégèse. Mais la révélation n'est pas reproduite sous une forme systématique dans les documents divins. La théologie doit aspirer à connaître le salut, la rédemption dans leur unité, et comme cette rédemption se poursuit dans l'humanité depuis l'apparition de Jésus-Christ, elle peut être étudiée aussi dans l'histoire de l'Eglise ; de là deux branches nouvelles de la théologie spéculative, la *théologie systématique* et la *théologie historique*. Leur étude sera également dominée par un besoin et une tendance apologétique. La théologie systématique s'emparant des éléments de la révélation fournis par l'exégèse, s'efforcera de retrouver « le plan éternel du salut, » de repenser la pensée de Dieu, — la théologie historique étudiera le salut dans l'histoire de l'humanité, « dont il forme désormais le principal moteur. » La *dogmatique* cherchera à comprendre le salut dans sa réalisation, dans ses présuppositions et dans ses conséquences ; — l'*éthique* mettra ce fait du salut à la base d'une vie humaine spiritualisée. Bref ! l'étude des Ecritures nous ayant fait assister au développement de l'œuvre divine, la théologie systématique nous fera contempler cette œuvre dans sa beauté idéale ; la théologie historique nous fera voir cette œuvre réalisée quoique

imparfaitement encore dans l'histoire de l'Eglise. Une pensée accompagnera donc incessamment le théologien, s'insinuera dans toutes ses recherches, dirigera toutes ses investigations, lui fournira toutes ses méthodes; il n'oubliera jamais que le christianisme est, non pas une religion relative, qui a ses enseignements spéciaux sur Dieu, sur l'homme, sur la rédemption, mais la religion absolue et définitive, représentant l'action même du Dieu rédempteur dans l'humanité.

Si cette thèse ne devait pas être établie par la théologie elle-même dans l'apologétique; si cette science était, pour ainsi parler, extra-théologique¹, je ne verrais aucun inconvénient à ce qu'on admît, dès le début, que le christianisme est la religion absolue; mais il n'en est pas ainsi; l'apologétique appartient à la théologie chrétienne. Elle a toujours occupé, et elle occupe encore une place éminente dans les travaux des docteurs et dans la conscience des fidèles. On ne saurait l'éliminer. Il faut donc ou maintenir que les sciences comme l'exégèse, la dogmatique, l'histoire, doivent être dominées par la pensée que le christianisme est la religion absolue, et en conséquence revenir à l'Encyclopédie de Schleiermacher qui, loin de fermer le cycle des sciences théologiques par l'apologétique, la place au début de l'étude, ou maintenir que les sciences de la théologie spéculative doivent être au premier rang, avant l'apologétique elle-même, mais les définir et les étudier sous un autre point de vue que celui sous lequel M. Godet les a envisagées. De ces deux alternatives, laquelle est la meilleure? A mon avis c'est la seconde. Une apologétique chrétienne ne saurait être construite sans la connaissance préalable du christianisme. Le travail que recommande Schleiermacher, et qui consiste à exprimer l'essence de la religion chrétienne, pour montrer son identité avec la religion absolue, ne saurait se faire sans que la religion chrétienne elle-même ait été d'abord considérée dans ses éléments. L'analyse doit précéder la synthèse. Commencer par l'apologétique est donc impossible; il faut débiter, comme le veut M. Godet, par l'exégèse, l'histoire, etc., mais comprendre ces sciences et les définir à un autre point de vue que le sien. Ce point de vue me paraît donné par la conception même de la théologie que j'exposais tout à l'heure.

D'après cette conception, la théologie spéculative a pour mission de dire ce qu'est le christianisme. Entendons-nous; non pas de dire s'il est, oui ou non, la religion absolue et définitive, s'il présente, oui ou non, le salut, mais de dire ce que renferme cette religion positive, qui, ayant Jésus-Christ pour fondateur, a depuis dix-neuf siècles pris place dans l'histoire, fondé une civilisation nouvelle, et aujourd'hui même, objet d'amour ou de haine, ne cesse de faire des conquêtes. Dans les recher-

¹ On sait que Tholuck n'admet pas l'apologétique à titre de discipline spéciale dans la théologie chrétienne. La preuve du christianisme se trouve, à son avis, dispersée dans toutes les sciences théologiques.

ches que provoque cette question, le théologien devra se placer, non pas dans l'attitude d'un homme qui, connaissant déjà l'objet de son étude, s'est décidé personnellement pour ou contre le christianisme, mais dans l'attitude d'un observateur qui, s'enquérant d'un objet inconnu, veut s'en faire une juste idée. Est-ce à dire qu'il doit revêtir cette haute indifférence, cette impartialité absolue, utopie favorite du scepticisme, méthode décevante où l'on parvient à peine à se tromper soi-même? Nullement! l'attitude de l'observation n'emporte pas nécessairement le scepticisme; la foi n'emporte pas nécessairement parti pris. L'observation ne conduirait nécessairement au scepticisme, que si elle était accompagnée d'un parti pris, la foi n'impliquerait parti pris que si elle était un système tout formulé. Il importe actuellement de le dire et de le montrer : le théologien pourra fort bien être impartial et croyant. Qu'est-ce, en effet, que la foi? Ce n'est pas l'indifférence, mais ce n'est pas non plus l'attachement à un système de vérités clairement saisies par la raison, et rigoureusement enchaînées les unes aux autres. La foi est l'état d'une âme qui se confie en Jésus-Christ, comme à son Rédempteur unique et nécessaire. Cette confiance est un des éléments essentiels du christianisme; elle renferme virtuellement un système, mais ce système n'est pas nécessairement formulé par celui même qui le porte en lui, d'où il suit que le théologien, tout croyant qu'il soit, pourra se poser en face du christianisme, religion positive, dans l'attitude d'un observateur, et se demander ce qu'enseigne cette religion au centre de laquelle il est placé par sa foi. Que dis-je? il le pourra! non-seulement il le pourra, mais il sera profondément intéressé à le faire. Sa foi même lui imposera l'impartialité. A mes yeux elle en est le gage. Le premier article de sa croyance en effet est que l'objet de sa foi le domine, existe sans lui, hors de lui, au-dessus de lui, le second est qu'il lui est nécessaire de prendre pleinement possession de cet objet, de le connaître sous tous ses aspects et dans tous les sens; il sera donc profondément intéressé à être impartial, à se défaire des habitudes ou des préjugés dans lesquels il est naturellement engagé, pour apprendre ce que sont en eux-mêmes Jésus-Christ et la religion dont Jésus est le centre. Eh bien! c'est précisément là ce qu'il fera dans la théologie spéculative. Celle-ci, bien loin d'être, selon notre conception, dominée par un point de vue apologétique, comme elle l'est dans la conception de M. Godet, sera dominée au contraire par le besoin de se dégager de toute tendance apologétique. Pour employer un mot technique très usité en Allemagne, mais assez étrange en français, elle sera *thétique* dans son but. Le théologien devra construire chacune des sciences qu'elle comprend, en s'efforçant, pour tout ce qui est objectif, d'écarter les préoccupations que fait naître cette pensée : le christianisme est la religion absolue. *La théologie exégétique* aurait en conséquence pour mission d'étudier le christianisme dans ces documents primitifs qui, de l'aveu de toute la chrétienté, le représentent dans sa

pureté, je veux dire dans les Ecritures, et particulièrement dans celles du Nouveau Testament. La question de l'autorité divine et de l'inspiration de la Bible demeurerait réservée à l'apologétique. — *La théologie historique* viendrait ensuite; elle aurait pour mission d'étudier le christianisme dans ses effets sociaux et dans les formes diverses qu'on lui a données à partir de la seconde génération chrétienne. — *La théologie systématique* enfin, combinant les éléments fournis par l'histoire et par la Bible, prenant celle-ci pour règle souveraine du vraiment chrétien, donnerait dans la dogmatique et la morale le système des enseignements moraux et métaphysiques, particuliers à la religion chrétienne. Ici le cycle serait complet, fermé; le théologien aurait énoncé la réponse à cette question. Qu'est-ce que le christianisme, religion positive et historique?

Vous voyez maintenant, je m'assure, la différence qui sépare ma conception de celle de M. Godet. D'après la sienne, un point de vue apologétique doit accompagner l'étude de toutes les sciences comprises sous le nom de théologie spéculative; — d'après la mienne, au contraire, le théologien doit faire effort pour s'affranchir de toute tendance apologétique. — D'après la sienne, la dogmatique et la morale auxquelles il joint la polémique, ont pour base exclusive les études exégétiques; d'après la mienne, elles reposent aussi sur les études historiques. Laquelle de ces deux conceptions vaut le mieux? Ce n'est pas à moi de prononcer, d'autant moins que bien des points, je l'avoue naïvement, sont encore obscurs dans mon esprit. Je ne puis cependant m'empêcher de rappeler deux vérités; d'abord le mal énorme qu'a fait de tout temps, aux études bibliques, historiques et dogmatiques, le point de vue apologétique, quel qu'il fût! Rationaliste ou orthodoxe, il a été d'ordinaire une plaie dans la théologie chrétienne. C'est à lui qu'on a dû, en exégèse, l'allégorisme ou le typisme outré; grâce à lui, tantôt on a égaré l'Ecriture en un système roide et sans vie, tantôt on l'a ravalée au niveau des platitudes rationalistes les plus grossières. N'est-il pas permis d'espérer qu'en soustrayant l'étude de ces sciences à toute tendance apologétique, on les rendrait scientifiquement plus sérieuses, et autant qu'il est possible, on les soustrairait aussi aux fluctuations de systèmes étrangers au christianisme. En second lieu, je veux faire observer qu'il ne serait pas convenable, qu'il n'est pas possible de construire la dogmatique chrétienne exclusivement sur les données de l'exégèse. Si nous étions les premiers à cultiver la systématisation théologique, fort bien! mais non; depuis que Christ est venu, et que le Nouveau Testament existe, dix-neuf siècles bientôt se sont écoulés. On a tenté mille fois cette systématisation; elle a suscité des luttes gigantesques dans la chrétienté; on a commis des erreurs, on a échoué sur bien des écueils. — Avant de systématiser nous-mêmes, bien fous serions-nous de n'avoir pas pris connaissance des tentatives de nos devanciers! — Avant de nous engager sur cet océan tumultueux d'idées qui a vu tant de naufrages, bien insensés ceux qui n'en examineraient pas

les courants! Et puis l'Écriture demeurant la norme souveraine, n'y aura-t-il donc pas dans les tentatives faites autrefois quelques heureuses combinaisons? ne pourrions-nous nous approprier quelque synthèse féconde sur quelque point longtemps discuté? Je le crois; c'est pourquoi, me séparant de votre savant collaborateur, je ne placerais pas dans l'Encyclopédie, la théologie systématique entre la théologie exégétique et la théologie historique, mais bien à la suite de ces deux dernières divisions. Elle serait pour moi le couronnement, la conclusion de la théologie spéculative tout entière.

Mais c'en est assez, peut-être trop sur ce point. — Je dois ajouter quelques remarques sur les sciences comprises dans la seconde catégorie, sous le nom de théologie pratique.

Voici comment elles se classent logiquement, d'après mon point de vue.

Le christianisme a été exposé dans la théologie spéculative, il reste à indiquer d'après quels principes il faut agir pour en établir le règne dans le monde. C'est là la tâche particulière de la théologie pratique. Mais deux questions doivent être préalablement résolues. Vouloir faire prédominer la religion chrétienne dans le monde et dans les consciences, c'est supposer qu'elle est la religion vraie, absolue, ou pour le moins une religion supérieure à toutes les autres. Or ceci ne va pas de soi. Toutes les religions positives ont la prétention d'être vraies; à les entendre, elles représentent la révélation même de Dieu dans l'humanité; elles nous offrent les documents authentiques de cette révélation. Bien mieux, il est des philosophies qui, niant la possibilité et la réalité de toute révélation, prétendent posséder naturellement le secret des rapports de l'homme et du monde avec Dieu, de Dieu avec le monde et avec l'homme. Bien plus encore, le christianisme est en butte à des attaques incessantes. Les faits qui se trouvent à son origine, les dogmes qui expriment son essence, les livres qui racontent ces faits et enseignent ces dogmes, sont assaillis de toutes parts. Une fraction notable des peuples civilisés sous l'influence du christianisme, lui devient étrangère, ou le renie. — Avant de chercher à établir son empire par des moyens pratiques, sachons donc si ses prétentions sont fondées, s'il offre vraiment à l'homme, de la part de Dieu en Jésus-Christ, le salut et la rédemption. — Ce sera la première question préliminaire. L'apologétique a pour mission de la résoudre. La dogmatique et la morale ayant exposé le christianisme dans ses traits caractéristiques, essentiels, l'apologétique devra établir en opposition à tout paganisme et à toute philosophie que la religion chrétienne, prise dans son essence, est la religion absolue; elle devra dire si les faits et les dogmes qui la constituent, sont divins, et si le témoignage qui leur est rendu a l'autorité nécessaire pour les établir; elle devra, en un mot, car je ne prétends point donner ici un programme, prendre la religion chrétienne sous tous ses principaux aspects, et dans la mesure du possible, en faire toucher au doigt la divine vérité. Quant aux points où la démonstration

devient impossible, elle pourra faire voir la cause de cette impossibilité dans l'ignorance où, sur ces points-là, nous sommes naturellement réduits, et dans la nature même des problèmes posés.

Mais cette question une fois vidée, une autre surgit aussitôt. L'humanité partage ses sympathies entre plusieurs religions positives; la chrétienté partage les siennes entre plusieurs Eglises ou communautés chrétiennes. Ces communautés diffèrent sur des articles importants; s'il en était autrement, elles n'auraient pas de raison d'être. Il y a donc plusieurs manières de concevoir la religion chrétienne; laquelle propagerons-nous? à laquelle chercherons-nous à donner l'empire du monde et des consciences? sera-ce au catholicisme grec? au catholicisme romain? au luthéranisme? à la réforme? à l'anglicanisme? Grave question! il faut la résoudre. La multiplicité des religions positives et des philosophies a donné naissance à l'*apologétique*; la multiplicité des points de vue dans la chrétienté donne naissance à la *polémique*; mais comme cette diversité n'exclut pas une certaine unité entre les communions chrétiennes, la nécessité de dire en quoi cette unité consiste, et d'indiquer les moyens de la fortifier, donne naissance à une troisième science, qu'on peut considérer comme impliquée déjà dans la polémique, et qu'on appelle l'*irénique*. — M. Godet ne l'a pas mentionnée.

Ici les questions préliminaires seraient décidées; on aurait établi que la religion chrétienne est la religion absolue, on saurait laquelle des communions existantes la représente le plus purement, il serait temps d'indiquer par quels moyens elle peut se maintenir et se propager, d'après quels principes il faut agir pour lui assurer son existence historique. Là commenceraient les recherches de la théologie pratique proprement dite, et une seconde subdivision de cette grande catégorie. Non pas que les sciences qui y sont comprises ne soient toutes pratiques, mais elles le sont différemment. Les sciences qui répondent à des questions logiquement préliminaires sont pratiques; car elles provoquent une décision pour ou contre le christianisme, pour ou contre telle communauté chrétienne. Les sciences comme la *politique ecclésiastique* et la *théorie du saint ministère*, sont pratiques, car elles établissent les principes que les croyants ne doivent pas perdre de vue dans leur activité, et les moyens qu'ils doivent mettre en œuvre, — principes et moyens en harmonie avec les résultats de toutes les autres disciplines théologiques. La théologie pratique se diviserait finalement en deux branches, — la *théologie apologétique* et l'*économie ecclésiastique*. M. Godet la divise en trois branches. — C'est une différence entre nous qui n'aurait rien de surprenant si elle provenait de la différence de notre point de départ; mais il n'en est rien. Me plaçant sur le terrain même de votre excellent collaborateur, je cherche logiquement la conséquence de ses principes et de ses définitions, et j'arrive à un résultat tout différent de celui auquel il est lui-même arrivé. Est-ce une illusion de ma part? l'ai-je mal comprise? y a-t-il réel-

lement désaccord entre sa définition fondamentale et la classification qu'il donne des sciences de la théologie pratique? vos lecteurs voudront bien en juger eux-mêmes. — Voici mes observations.

Si la théologie pratique est la théorie de l'art de sauver, la classification des sciences quelle comprend dépend de ce qu'on entend par sauver. Or, il ne m'est pas possible de découvrir plus de deux sens à cette expression. On peut d'abord comprendre sous ce terme la conversion et la justification, faits qui selon l'enseignement scripturaire ne sont pas susceptibles de plus ou de moins, de diminution ou de développement. On peut comprendre ensuite, sous ce même terme l'ensemble des moments dont la conversion est le premier, dont la glorification est le dernier, et par lesquels l'homme pécheur doit passer pour arriver à la perfection. En un sens, l'homme est sauvé dès qu'il est converti et justifié; en un autre, il n'est sauvé que lorsqu'il est parvenu à la pleine réalisation de sa fin; il est *certainement* sauvé quand il est délivré de la condamnation, il est *réellement*, *totalement* sauvé lorsqu'il est absolument délivré du péché lui-même, et de toutes ses conséquences. La théorie de l'art de sauver aurait donc à s'occuper de deux classes de personnes, et comprendrait deux ordres de sciences : 1^o celles qui ont pour mission d'établir quels principes il faut suivre, pour maintenir la foi dans le cœur des convertis, et développer leur être spirituel; 2^o celles qui ont pour mission d'établir d'après quels principes l'Eglise doit agir pour convertir et s'incorporer ceux qui lui sont encore hostiles ou étrangers. Cette déduction faite sur le principe même de M. Godet, me semble rigoureuse; aussi ai-je quelque peine à concevoir qu'il soit arrivé à classer les sciences de la théologie pratique en trois groupes : *l'économie ecclésiastique*, *la théorie de la mission*, *l'apologétique* (pages 11-16). A demeurer dans son point de vue que j'ai d'ailleurs combattu, la *théorie de la mission* et *l'apologétique* ne doivent former qu'une seule catégorie. Leur distinction foncière ne serait concevable que si l'on admettait ceci : c'est qu'on peut, quant au salut, distinguer trois classes d'hommes : a) ceux qui sont convertis et sauvés, b) ceux qui ne sont ni convertis, ni sauvés, enfin c) une troisième classe qui occuperait le milieu entre les deux premières, et serait composée d'hommes ni sauvés ni non-sauvés, ni convertis ni inconvertis? Est-ce la pensée de M. Godet? Etablit-il, entre les païens qui n'ont point reçu le message de la bonne Nouvelle, et ceux qui, connaissant l'Evangile, lui sont hostiles, une différence aussi capitale qu'entre les convertis et les inconvertis? Nous sommes loin de placer sur le même rang les païens qui ignorent l'Evangile, et les prétendus chrétiens qui l'attaquent et le foulent aux pieds. Il y a là, sans doute, une importante distinction à faire, mais la position de ces deux classes d'hommes, par rapport au salut, est-elle foncièrement différente? légitime-t-elle la distinction de trois ordres de sciences faite par M. Godet? J'ai peine à le croire. Je vois des inconvertis, des non-sauvés de deux catégories, ici des païens

idolâtres à qui l'Evangile est inconnu, là des païens chrétiens qui le connaissent et le repoussent, voilà tout. Mais ce sont tous des inconvertis. — En conséquence, il ne me paraît pas naturel et pas nécessaire de distinguer trois ordres de sciences. — Je ne puis considérer la théorie de la mission que comme un rameau détaché de l'apologétique, à peu près comme l'histoire des dogmes est un rameau détaché de l'histoire de l'Eglise. D'un côté, l'apologétique générale doit tenir compte dans ses recherches des religions idolâtres et des philosophies associées à ces religions, pour établir la supériorité que le christianisme a sur elles; de l'autre, tout en comprenant sur la meilleure méthode à suivre pour propager l'Evangile au milieu des païens, des directions pratiques, dont l'apologétique ne doit pas s'occuper, la théorie de la mission n'est dans ses traits fondamentaux qu'une apologétique destinée à une classe déterminée d'inconvertis. Voilà comment je conçois le rapport et la différence de ces deux sciences. Je le répète, il ne me serait pas possible, en partant du point de vue même de M. Godet, d'arriver comme lui à distinguer trois classes de disciplines dans la théologie pratique. Je n'en trouve que deux, l'économie ecclésiastique et l'apologétique.

Enfin, et c'est la dernière observation sur laquelle je veuille insister; on a souvent discuté cette question : L'apologétique doit-elle, dans l'encyclopédie, paraître au commencement ou à la fin? doit-elle former la base de l'édifice théologique, ou en être le couronnement? M. Godet se range à cette dernière opinion. Pour ma part, je ne puis me ranger ni à l'une, ni à l'autre. Elle ne peut pas, à mon sens, être à la base de la théologie, parce que sa mission particulière étant d'établir l'identité de la religion chrétienne et de la religion absolue, elle ne saurait la remplir que si la religion chrétienne est déjà connue. — Elle ne peut pas être le couronnement de la théologie tout entière, parce que, si elle a besoin des sciences qui définissent le christianisme, bien loin d'avoir besoin de celles qui indiquent les principes à suivre pour le maintenir et le propager, c'est d'elle, au contraire, que ces sciences ont besoin; elles ne peuvent, en effet, exister que dans cette supposition : le christianisme est la religion définitive de l'humanité; or, c'est l'apologétique qui, de cette supposition, fait une vérité reconnue. Cette science si importante, et celles qui en dépendent, occupent donc une place intermédiaire entre les disciplines de la théologie spéculative, et celles de la théologie pratique proprement dite. Elles forment la transition des unes aux autres. Cette dernière observation achèvera d'élucider les vues que j'ai essayé d'exposer, et la conception que je m'étais faite de l'organisme des sciences théologiques. Selon cette conception, on passerait du point de vue *thétique* (pardonnez-moi ce mot), au point de vue apologétique. — On indiquerait d'abord ce qu'est la religion chrétienne, comme religion positive; on établirait ensuite qu'elle est la religion absolue pour arriver enfin à dire par quels moyens et d'après quels principes elle doit maintenir et assurer son exis-

tence sur la terre. — Ce plan donnerait à peu près le tableau suivant, qui mieux que toutes les explications rendra sensible à vos lecteurs la différence entre le point de vue de M. Godet et le mien.

TABLEAU.

I. — THÉOLOGIE SPÉCULATIVE.	1. THÉOLOGIE EXÉ- GÉTIQUE.	1. Critique sacrée. 2. Herméneutique. 3. Exégèse. 4. Histoire sacrée. 5. Archéologie biblique. 6. Théologie biblique.
	2. THÉOLOGIE HIS- TORIQUE.	1. Histoire ecclésiastique. 2. Statistique. 3. Archéologie ecclésiastique. 4. Histoire des dogmes. 5. Symbolique.
	3. THEOLOGIE SYS- TÉMATIQUE.	1. Dogmatique. 2. Morale.
II. — THÉOLOGIE PRATIQUE.	1. THÉOLOGIE APO- LOGÉTIQUE.	1. Apologétique. 2. Polémique. 3. Irénique. 4. Théorie de la mission.
	2. ÉCONOMIE EC- CLÉSIASTIQUE.	1. Politique ecclésiastique. 2. Théorie du saint ministère. a. Liturgique. b. Homilétique. c. Catéchétique. d. Pastorale.

Bien des détails dans ce tableau mériteraient d'être relevés, d'autres demanderaient à être justifiés : je termine pourtant ici, Monsieur le rédacteur, cette lettre trop longue, en renouvelant au *Bulletin* et à M. le professeur Godet l'expression de ma reconnaissance pour l'intéressant article qui m'a mis la plume à la main. — J'ajoute cependant en deux mots que si j'ai conservé en général la nomenclature employée par M. Godet, c'est pour faciliter l'intelligence d'une matière assez ardue en elle-même. Il était bon d'éviter des difficultés de forme. J'aurais eu quelques critiques à faire en particulier à cette expression « théologie spéculative, » qui ne me paraît pas heureuse, mais je laisse de côté ces menues questions, et je m'arrête. — Pardon, si je n'ai pu m'arrêter plus tôt.

Votre dévoué en Christ,

C. PRONIER.

Genève, 4 mars 1863.

P. S. Outre le travail de Kienlen, il existe en français un travail du professeur Cellérier, de Genève. Autographié en 1839, pour l'usage des étudiants, il n'a jamais été mis en librairie.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

AU SYSTÈME DOGMATIQUE DE SCHLEIERMACHER¹

§ 14. Si Jésus-Christ rédempteur résume tout le christianisme, c'est uniquement par la foi en Jésus-Christ rédempteur qu'on appartient à l'Eglise. Mais qu'est-ce que cette foi? C'est la certitude que, sous l'influence de Christ, notre besoin de la rédemption disparaît et qu'il fait place à un état nouveau, celui de la rédemption, dans lequel la conscience religieuse règne facilement et sans interruption². Le sens que nous donnons au mot est peut-être spécial, mais en tout cas, il est le même que ci-dessus quand nous parlions d'une foi en Dieu, c'est-à-dire de l'évidence de notre dépendance absolue³; nous ne doutions pas qu'il ne fût produit par un être étranger à nous et qu'il n'exprimât les rapports qui nous unissent à lui. Il s'agit toujours de la certitude d'un fait, mais d'un fait purement intérieur. Le commencement est une impression reçue du Sauveur : quelque faible qu'elle soit, elle est un pressentiment de l'œuvre qui s'achèvera. La foi en Jésus-Christ exprime donc un rapport entre notre état, considéré comme effet, et Jésus-Christ, considéré comme cause. — Tel est le sens que lui donne Jean et telle est la voie que suivirent les premiers fidèles⁴. Dès lors, le christianisme a toujours été annoncé par le témoignage : l'expérience intérieure de l'individu le porte à chercher à éveiller chez les autres le désir de faire la même expérience. L'Eglise fidèle transmet, de génération en génération, la vie et la personne du Sauveur, et ce grand souvenir peut encore agir sur tous de la même manière qu'il le faisait sur les contemporains. Celui qui leur résiste est un incrédule, et s'il est si énergiquement accusé, ce n'est pas parce qu'il conteste la valeur de certains arguments, mais parce qu'il ne veut

¹ Voir le *Bulletin théologique* de février 1863. Il s'agit toujours uniquement d'une analyse de ce morceau capital dans l'histoire de la théologie contemporaine, sans aucune appréciation. (*Réd.*)

² § 5.

³ § 4.

⁴ Jean I, 45, 46; VI, 68, 69. Matth. XVI, 15-18. Actes II, 37-41.

pas se connaître lui-même et ne veut pas avouer que le besoin de la rédemption est au plus profond de son cœur.

Il résulte naturellement de ce que nous venons de dire que tant que ce besoin n'a pas été éprouvé, que tant qu'on n'a pas commencé non plus à sentir que Christ l'apaise, c'est-à-dire que tant qu'on n'a pas déjà la foi, on ne peut rien démontrer ni sur la nécessité de la rédemption, ni sur la nécessité que Christ soit l'unique rédempteur. Aucune preuve ne portera, parce qu'il y aura toujours moyen de l'éviter. Il est clair, du reste, qu'on arrive à cette foi par des voies fort différentes : les uns souffrent du vide de l'âme longtemps avant qu'ils comprennent que Jésus-Christ peut le combler ; les autres ne découvrent le premier qu'à la vue de la perfection du second, en sorte que les deux actes sont simultanés. — On objectera sans doute à notre point de vue qu'il y a des démonstrations dans l'Évangile ¹, mais on observera aussi qu'elles s'adressent aux Juifs, qu'elles n'ont pas pour but de contraindre, par leur propre puissance, à accepter le salut, mais simplement de l'annoncer ; elles s'appuient sur des prophéties que les auditeurs admettaient pour en déduire que le Sauveur qui avait paru était bien le Sauveur promis. L'argument ne va pas plus loin, mais il était nécessaire et irrésistible pour des Juifs.

Remarque. Nos prémisses nous portent à repousser tout secours prêt au témoignage par une démonstration quelconque. On veut, d'ordinaire, amener à Christ par les miracles, par les prophéties et par l'inspiration, mais nous pensons que c'est une illusion complète et que, pour avoir une valeur, ces preuves supposent déjà la foi, bien loin qu'elles la produisent.

Les miracles. Nous prenons ce terme dans son sens restreint, c'est-à-dire comme désignant les phénomènes qui ne sont pas conformes au cours ordinaire de la nature. Notre thèse se justifie à leur égard si l'on considère les remarques suivantes : a) L'Écriture nous parle de miracles opérés même par des adversaires du christianisme et elle ne nous donne aucun critère pour les distinguer de ceux des Apôtres. b) L'Écriture nous montre que la foi a existé sans les miracles et que les miracles n'ont pas fait naître la foi, d'où l'on doit conclure que si la foi s'est rencontrée avec les miracles, ce n'est pas qu'ils l'aient engendrée. Dieu aurait-il changé l'ordre universel pour n'aboutir à rien ? On répondra peut-être que c'était pour attirer l'attention sur Jésus-Christ. Mais, alors, pourquoi Jésus-Christ a-t-il souvent répété de ne pas divulguer ses œuvres merveilleuses ? c) L'expérience nous fournit beaucoup de faits que nous ne savons expliquer naturellement, et, parce qu'ils n'ont aucune relation avec la piété, nous ne les appelons point des miracles, mais ils le deviennent quand ils prennent quelque importance pour notre religion et pour la nôtre seulement, car s'ils se rapportent à une croyance étrangère, nous les accusons de fausseté. Ce phénomène incontestable se comprend si c'est

¹ Actes VI, 9, 10 ; IX, 20-22 ; XVIII, 27, 28.

la foi qui décide pour ou contre le miracle. Il semble qu'une loi générale nous porte, dès qu'une époque de vie spirituelle commence, à chercher, dans la nature, des signes extraordinaires qui la manifestent. Lorsque Jésus-Christ est reconnu comme rédempteur, c'est-à-dire comme le point de départ d'une nouvelle existence religieuse pour l'humanité, il est naturel, dès lors, de demander au monde visible des preuves qu'il subit aussi cette puissance que les âmes éprouvent. Le mot de miracle n'a, du reste, qu'un sens relatif, puisque les rapports du monde et de l'esprit sont encore fort peu connus et qu'ils le deviendront davantage. — Ce qui précède doit faire admettre aussi que le miracle sert à confirmer la foi : où il la trouve existante, il est lui-même compris et renforce le sentiment sur lequel il s'appuie. Mais, pas plus qu'il ne sait le créer, il ne saurait établir que le christianisme soit la révélation par excellence, car nous rencontrerions dans d'autres religions et même dans d'autres domaines des faits analogues. D'autre part, il semble assez légitime, d'après notre principe, que si le miracle apparaît avec le commencement de la nouvelle vie religieuse, il disparaisse de plus en plus à mesure qu'elle pénètre dans le monde et, par conséquent, se confond avec la nature.

Les prophéties. Elles ne peuvent devenir une démonstration et, pour le prouver, il suffit de quelques considérations. a) Supposons qu'on présente, d'abord, les prophéties à un juif; il est possible qu'il admette qu'elles se rapportent à Jésus-Christ, qu'elles se réalisent en lui, sans être plus chrétien pour cela, car il n'a point encore la véritable foi, n'ayant pas senti dans son cœur le besoin de la rédemption. Supposons qu'on soit en présence d'un incrédule; alors, il faut établir que ces prophéties forment un tout, qu'elles n'ont qu'un seul et même sujet, qu'elles sont accomplies en Jésus-Christ et précisément dans le sens dans lequel elles ont été écrites, c'est-à-dire que l'évidence ne devient complète qu'avec la conviction que Jésus est le rédempteur. b) Pour que l'argument ait quelque valeur, il faut avant tout, avoir foi aux prophéties; or, nous ne saisissons point comment un incrédule païen pouvait y être amené, à moins qu'on ne le persuadât de leur inspiration, question que nous examinerons plus bas. Sans cette foi préliminaire, le rapport entre les prophéties et le fait n'attire l'attention et ne préoccupe, qu'en tant qu'on a déjà en soi-même quelque chose qui lui corresponde, un désir dont on puisse obtenir la satisfaction¹. c) Enfin, il est complètement impossible de démontrer que les prophètes ont annoncé Christ tel qu'il est réellement apparu et le royaume du Messie tel qu'il s'est réellement manifesté dans le christianisme. S'il a été permis, dès lors, aux apôtres de faire usage de l'argument à l'égard des Juifs, il ne nous est plus permis d'en déduire que Jésus soit le Rédempteur. Mais, au contraire, dès que cette croyance est dans notre cœur, nous cherche-

¹ Jean I, 41, 46.

rons avec joie tous les signes qui témoignent que l'humanité soupirait, depuis des siècles, après un Sauveur, et la prophétie, quelque obscure et incomplète qu'elle soit, joue alors son véritable rôle en affermissant notre foi. — Quant aux prédictions dans le sein même du christianisme, on comprend qu'à son origine, les regards des disciples se soient tournés vers l'avenir et en aient cherché la destinée, comme on comprend aussi qu'à mesure que l'histoire se développait avec le temps, les prophètes devenaient inutiles et devaient se renfermer dans le silence. — Nous concluons que la foi en Jésus-Christ, révélation de Dieu et rédempteur des hommes, ne peut être produite ni par les miracles, ni par les prophéties : si elle n'avait ni les unes ni les autres, elle n'en serait pas moins inébranlable, car elle naît de l'expérience intérieure seulement.

L'inspiration. Cette idée nous paraît avoir, dans notre religion, une importance secondaire. a) Elle n'a pas de signification pour Jésus-Christ, puisque la révélation de Dieu étant identique avec lui-même, se manifeste dans sa personne et dans son existence entière et non à quelques rares intervalles. b) Quant aux apôtres, le Seigneur rattache à ses enseignements ce que l'Esprit peut leur avoir communiqué, et ceux qui furent convertis le furent par leur témoignage, car ils ne se doutaient pas de leur inspiration. c) On pense souvent en montrant que la Bible possède l'inspiration, contraindre, en quelque sorte, à recevoir la foi. Mais s'il est question de l'Ancien Testament, remarquons que nous croyons plutôt à l'inspiration des prophéties à cause de l'usage que le Seigneur et ses apôtres en font que pour leur contenu ; c'est l'Évangile qui légitime l'Ancien Testament et non l'inverse. Quant au Nouveau Testament, le christianisme a été admis et répandu, deux siècles durant, avant que les livres qui le contiennent eussent reçu la forme de notre canon et le privilège qu'on lui reconnaît, et cependant il n'y avait pas un moins grand nombre de convertis. Si l'on prétend faire sortir l'inspiration des écrits mêmes de la nouvelle alliance, alors c'est en supposer déjà une connaissance approfondie, ce qui n'est possible qu'à un fort petit nombre d'individus ; d'ailleurs, on ne conçoit guère comment l'admission d'une vérité tout objective peut exercer une influence sur la conscience religieuse. Donc, la doctrine que nous examinons, pas plus que les miracles et que les prophéties, n'établit l'évidence du christianisme ; mais, au contraire, c'est le besoin de la rédemption et la foi en Jésus-Christ qui amènent à l'inspiration. Le fait intérieur est la base de tout : rien ne le remplace et sa certitude seule donne à toutes les preuves leur valeur légitime.

IV. RAPPORT DE LA DOGMATIQUE A LA PIÉTÉ CHRÉTIENNE.

§ 15¹. Les mouvements de la piété, comme les autres mouvements de l'âme, se trahissent par des manifestations qui leur sont propres. Si

¹ § 3.

plusieurs les éprouvent ensemble, et qu'ils cherchent à les fixer et à les répandre, ils créeront des signes sacrés et des actes symboliques. Mais tout ce qui se passe dans la conscience est soumis à la réflexion; il en naîtra donc des pensées qui ne tarderont pas à se traduire dans le langage. — Cette marche suivie par toute conviction l'est aussi par le christianisme. Dès son origine, il a employé la prédication (*κηρυγμα*), et il ne s'en est jamais passé. On peut dire que toute vérité qui en fait partie est un dogme, et que tout dogme en fait nécessairement partie. Le langage est poétique, oratoire ou didactique, et ces trois formes peuvent aussi devenir l'interprète de la foi. Le choix de l'une d'entre elles et l'influence réciproque qu'elles exercent dépendent du caractère et de la culture d'un peuple autant que du degré de sa religion. — Ces quelques mots nous font apercevoir qu'un élément étranger à la piété s'introduit dans le dogme, mais cependant n'oublions pas que celle-là doit tendre naturellement, comme tout ce qui est humain, à se donner une expression, et que le dogme lui-même est si peu indépendant de la conscience religieuse que c'est elle qui le fait ce qu'il est.

§ 16¹. La forme didactique est, entre toutes, celle qui lui convient spécialement, puisque c'est elle qui présente le plus de précision et que les deux autres sont trop influencées par la disposition momentanée ou par le but passager de celui qui les emploie. Si nous remontions à Christ lui-même et que nous cherchions quel est le caractère de son enseignement, nous verrions qu'il n'est qu'accidentellement poétique ou oratoire (paraboles ou prophéties), et que, d'ordinaire, il se borne à annoncer la révélation divine, et emploie par conséquent la forme didactique. Ce n'est pas que nous prétendions que cet enseignement de Christ renferme des dogmes proprement dits; il renferme plutôt ce qui peut en être la matière, sauf dans les cas où il se rattache aux opinions des contemporains. Mais, pour que cette forme prenne son véritable développement et sa véritable signification, il faut une société religieuse dans laquelle la science occupe une place à part et distincte de celle laissée à l'art et à l'action, parce que l'intelligence se préoccupe alors des faits de la conscience chrétienne et leur imprime son cachet. Nulle part, cette condition et le résultat qui en découle ne se sont mieux rencontrés que dans le christianisme.

Remarque. Le dogme est d'après ce qui précède toujours né de la réflexion s'exerçant sur les données immédiates de la conscience religieuse. Si l'élément logique y joue un certain rôle, c'est dans la forme uniquement. Cette base doit être soigneusement conservée afin de ne pas faire de la dogmatique une science spéculative et de ne pas la confondre avec les disciplines de cet ordre. Il se peut qu'elles aient souvent des points de contact et offrent souvent des analogies avec la nôtre, mais elles n'en

¹ §§ 3 et 23.

sont pas moins tout à fait différentes et par leur origine et par leur but, puisqu'elles n'ont pour objet que l'étude et l'analyse de l'être. Aussi la spéculation, si l'on en excepte les écoles gnostiques, qui sont du reste en dehors de l'Eglise, n'a-t-elle exercé aucune influence sur la théologie des premiers siècles. Il n'en fut malheureusement pas de même au moyen âge et un funeste mélange s'opéra. L'Eglise évangélique surtout doit le repousser et, séparant les deux domaines, maintenir fermement que la dogmatique ne dépend d'aucune école philosophique, qu'elle n'a été produite par aucun intérêt spéculatif mais par la conscience chrétienne seule, et que toute son œuvre est de chercher à la satisfaire. De cette manière, la philosophie et la dogmatique conserveront leur caractère propre : distinctes dès leur point de départ, l'une ne contestera plus la légitimité de l'autre, et l'on ne s'efforcera plus d'en composer un tout impossible.

§ 17. Chaque dogme a une valeur ecclésiastique et une valeur scientifique. *a)* La première consiste dans le rapport qui l'unit au moment de la piété auquel il correspond. Sans doute, ces moments sont, de leur nature, infinis et dès lors inépuisables, mais cependant ils sont dominés par un sentiment particulier. La place que Jésus-Christ rédempteur occupe dans chacun des états religieux de l'âme, il doit l'occuper aussi dans chacun des dogmes qui les formule. Il est évident qu'elle sera plus ou moins grande, mais elle est toujours le trait distinctif du christianisme. *b)* La seconde repose, d'une part, sur la précision et l'enchaînement des idées énoncées, car elles doivent être, le plus possible, dégagées de tout élément poétique ou oratoire, et, de l'autre, sur la manière plus ou moins parfaite dont, sans violer la règle toujours nécessaire d'en appeler directement à la conscience chrétienne, elles savent conduire aux dogmes voisins et s'y rattacher. Entre plusieurs expressions proposées, celle qui remplira le mieux cette condition sera toujours préférée. — Plus la valeur scientifique d'un dogme correspond à sa valeur ecclésiastique, plus le dogme lui-même approche de la perfection.

§ 18. Le même besoin qui les fait naître isolément porte aussi à rassembler les dogmes divers et à les coordonner; il faut un tout et non des fragments. L'enseignement de Christ lui-même reste toujours en dehors de ce que nous traitons ici, car il est ou trop mélangé d'éléments poétiques et oratoires ou trop sommaire, ce qui se remarque par exemple dans les cas où il traite de son existence et de son œuvre comme Sauveur¹. Mais en se transmettant d'un individu à l'autre, il ne tarde pas à être soumis au travail dialectique qui cherche à enlever les oppositions apparentes et à donner à chaque vérité assez de clarté et de certitude pour qu'elle prenne un caractère d'évidence universelle. On ne peut donc pas supposer que la conscience chrétienne ait acquis assez de vie pour sentir le besoin de

¹ Jean III, 17; VIII, 12; X, 30; XII, 45.

se manifester et de se communiquer, sans qu'elle n'emprunte l'expression didactique ou sous la forme populaire, ou sous la forme de l'école. L'œuvre n'est achevée que lorsqu'on est arrivé à un système complet, dans lequel chaque moment de l'existence religieuse a sa formule dogmatique, et dans lequel toutes les formules sont enchaînées les unes aux autres. Ce n'est qu'en confondant l'usage avec l'abus que des théologiens ont pu voir en ceci la cause ou le résultat du dépérissement de l'Eglise, car il y a action et réaction entre l'école et la vie.

Remarque. L'ensemble de ces dogmes que nous aurons recueillis peut prendre des formes très diverses. Le but sera, dans un cas, de satisfaire plutôt les besoins de l'enseignement populaire ou de l'édification, et, dans un autre, plutôt les exigences de la science. Nous aurons alors des *monographies* ou des *recueils de monographies* (*loci theologici*) ou enfin un *système* proprement dit. Celui-ci peut, à son tour, être une simple exposition, avec ou sans preuves, ou avoir en vue la polémique ou l'histoire.

§ 19. La théologie dogmatique est la science qui présente l'ensemble de la doctrine d'une Eglise chrétienne à un moment donné de son existence¹. Cette définition renferme certaines exigences : 1^o La doctrine formulée doit être celle d'un certain état et d'une certaine époque de la chrétienté. Si nous regardons l'état de la chrétienté en Occident, par exemple, nous comprenons facilement qu'une dogmatique protestante ne peut convenir aux catholiques, et l'inverse. Ces mots suffisent, car ils montrent assez clairement que les croyances que notre science exposera seront toujours celles d'une partie de l'Eglise. Il en est de même quant au temps. Les manuels du dix-septième siècle ne peuvent avoir aujourd'hui ni le même but ni la même valeur qu'ils avaient jadis ; ils sont rentrés dans le domaine de l'histoire pour céder leur place à d'autres. — La doctrine formulée doit être celle d'une Eglise. Nous n'admettons pas cependant que celui qui entreprend cette tâche puisse l'accomplir sans être lui-même convaincu de ce qu'il explique. La base que nous avons précédemment posée montre assez que rien n'est possible ici sans une foi personnelle. D'ailleurs, elle seule a le secret de savoir composer un véritable tout avec les fragments épars qui lui sont offerts. Mais on pensera peut-être que nous ne donnons pas assez d'importance à l'individu, et que tout progrès est dès lors arrêté. Cependant, remarquons que lorsque nous réclamons la doctrine d'une Eglise, nous n'entendons pas seulement celle qui est écrite dans les symboles, mais celle qui exprime la piété générale, fût-ce même dans une contrée particulière ; une riche variété est donc permise. On ne peut évidemment exiger moins, car un système tout à fait personnel, quelque chrétien qu'il soit, ne deviendra réellement une dogmatique qu'en étant accepté, enseigné et prêché par une Eglise. L'originalité de l'individu saura encore suffisamment se ma-

¹ V. *Kurze Darstellung*, §§ 3, 15, 18, 19, 26, 27.

nifester dans la forme, dans la manière de traiter et dans tous les points où la foi commune n'aura pas prononcé.

La justesse des critères indiqués est si évidente que si un exposé de la doctrine chrétienne manque de l'un quelconque d'entre eux, il ne rentre pas dans la sphère de la dogmatique proprement dite. *a)* Les catéchismes et tous les livres de l'enseignement populaire présentent l'ensemble des croyances d'une Eglise à un moment donné, mais ils n'ont pas le caractère scientifique et on ne les compte pas dans notre discipline. *b)* Beaucoup d'écrits contiennent le système chrétien bien coordonné et bien enchaîné, mais ils ne sont que les œuvres de leurs auteurs; ils ne témoignent que de leurs convictions et on ne les admet pas mieux que les précédents. *c)* L'Eglise a fort souvent décidé certaines questions par des canons qui ont toute la rigueur de la science, mais ils ne portent que sur un point et non sur tous; dès lors ils ne sont pas non plus des dogmatiques. — Ce qui précède est encore confirmé, si l'on considère que les fautes commises l'ont toujours été quand on a voulu prendre pour règle une seule de nos conditions et négliger les autres. *a)* Notre discipline a existé, à certaines époques, uniquement comme une tradition : on s'en tenait à la doctrine reçue et professée généralement, sans s'inquiéter du caractère scientifique. *b)* Dans d'autres temps, on s'est borné à exprimer la foi du moment, et, sous l'influence de circonstances exceptionnelles et passagères, on a produit une théologie qui ne se rattachait ni au passé ni à l'avenir. *c)* Enfin, on a parfois estimé la science seule et l'on a composé alors une dogmatique purement rationnelle, qui ne s'appuyait pas sur les états religieux de l'âme chrétienne et aspirait à créer ce qu'elle devait supposer.

Remarque. Quelques théologiens accepteront peut-être ce que nous venons d'établir, mais, au-dessus de notre science, ils en placeront une autre qui laissera la foi de l'Eglise pour s'élever aux pures vérités de la religion¹. Nous ne saurions reconnaître une telle différence, car, pour nous, le dogme, à quelque degré qu'on le prenne, n'a jamais qu'une source, Jésus-Christ, et il n'est jamais que l'expression immédiate de la conscience chrétienne. Si l'on veut dire seulement que la doctrine d'une Eglise, dans un certain moment et dans un certain pays, est toujours imparfaite et erronée, alors l'œuvre de la théologie dogmatique est précisément de rejeter ces erreurs et de corriger ces imperfections. — Nous n'admettons pas non plus, ce qu'on prétend souvent, que toutes les sciences théologiques aboutissent à la dogmatique dont elles ne sont que les auxiliaires; mais, pour nous, chacune à sa valeur propre, et, entre toutes, il y a continuellement action et réaction. La seule fin de la théologie chrétienne, le but suprême qui en domine toutes les parties, exégèse, histoire aussi bien que dogmatique, c'est l'Eglise. Nous allons même plus loin, et s'il y a une discipline à laquelle il soit dangereux de laisser une prédo-

¹ V. Bretschneider, § 25, et *Handl. der Dogm.*, § 5.

minance trop grande, c'est surtout celle qui nous occupe, car, plus que d'autres, elle est en contact avec les différentes branches du savoir humain, la philosophie principalement, et elle en ressent les variations.

CHAPITRE II.

MÉTHODE DE LA DOGMATIQUE.

Introduction.

§ 20. Pour construire un système qui réponde à la définition donnée, il nous faudra d'abord une règle qui indique les dogmes qu'on devra repousser et ceux qu'on devra admettre, ensuite un principe d'après lequel nous puissions les ordonner et les enchaîner. En affirmant ces deux points qui vont être l'objet de notre recherche, nous répudions toujours toute méthode qui assimilerait la dogmatique à une science spéculative, c'est-à-dire poserait une première thèse qui, en se développant, amènerait des assertions peu en rapport avec notre tendance. La conscience chrétienne est notre point de départ; elle se développe dans la communauté, elle y produit des éléments dogmatiques, séparés les uns des autres, et il s'agit de les rassembler et d'en former un tout complet. On peut suivre deux marches différentes : ou tracer une esquisse générale de la conscience chrétienne et y introduire ensuite chacune des données fournies, en n'ayant soin d'accepter que celles qui sont d'accord, ou rassembler ces mêmes données, prises dans une certaine région du christianisme, en les disposant de la manière la plus convenable. Bien loin de s'exclure, ces deux marches se complètent.

I. — CHOIX DE LA MATIÈRE.

§ 21. Le premier travail à faire est de distinguer ce qui est hérétique de ce qui est chrétien, afin de rejeter l'un et de conserver l'autre. Nous pouvons considérer l'Eglise comme une véritable personne morale; elle a donc ses états sains et ses états malades. Ces derniers, ici comme partout, ne sont jamais produits par l'individu lui-même, mais par une influence étrangère. En tout cas, celui qui contesterait cette origine, ne se refuserait pas à déclarer hérétique tout ce qui n'est pas conforme à l'essence du christianisme, telle qu'il la comprend. L'erreur peut être plus ou moins profonde; tantôt elle s'attache à la piété dont le dogme contesté est la formule, tantôt elle ne s'introduit que dans la rédaction de cette formule. Du reste, ces différences sont peu importantes, et le fait principal demeure : il y a des hérésies, et elles ne proviennent que d'éléments étrangers. — Il y aura sans doute des variations, puisque chacun ne prononce sur l'erreur que d'après son opinion sur la vérité, mais

elles sont inévitables. Seulement, pour atteindre sûrement le but, il faut aller droit au centre de la question, c'est-à-dire à l'essence du christianisme, et, d'après elle, énumérer les formes que l'hérésie peut revêtir, ou, en d'autres termes, les doctrines qui ruinent la foi tout en en conservant les apparences.

§ 22. Les hérésies les plus naturelles, dans le christianisme, sont le manichéisme et le pélagianisme, le docétisme et le nazaréisme ou ébionisme. En employant ces mots consacrés, nous n'entendons pas leur laisser leur sens historique, mais nous leur en prêterons un qui convienne à notre classification; il est fort possible, par exemple, que Pélage n'ait jamais professé le pélagianisme que nous allons décrire. — Tout le christianisme se résume dans la rédemption et dans le Rédempteur¹, et toutes les hérésies reviendront, par conséquent, à porter atteinte à l'un ou à l'autre de ces termes. Cela peut arriver, pour chacun d'eux, d'une double manière. Prenons la rédemption d'abord : a) L'homme doit en éprouver le besoin; mais s'il est entièrement incapable de s'approprier ce qui viendra le satisfaire, c'est-à-dire transformer sa conscience religieuse en un sentiment continuuel d'absolue dépendance de Dieu², en un mot, s'il est tellement sous le joug d'une puissance étrangère à son Créateur que, pour l'en délivrer, il faudra métamorphoser sa nature : alors nous tombons dans le manichéisme.

b) L'homme doit être capable de recevoir la rédemption; mais si ce besoin est si peu profond qu'il n'exige plus la venue d'un Etre unique, alors nous tombons dans le pélagianisme. La première hérésie nie que nous puissions nous assimiler la rédemption, et la seconde qu'elle nous soit nécessaire. — Passons au Rédempteur : a) Christ doit être supérieur, mais semblable à nous; or, s'il est placé si fort au-dessus de l'humanité qu'il ne participe plus réellement à sa nature, le lien qui nous unit à lui est brisé, notre conscience de Dieu n'a pas de rapport avec la sienne, son œuvre n'est qu'une apparence, et nous sommes dans le docétisme. b) Christ doit être semblable à nous, mais supérieur à nous; or, si l'égalité est si complète qu'il ne possède pas un privilège essentiel qui lui appartienne uniquement, nous sommes dans le nazaréisme ou ébionisme. La première hérésie enlève à Christ son humanité, et la seconde sa divinité. — Cette classification épuise le sujet, car, en dehors, il ne resterait qu'à contester l'idée de la rédemption ou le droit reconnu à Jésus-Christ d'être le Rédempteur, et ce ne sont plus là des hérésies, mais des négations du christianisme.

Les quatre doctrines énumérées indiquent, en quelque sorte, l'enceinte qu'on ne doit pas franchir, mais dans laquelle aussi il est permis de se mouvoir librement; une formule quelconque ne saurait être déclarée hors l'Eglise que lorsqu'elle s'identifie avec l'une des précédentes. — Remar-

¹ § 11.² § 11.

quons, en passant, qu'on pourrait établir entre elles d'autres rapports encore. Si le mal est le maître absolu de notre nature, le Rédempteur ne doit pas avoir participé à cette nature, et le manichéisme conduit ainsi au docétisme. Si la conscience religieuse est comprimée en Christ comme chez tout autre, il ne contribue plus que pour une certaine part à la rédemption, et le pélagianisme conduit ainsi à l'ébionitisme. — Quant à l'influence étrangère, le manichéisme et le nazaréisme sont plutôt un produit du judaïsme, tandis que le paganisme a plutôt conduit au docétisme et au pélagianisme.

Remarque. Nous ne voulons pas entrer dans le débat, si important aujourd'hui, du supranaturalisme et du rationalisme; bornons-nous à remarquer que toutes les tendances du premier sont vers le docétisme et le manichéisme, et toutes celles du second vers l'ébionitisme et le pélagianisme.

§ 23. Toute dogmatique se rattache à une communauté¹, et il faut, en conséquence, établir celle dans laquelle on se place et celle qui est directement opposée à la nôtre. Il semble, au premier abord, que le point le plus important soit d'examiner la différence qui sépare l'Eglise d'Orient de l'Eglise d'Occident. Mais si l'on considère notre but spécial en ce moment, si l'on observe que l'Eglise d'Orient, depuis son schisme, est devenue de plus en plus morte au point de vue scientifique, que plusieurs de ses parties ont facilement reconnu la primauté de Rome, sans altérer nullement leur caractère ou leur doctrine, et que, dans son propre sein, le conflit qui a divisé l'Occident éclatera peut-être un jour, on reconnaîtra sans doute qu'il est plus nécessaire de mettre en première ligne l'opposition de catholicisme et de protestantisme. Une dogmatique ne peut pas la passer sous silence et ne pas prendre parti d'un côté ou de l'autre. — La lutte entre les deux confessions ne portant pas sur tous les dogmes, paraît destinée, ainsi que d'autres dans l'histoire, à s'affaiblir et à se terminer; mais le point de vue sera tout à fait changé, selon qu'on jugera qu'elle est arrivée à son plus haut période ou qu'elle ne l'a pas encore atteint. Dans le premier cas, on effacera le plus possible les différences pour faire ressortir les ressemblances et ménager la conciliation; dans le second, on cherchera inversement toutes les divergences cachées, afin de tracer un tableau complet de l'opposition existante. Il est rare, du reste, qu'un des cas se réalise seul, et d'ordinaire il y a plutôt mélange. — Quel que soit l'avis du dogmaticien sur cette question, il est toujours obligé d'exposer les points contestés et de se prononcer pour l'une des alternatives, car il ne les éviterait qu'en reprenant les formules antérieures au débat qu'elles ont soulevé, formules qui ont naturellement une précision moins grande, et la science n'admet pas ces marches rétrogrades. Quant à nous, nous ne pensons pas que la scission soit près de finir. Les

¹ § 19.

luttons de l'Eglise évangélique ne la rapprochent pas de l'Eglise romaine, et les tendances qui triomphent dans celle-ci sont précisément celles qui s'opposent le plus au protestantisme. Il est donc probable que, sous les analogies actuelles, se cachent encore de nouvelles différences, bien loin que les différences connues recèlent des analogies futures.

§ 24. Si nous demandions à l'histoire la formule cherchée, nous l'obtiendrions difficilement, car la Réforme, à son origine, ne voulut que corriger les abus de Rome, et elle n'a graduellement fondé une Eglise que parce qu'elle y a été forcée ; avec le temps, la position s'est modifiée et aujourd'hui elle a complètement changé : le catholicisme adopterait ses conclusions sur les points débattus, que mille causes empêcheraient encore qu'il n'en résultât un rapprochement. D'ailleurs, on ne voit pas où se trouverait l'Eglise à laquelle la Réformation voudrait ramener : le siècle apostolique lui-même, avec le manque de rigueur de ses conclusions dogmatiques, avec son mélange de judaïsme et de paganisme, avec sa passivité politique, ne serait pas non plus son modèle. Il faut donc suivre ici la règle que nous donnions à la fin du § 21. On nous arrêtera peut-être en disant, d'une part, qu'il est trop tard et que le protestantisme est déjà tout fixé dans ses symboles, et, de l'autre, qu'il est trop tôt et que le protestantisme n'a pas encore achevé son développement. Cependant le rapport des deux Eglises est aujourd'hui tel qu'il est nécessaire de le préciser, et notre tâche exige que nous ne nous exposions pas à laisser des éléments contraires à la Réformation s'introduire dans notre système. Du reste, notre travail n'est qu'un essai. — Si nous examinons les deux confessions en regard du point central du christianisme, nous voyons que chacune élève contre l'autre un reproche fondamental. Le catholicisme accuse son adversaire d'avoir détruit l'Eglise, d'être incapable, en vertu même de ses principes, d'en rétablir une quelconque et de ne former que des individualités isolées. Le protestantisme, au contraire, répond que Rome a tout concentré et tout absorbé dans l'Eglise, qu'elle lui subordonne presque Jésus-Christ ou tout au moins le place sur l'arrière-plan, et qu'il perd ainsi la place suprême qui lui convient. Chaque partie se propose surtout de signaler dans l'autre ce qui risque le plus facilement de l'entraîner en dehors de la sphère du christianisme. Il devient alors évident que le catholicisme reconnaît que nous maintenons Jésus-Christ, mais que nous dissolvons l'Eglise, et que nous admettons que Rome conserve l'Eglise, mais néglige Jésus-Christ. Nous résumerons toutes les différences qui séparent le protestantisme et le catholicisme dans cette différence capitale : le premier fait dépendre le rapport de l'individu à l'Eglise de son rapport à Jésus-Christ ; le second fait, au contraire, dépendre le rapport de l'individu à Jésus-Christ de son rapport à l'Eglise. C'est là toute notre formule. — Sa justesse est confirmée par les remarques suivantes : a) Le caractère opposé que reçoit chacune des confessions modifie, d'une manière opposée aussi, l'essence du christianisme. Pour l'une aussi bien que pour l'autre, il n'y a de piété et

par conséquent d'union avec le Sauveur que dans et par l'Eglise ; mais, selon nous, Jésus-Christ se sert de cette institution comme d'un aide, tandis que, selon le catholique, il a abdiqué en sa faveur. *b)* Quoique la distinction signalée ait été prise dans le domaine théorique, elle expliquerait et motiverait fort bien les dissemblances qui existent, à tout autre égard, entre les communions dont il s'agit.

Il résulte de ce qui précède deux règles à observer dans l'exposition de la dogmatique : 1^o Dans les points auxquels notre formule est immédiatement applicable, il faut se garder d'exagérer l'antithèse et de sortir ainsi du christianisme. 2^o Dans ceux où elle ne l'est pas, il faut être attentif à ne pas proposer des rédactions qui contiennent, à quelque degré que ce soit, l'opposition indiquée.

Remarque. La séparation de l'Eglise luthérienne et de l'Eglise réformée n'est pas assez profonde pour qu'elle doive nous arrêter maintenant. Car ce n'est point sur une différence de la conscience chrétienne que reposent les divergences de quelques-uns de leurs dogmes, et cela est si vrai qu'elles n'entraînent ni dans la morale, ni dans l'organisation, des conséquences analogues. La désunion est ici accidentelle, et les questions débattues sont tout à fait secondaires.

§ 25. Toute dogmatique construite dans le sein de l'Eglise réformée doit contenir des éléments communs et des éléments individuels. Elle ne peut pas ne contenir que les derniers, car ce serait confesser que notre communion n'a point de doctrine qui lui appartienne et reconnaître que, dans ce domaine, elle n'a rien donné. Elle ne peut pas non plus ne présenter que les premiers, car si le système était si complètement fixé qu'il repoussât toute modification, il serait entièrement superflu de tenter de nouveaux essais. En tout cas, il est impossible même de répéter sans changer l'ordre ou l'expression des pensées, et un contexte ou des mots différents entraînent toujours un autre sens. La tendance de la Réforme n'est pas, d'ailleurs, d'imposer le joug de l'uniformité ; ses confessions de foi ne contiennent pas toutes la même chose dans les mêmes termes ; elles ne décident que quelques parties du dogme, et même ce qu'elles ont de commun n'est que le libre accord des convictions personnelles. Cette voie est la seule qui aboutisse à un résultat vraiment général. Nous ne saurions ni désirer, ni attendre davantage. — Le système de notre Eglise est loin d'être terminé, il progresse toujours, et ce qui le caractérise n'est pas encore entièrement manifesté : il y a donc place, dans chaque nouvelle dogmatique, pour les deux éléments indiqués. L'élément commun se trouvera surtout dans les dogmes qui se rattacheront au point de départ de la Réformation ; cependant, comme elle a encore accepté, sans contrôle, une grande partie de l'héritage du passé, ce n'est point là un champ en dehors de toute discussion. L'élément individuel aura aussi son large domaine : la disposition des dogmes, la dernière expression à leur donner et le rajeunissement de plusieurs d'entre eux par un esprit plus

réellement protestant. Mais nos deux éléments doivent s'unir et se pénétrer : plus ils le feront et plus l'œuvre sera parfaite, car le second n'a pour but que de fournir au premier la forme la plus achevée, et le premier que de garantir au second le développement le plus complet.

Remarque. Nous ne nous servirons pas des expressions usitées d'*orthodoxie* et d'*hétérodoxie*. En effet, leur sens a continuellement varié, et, en réalité, on appelle orthodoxe ce qui, à une époque donnée, est conforme à certains symboles, et hétérodoxe ce qui y est contraire. Mais l'un peut facilement devenir l'autre. Si la foi hétérodoxe parvient à prouver qu'elle est plus selon l'esprit évangélique que la formule de la confession, elle la remplacera et sera acceptée comme orthodoxe. Si les résultats exégétiques, qui motivaient l'expression des symboles, sont ébranlés par les progrès de la science, le dogme admis jusqu'alors est bien près, à son tour, de devenir hétérodoxe. Nous ne sommes pas non plus en droit d'appeler de ce nom une doctrine quelconque, tant qu'elle cherche à montrer son accord avec la croyance générale de l'Eglise ; puisque, si elle est fausse, elle ne résistera pas aux preuves de la science et disparaîtra devant elles.

§ 26. La morale chrétienne contient aussi des articles de foi et repose aussi sur des dogmes, car les actions sont dirigées et jugées par des préceptes qui, eux-mêmes, expriment certains moments de la conscience religieuse¹. Tous les mouvements de la piété modifient notre être : s'ils n'étendent pas leur influence au delà du sentiment et de la pensée, ils produisent des croyances et prennent place dans la dogmatique, mais s'ils ébranlent la volonté et l'entraînent à l'action, ils aboutissent à des règles qui font partie de la morale. — Ces deux disciplines réunies embrassent toute la vie chrétienne, et il n'est, dès lors, pas étrange qu'elles n'aient longtemps formé qu'une science. Bien des recommandations de l'une dépendent directement des solutions de l'autre : les opinions sur les perfections de Dieu, par exemple, tracent ce qu'on appelle les devoirs envers Dieu. Bien des enseignements sont à leur place dans l'une aussi bien que dans l'autre : pour preuve, il suffit d'indiquer ce qui a trait à la sanctification et à l'Eglise. Il est même, en un sens, permis de dire que la dogmatique entière pourrait être intercalée dans la morale. Mais une telle marche ne conviendrait complètement à aucune des sciences dont nous parlons, et l'usage de les séparer, qui a dès longtemps prévalu dans l'Eglise évangélique, a trop d'avantages pour que nous ne le suivions pas, et que nous ne rejetions pas non plus de notre domaine actuel tout ce qui appartient à l'éthique.

II. — DISPOSITION DE LA MATIÈRE.

§ 27. Tous les dogmes qui prétendent à une place dans le système évangélique doivent pouvoir se légitimer soit par des confessions de foi

¹ Cf. *Kurze Darstellung*, § 31, 59.

réformées ou, à leur défaut, par le Nouveau Testament, soit par leur enchaînement avec d'autres doctrines déjà reconnues. Il semble peut-être surprenant que nous nommions les confessions avant l'Ecriture, mais cela ne veut pas dire que nous leur accordions la supériorité. D'ailleurs elles s'appuient elles-mêmes sur l'Ecriture, en sorte qu'en appeler directement à elle, c'est déjà en appeler indirectement à la Bible. Mais, en outre, on ne peut nier qu'elles ne soient la première expression générale du protestantisme : toute Eglise n'a compté dans la Réforme qu'en se rattachant à elles, et toute dogmatique n'obtiendra le même privilège qu'à la même condition. Leur témoignage est donc presque toujours suffisant, et il ne sera nécessaire de fournir la preuve immédiate de l'Ecriture que dans deux cas seulement : *a*) lorsque l'usage qu'elles en font elles-mêmes est ou faux ou incomplet, — *b*) lorsque le dogme qu'elles présentent ne paraît pas assez scripturaire ou, en d'autres termes, pas assez protestant. — Quant à l'argument de l'enchaînement avec les doctrines déjà reconnues, il est évident qu'employé seul, il a une portée très inférieure, et qu'il ne convient qu'à des points secondaires qui ne sont en quelque sorte jamais traités ni dans les symboles ni dans le Nouveau Testament, mais il y aura toujours avantage à le joindre partout aux preuves précédentes.

Si nous recommandons l'usage des confessions de foi, ce n'est pas sans quelques restrictions. Nous n'établissons pas de différence entre elles, mais nous ne saurions regarder comme appartenant essentiellement au protestantisme que les points sur lesquels elles s'accordent et, pour les autres, leurs divergences elles-mêmes consacrent le droit de se former et d'exposer des opinions particulières. Nos symboles sont, en outre, tous, plus ou moins, des écrits de circonstance, et le lieu et le moment ont souvent fait préférer des formules qui n'étaient pas toujours les plus exactes. Enfin, c'est l'esprit plus que la lettre qu'il faut chercher, car, par un motif ou par l'autre, le rédacteur a sans doute accueilli bien des dogmes contraires à l'esprit de la Réforme et repoussé bien des dogmes qui lui étaient conformes. — Nous avons indiqué, en second lieu, le Nouveau Testament. On sera peut-être surpris que nous ne parlions pas de l'Ancien, mais nous renvoyons à ce que nous avons dit précédemment des rapports du judaïsme et du christianisme¹; d'ailleurs, personne ne contestera que si un dogme ne peut s'appuyer que sur l'ancienne alliance, il n'a aucun titre à entrer dans notre discipline, et que s'il est autorisé par la nouvelle, le témoignage de l'ancienne n'ajoute rien, en sorte qu'elle n'est qu'une autorité superflue. L'emploi direct du Nouveau Testament, même dans les limites ci-dessus indiquées, sera très différent selon les cas. S'il s'agit d'un point qui touche à la polémique, il faudra que les passages allégués puissent s'opposer aux interprétations de l'Eglise romaine ; sinon il suffira de montrer que le dogme traité est impliqué dans

les assertions de l'Écriture, sans qu'il soit nécessaire d'établir qu'il en est la seule expression possible. On se méprendrait sur notre pensée si l'on supposait que, selon nous, la terminologie même du Nouveau Testament dût passer dans la science, car elle n'a jamais le caractère systématique qui nous convient; si elle possède parfois le caractère didactique, il est toujours altéré par l'influence des circonstances et des lieux. Nous ne sommes donc point partisan de la méthode d'appuyer chaque formule par une série de passages détachés de leur contexte; nous préférons qu'on s'en rapporte à des fragments complets de l'Écriture, en montrant qu'ils contiennent le même état religieux et le même enchaînement d'idées que la doctrine que nous proposons. La dogmatique est, dans ce sens, intimement liée à l'herméneutique.

On voit, d'après ce qui précède, que notre discipline peut revêtir trois grandes formes générales : 1^o La preuve par la Bible domine et efface toutes les autres; c'est la *dogmatique biblique*. 2^o Quelques principes fondamentaux sont mis à la base et tout le système en est déduit comme conséquence; c'est la *dogmatique scientifique*. Il est inutile de rappeler que ces principes fondamentaux doivent être les faits primitifs de la conscience chrétienne, exprimés selon l'esprit protestant, car, sans cette clause, nous n'aurions que de la pure spéculation. 3^o Les symboles sont l'unique source et le seul argument; c'est la *dogmatique symbolique*. Elle peut, au premier moment, paraître se rapprocher du point de vue catholique, mais elle en diffère suffisamment en ce qu'elle place la tradition elle-même sous une autorité supérieure et ne lui attribue pas une valeur indépendante de l'expérience individuelle. — Chacune de ces formes nous paraît, pour éviter les dangers qui lui sont inhérents, devoir se rapprocher le plus possible des autres.

Remarque. Si nous n'avons rien dit de l'usage général de s'appuyer des témoignages des dogmaticiens des diverses époques, c'est que nous ne le regardons pas comme nécessaire; cependant son importance peut varier selon les cas. Est-il question d'un dogme contenu dans les symboles? Les passages des auteurs isolés ne sauraient rien ajouter à une certitude déjà reconnue, et les écrits des Pères eux-mêmes ne peuvent s'employer que dans un sens apologétique ou polémique contre l'Eglise romaine. Il en est tout autrement si la formule proposée s'écarte des symboles, car alors elle aura d'autant plus de droits à être reçue dans l'Eglise qu'elle a été déjà plus fréquemment soutenue.

§ 28. La dogmatique est une science et, pour en avoir les caractères, elle doit donner à sa terminologie une forme dialectique, et à ses divers éléments un ordre systématique¹. — Le mot dialectique est ici employé dans son sens antique, par opposition au langage poétique, oratoire et même didactique. Celui-ci peut, en effet, s'appliquer au genre homilé-

¹ Cf. § 13. Rem. §§ 16, 18.

tique et à d'autres moins précis encore, tandis que le dialectique est réservé pour la science pure ; il se rattache au précédent, mais il n'en est que la partie la plus rigoureuse. C'est par lui que la dogmatique touche aux autres disciplines des connaissances humaines, — à la philosophie principalement, — qu'elle en ressent l'influence et les variations, et que se pose la question difficile de savoir jusqu'à quel point elle doit les subir et jusqu'à quel point elle doit s'en mettre à l'abri. En tout cas, il est évident que tout système qui contredit les assertions premières de la dogmatique ne saurait prêter à sa terminologie aucun élément dont elle puisse user. On fait souvent à la langue dont les dogmaticiens se servent deux reproches opposés et aussi peu fondés l'un que l'autre. On l'accuse, d'abord, d'être trop abstraite, mais puisqu'il s'agit d'une science, destinée, par conséquent, à un public restreint et spécial, l'inconvénient n'en est réellement pas un. En sens inverse, on se plaint de ne pas reconnaître assez facilement l'école philosophique à laquelle le théologien appartient ; mais, selon nous, cela n'est ni nécessaire ni utile, et il suffit qu'il n'y ait rien à reprendre à la précision ou à l'exact enchaînement des mots employés. C'est entre ces deux reproches qu'on trouve la route à suivre et l'équilibre à garder. — L'ordre systématique est nécessaire pour donner à toutes les parties leur véritable sens ; si elles sont erronées, elles se rectifient ; si elles sont incomplètes, elles se complètent, et toujours par la vue de l'ensemble. Chaque fragment d'un système n'est compris que rattaché au système entier. Pour cela, il faut que les faits de la conscience chrétienne, consignés dans la dogmatique présentée, forment un tout dont les points soient coordonnés et dont le cachet original soit bien distinct. Nous ne voulons pas dire cependant que toutes les formules doivent être différentes de celles des Eglises opposées et qu'il n'y ait pas d'analogie possible, car nous ne parlons que du caractère général. Il ne faudrait pas non plus penser qu'en insistant sur la nécessité de l'ordre systématique pour la science dont nous nous occupons, nous voulussions la confondre avec d'autres ; elle n'en conservera pas moins ce qui la distingue et ne se rapprochera pas plus des branches spéculatives que des branches historiques : les unes s'appuient sur quelques principes dont elles se déduisent et les autres sur des faits extérieurs qu'elles rapportent, tandis que la dogmatique a pour base et pour cause un fait intérieur, la piété chrétienne. Elle a donc son ordonnance propre qui consiste à partir de ce point central, à énumérer les rapports qui le relient aux autres données de la conscience, à disposer ces rapports et à composer, de toutes leurs modifications variées, un ensemble complet¹.

Ce que nous avons dit indique la seule manière dont nous admettons que la spéculation influe sur notre discipline. Nous écartons, dès lors, tous

ces mélanges de philosophie et de dogmatique qui ne sont que trop répétés depuis la scolastique et à son exemple. Cependant il ne peut pas y avoir discorde entre ces deux domaines, car ce serait reconnaître la division au fond de l'être humain et proclamer l'hostilité au sein même de notre conscience; l'harmonie existe et le dogmaticien doit en être convaincu, mais ce n'est sa tâche ni de la montrer, ni de la prouver à ceux qui la contestent, ni de défendre la science contre ceux qui l'attaquent. Toute son œuvre se bornera à éviter les formules qui pourraient donner lieu à de nouvelles méprises et à de nouveaux schismes.

Remarque. Nous n'avons point entendu traiter dans ce qui précède de ce qu'on a appelé *dogmatique pratique* ou *populaire*. Comme elle forme une sorte d'intermédiaire entre un système proprement dit et un catéchisme, elle échappe aux conditions de la science rigoureuse et relève plutôt de la théologie pratique.

§ 29¹. La piété chrétienne repose sur deux états qui sont en opposition: le premier, dans lequel nous nous sentons incapables de faire dominer dans chacun des moments de notre vie le sentiment de dépendance absolue, et le second, dans lequel cette capacité est graduellement transmise par le Rédempteur: donc, si nous exposons successivement tous les faits de la conscience religieuse qui se produisent durant ces deux phases, nous aurons épuisé toute la matière du dogme. Le premier état suppose déjà le dernier, car, sans ce pressentiment, nous ne pourrions connaître pas plus notre propre misère que le Sauveur lui-même; il contient en germe les éléments de ce qu'il contiendra plus tard, et c'est ce qui le rattache à la seconde période et lui assigne une place dans notre tractation. Si l'on s'en étonnait et si l'on objectait que cette partie n'est pas vraiment du ressort de la théologie chrétienne, nous ferions observer que les dispositions d'âme qu'elle exprime ne cessent jamais complètement, et qu'on les rencontre encore pendant que la rédemption se réalise en nous. Du reste, il est évident que cette première période contient des formules dans lesquelles l'élément spécialement chrétien est moins accusé que dans celles de la seconde, et, par conséquent, qu'elle se rapproche davantage des autres religions. Nous l'avouons sans que nous puissions diminuer en rien ses droits à figurer dans notre sujet, et sans que nous voulions lui prêter quelque ressemblance avec la théologie naturelle que nous avons rejetée. — Notre dogmatique se divise en deux parties qui correspondent aux deux états indiqués. Tout ce qui précéderait le premier ou tout ce qui succéderait au second ne doit pas, selon nous, être admis dans un système de doctrine chrétienne; c'est dire sous une autre forme, que tout se rattache à la rédemption et au Rédempteur, et que tout ce qui ne se relie pas à cette personne et à ce fait est, par cela même, écarté.

D. TISSOT.

¹ Cf. §§ 8, 9, 11.

LA GÉOLOGIE

DANS SES RAPPORTS AVEC LA RÉVÉLATION.

Les sciences sont le résultat de l'observation; elles peuvent rester longtemps à l'état de pressentiment, longtemps encore à l'état de germe; mais à la longue, lorsque certains faits se sont produits, lorsque certaines expériences ont été faites, surtout lorsque des esprits éclairés et forts s'en sont préoccupés, elles finissent par s'imposer, non plus comme un simple sujet d'études ou d'expériences, mais comme une science véritable. On connaît plus ou moins l'histoire de l'astronomie et de la chimie, qui sont restées pendant des milliers d'années à l'état d'astrologie et d'alchimie: on pressentait pour ces sciences un avenir plus sérieux et plus noble; on entrevoyait, à travers les ténèbres des expériences poursuivies, une lumière qui devait finir par éclater un jour; on jetait des fondements destinés à rester enfouis, comme s'ils étaient sans valeur, on recueillait des faits, l'enfantement était laborieux, et tout à coup un homme de génie, Linné, Copernic, Lavoisier, sortait de la foule des empiriques, et posait, au milieu de beaucoup d'erreurs inévitables, les principes qui devaient enfin diriger les études futures.

La géologie a été plus lente encore que ses sœurs à sortir du chaos et à se débarrasser de ses langes. Son champ de travail était plus étendu, les observations plus difficiles, les idées préconçues plus tenaces, les préjugés plus enracinés. Avant que Christophe Colomb eût affirmé et prouvé la rotondité de la terre, il ne pouvait naturellement pas être question de géologie: après qu'il l'eut démontrée, il fallut du temps pour que les esprits s'y habituassent, et l'on ne songea guère à pousser plus loin les études sur ce sujet. Peu à peu cependant on remarqua, et il ne fallait pas beaucoup d'observation pour cela, la superposition régulière de certaines roches les unes sur les autres, puis des interruptions inexplicables; là, sur une grande étendue, des terrains schisteux, là des marnes, là du grès ou des rochers; presque partout une couche de terre végétale fort peu

considérable, puis des blocs de granits semés suivant des lois qu'on a fini par trouver régulières, loin des montagnes dont ils paraissaient être détachés : on trouva dans la Touraine d'immenses bancs de coquillages presque intacts, comme s'ils eussent vécu dans les lieux mêmes où l'on en retrouvait les débris ; on remarqua des terrains d'origine volcanique en des lieux où l'on ne voyait pas de volcans ; on remarqua des incrustations de coquillages sur les rochers des montagnes les plus élevées, des amas de cailloux roulés, des brèches osseuses ; on attacha une certaine importance à l'observation de roches tordues, contournées et non brisées, comme si elles avaient reçu leur forme actuelle à une époque à laquelle elles étaient encore molles et pâteuses ; on fit attention aux houillères et aux empreintes de fougères qu'on trouve non-seulement à la partie supérieure des couches, mais jusque dans l'épaisseur du banc houiller lui-même ; et après avoir longtemps vu sans remarquer, on finit par remarquer, puis par observer. Ce ne fut pas encore la science, car avec les idées qu'on se faisait de la création de la terre, le premier élément de toute science, l'élément indispensable, manquait, la liberté, la liberté des observations et la liberté des déductions. Mais ce premier pas devait être rapidement suivi de plusieurs autres, car il en est pour la science comme pour le reste, il n'y a que le premier pas qui coûte. Une fois l'attention fixée sur ces questions, on fit attention à certains faits qui avaient passé d'abord inaperçus, et, chose étrange ! ces faits parurent un moment devoir faire reculer la science. On constata certains exhaussements ou certains affaissements de terrains, en Italie surtout, et l'on crut pouvoir expliquer par ce moyen tous les phénomènes géologiques, sans qu'il fût nécessaire (ce ne serait entré dans l'esprit de personne) de supposer à notre globe une antiquité plus reculée que les six mille ans traditionnels que lui avaient donnés le moyen âge et sa théologie. Il y eut un moment d'arrêt ; ce fut en vain que des fossiles considérables, plus importants que les trilobites et autres coquillages déjà connus, furent découverts et mis au jour, la géologie resta longtemps stationnaire. Elle avait peur.

C'étaient les Italiens surtout, les professeurs Fallope, Mercati, etc., qui avaient marché d'abord avec le plus de zèle et de distinction dans la voie nouvellement ouverte à leurs études ; mais ils étaient près de Rome, ils connaissaient l'histoire de Galilée et de tant d'autres, et cela seul suffisait à paralyser leurs efforts. En vain Fracastor, leur contemporain, en vain Bernard Palissy, le père de la géologie, cherchaient à simplifier les questions par l'examen des faits et par des appels au sens commun, le chariot embourbé n'avancait plus : les fossiles étaient la pierre d'achoppement ; des fouilles faites à Vérone, en 1517, avaient amené des découvertes si curieuses qu'il était impossible de faire un pas avant d'avoir résolu, et bien résolu, les questions nombreuses qu'elles soulevaient. On ne pouvait, à cause de Rome, faire remonter ces êtres organisés et fossilisés à une époque antérieure à Adam, et pourtant on aurait voulu se

rendre compte de leur présence dans l'intérieur des couches terrestres : les plus savants cherchèrent dans le déluge le mot de cette énigme ; les plus simples n'y virent que des accidents fortuits, des *jeux de la nature* (il y avait dans le nombre des défenses d'éléphant) ; quelques-uns, plus habiles, inventèrent une certaine *force plastique* qui aurait imprimé aux *sucs pierreux* des formes organiques ; les plus profonds et les plus mystérieux, comme Mercati, allèrent jusqu'à dire que les fossiles n'étaient que de simples pierres, qui avaient pris une apparence particulière *sous l'influence des corps célestes*. Fracastor combattit les uns et les autres, mais n'osa pas donner lui-même une explication de la difficulté. Le potier de Saintes, peu versé dans la littérature géologique de son temps, presque ignorant de la théorie, entrevit par la simplicité même de son génie et de sa foi ce qui restait caché aux plus savants de son époque. « Aussi grand physicien, dit Fontenelle, que la nature seule puisse en fournir, il fut le premier en France qui osa dire, à la face de tous les docteurs, que les coquilles fossiles étaient de véritables coquilles, déposées autrefois par la mer dans les lieux mêmes où elles se trouvent, et non pas des minéraux, des corps réguliers, de simples jeux de la nature. »

Le pas difficile était franchi : la science était créée ; elle était bien jeune encore, mais elle vivait, et l'avenir était à elle. L'avenir allait enfin pouvoir jeter un coup d'œil dans le passé ; les questions se pressèrent en foule, et la plus intéressante de toutes, si ce n'est la plus importante, celle des origines du monde, put se poser dans des conditions qui laissaient entrevoir la possibilité d'une solution satisfaisante, éloignée peut-être, mais certaine.

Cette solution, non-seulement il y aurait de la présomption à dire qu'elle est trouvée, mais encore personne ne songe à le dire ; on cherche, et l'on a fait dans ce sens des progrès incontestables ; il est même certains points qui paraissent définitivement acquis ; mais il en est d'autres, et des plus importants, sur lesquels règnent encore de telles obscurités qu'on pourrait les regarder comme insolubles, si l'expérience du passé ne nous apprenait pas à compter sur les découvertes de l'avenir.

La question des origines du monde est, pour ainsi dire, aussi vieille que le monde lui-même. Les plus anciennes religions ont eu leur cosmogonie et leur système de la création. Chez presque tous les peuples on connaît un ensemble de traditions sur ce sujet. Il était difficile qu'il en fût autrement. La terre est en quelque sorte le lien matériel qui rattache l'homme à la Divinité ; l'homme, en élevant son âme vers Dieu, n'a pu s'empêcher d'admirer autour de lui l'œuvre divine, et la nature qui est pour lui le premier don du Créateur. Il a voulu savoir d'où venait cette terre et comment elle lui avait été donnée. Mais autant il était naturel qu'il cherchât, autant il lui était matériellement impossible de trouver ; tout lui manquait ; les anciennes tradi-

tions, déjà incomplètes, s'étaient altérées avec le temps et le péché; borné lui-même, l'homme ne pouvait s'élever à aucune grandeur, à aucun infini de temps ni d'espace; il refaisait Dieu à son image, il refaisait la terre d'après ses propres dimensions. Bien plus, l'idée même qu'il se faisait de Dieu contribuait à l'égarer encore dans ses recherches; son point de départ étant faux, tous ses calculs s'en ressentaient. — Il suffirait de rappeler ici, non les élucubrations des Indous ou les légendes des Scandinaves, mais les travaux du moine Cosmos, le géographe de l'Eglise, qui fait sérieusement de la terre un parallélogramme deux fois aussi long que large, semé de mers intérieures et entouré de toutes parts par l'Océan; les cieux, dont la matière est inconnue, l'entourent, sur sa carte, comme les globes de verre recouvrent quelques-unes de nos pendules.

Lorsque pour la première fois la question se posa de nouveau devant des hommes qui avaient appris dans l'intervalle à reconnaître dans les fossiles des êtres qui avaient précédemment vécu; lorsqu'elle se posa devant un monde qui avait tout ensemble l'habitude de la science et la foi aux révélations divines, un profond malaise se fit sentir, et les faibles ne furent pas exempts d'un certain frémissement; on touchait à une crise qui pouvait devenir dangereuse; les anciens fondements allaient être ébranlés, l'édifice ne s'écroulerait-il pas? L'idée chrétienne n'allait-elle pas être frappée à mort par les faits nouveaux qui se produisaient, et par la mise à néant des anciennes interprétations? C'est toujours la même émotion qui se produit dans les esprits, quand des horizons nouveaux se découvrent et qu'un progrès s'accomplit; émotion déplorable, malgré ce qu'elle a de respectable, et qui provient de l'incrédulité, quoiqu'elle semble inspirée par la foi. On hésite à examiner toutes choses pour retenir ce qui est bon, parce qu'on ne croit pas au triomphe assuré de la vérité; sans s'en douter, on s'adonne à son propre sens, et l'on se défend soi-même sous prétexte de défendre la révélation de Dieu. Comme on le verra bientôt, cette agitation dure encore, aussi vive qu'autrefois, quoiqu'elle ne soit plus aussi générale: les craintes que l'on avait conçues existent encore, et le seul mot de géologie fait tressaillir des hommes qui ne sont cependant pas sans valeur, mais qui se sont élevés eux-mêmes dans une direction scientifique peu rationnelle.

L'antagonisme possible entre la Bible et la science a été dès le début l'objet des préoccupations les plus diverses. De part et d'autre, les hommes de l'Eglise et les hommes du monde, les clergés et les savants, se sont rangés en bataille, sans même examiner s'ils ne pouvaient pas tous avoir également raison. La guerre était déclarée; nous ne voulons pas en raconter ici les curieux épisodes; ils manqueraient de gravité; ce qu'il y eut de plus heureux, c'est qu'il y eut souvent des transfuges qui passèrent dans le camp adverse, sans abandonner pour cela leurs anciens principes, ils se complétèrent en ajoutant la science des uns à la foi des autres ou

vice versâ, et finirent par prouver qu'on peut être à la fois chrétien et géologue, géologue et chrétien.

Il y a quelque chose d'étrange dans cette faim et cette soif d'apprendre qui dévore notre race. L'homme est bien jeune sur la terre ; sa chronologie est peu de chose, quatre chiffres la représentent, douze ou quinze fois la vie d'un chêne de nos forêts ; et cependant que de lacunes déjà dans ses annales, que de doutes, d'incertitudes et de ténèbres ! Il n'y a qu'à étendre la main pour saisir l'histoire de notre passé, et cette histoire nous échappe ; il ne nous en reste que des fragments, des lambeaux ; on en est à douter de la louve de Romulus, des oies du Capitole, de la flèche de Guillaume Tell. Et c'est avec le sentiment de cette faiblesse quant au présent, que l'homme essaye encore de s'aventurer dans la nuit des temps (c'est bien le mot) pour remonter au chaos, au delà même du chaos, à cette époque où il n'y avait point de terre, et où le temps lui-même n'existait pas. L'homme est ainsi fait que le présent, ce qu'il voit, ne saurait suffire ni à son âme ni à son esprit ; il lui faut tout l'avenir ; il lui faut tout le passé, l'origine et la formation du monde et de l'univers. Il s'élançait sans crainte vers les abîmes de l'intelligence, vers les hauteurs de l'inconnu. Il descend dans les entrailles de la terre. Comme Icare, il cherche à monter aux cieux ; puis lorsqu'il rencontre l'infini, il retombe, souffrant, languissant, brisé, mais non découragé ; il retombe, mais cette chute de son esprit, douloureuse, n'est pourtant pas sans charme ni douceur. Il n'a pas vu, mais il a entrevu, et l'épreuve même qu'il a faite, en le rapprochant de l'Eternel et de l'infini, lui rappelle qu'il reste encore quelque chose en lui du souffle de Dieu.

Celui qui veut essayer de comprendre comment se sont faites toutes les merveilles qui l'entourent, cherche naturellement les sources qui peuvent lui faire connaître l'histoire d'un temps qui n'a pas eu d'historien, de ces cataclysmes qui n'ont pas eu de témoins ; il se demande comment il pourra prendre sur le fait ce qui n'est plus. Il cherche, et il trouve. Pour cette époque mystérieuse, il y a un historien et des témoins. L'historien vit encore, et vivra éternellement. Quant aux témoins, s'ils sont morts, ils parlent encore. L'historien, c'est Dieu dans sa révélation. Les témoins, ce sont les empreintes, les ossements, les fossiles qu'on découvre toujours plus nombreux, plus variés et plus caractéristiques.

L'une et l'autre de ces sources viennent de Dieu. Quoiqu'elles soient écrites dans des langues bien différentes, elles ont des droits identiques ; ce sont deux révélation du passé, données à l'homme par Celui qui fait connaître toutes choses. Voilà, pour nous, la théorie.

Mais dans la pratique, au point où nous sommes arrivés, ces deux sources concordent-elles toujours, et donnent-elles les mêmes résultats ? C'est là pour plusieurs la seule vraie question intéressante, et nous n'hé-

sitons pas à répondre négativement. La concordance entre les deux autorités n'est pas complète; sur plusieurs points elles diffèrent. Nous l'avouons.

On pourrait adoucir la dureté de cet aveu, en ajoutant que de siècle en siècle, de génération en génération, on peut presque dire d'année en année, les divergences diminuent, soit par le fait de nouvelles découvertes géologiques, soit par une plus grande intelligence du texte sacré. Cette considération est importante, mais il y en a une autre plus générale, qui domine toute la question, et qu'on s'étonne de voir oubliée ou méconnue.

Il s'agit d'un fait immense; deux témoins nous le racontent ou nous en parlent, dans des conditions et à des points de vue tout différents; leurs récits ne concordent pas de tous points; a-t-on le droit de les mettre aussitôt en contradiction l'un avec l'autre? Une ville est prise par l'ennemi; deux hommes raconteront quelques années après les péripéties de ce drame; l'un des hommes c'est le commandant de place, l'autre le maire; ou bien l'un un patron, l'autre un ouvrier; ou bien encore l'un un habitant de la haute ville, l'autre un habitant de la basse ville; l'un un savant, l'autre un ignorant, etc.; n'est-il pas évident que leurs récits, véridiques ou authentiques, présenteront de grandes différences, peut-être même des contradictions apparentes? L'un ne pourra-t-il pas affirmer qu'on s'est battu avec énergie, l'autre qu'on s'est rendu sans coup férir dès qu'on a vu les ennemis dans la ville? La différence des positions, des points de vue et des préoccupations déteindra sur le récit, sans toutefois l'altérer. Que sera-ce si les témoins qui nous racontent cette catastrophe nous en parlent, l'un posément, à loisir, dans une langue que nous connaissons à peine; le second en courant, précipitamment, parce que d'autres devoirs l'appellent qui l'empêchent d'entrer dans des détails?

C'est exactement la position dans laquelle nous sommes placés vis-à-vis des deux sources dont nous parlons. L'une est très brève, sommaire et difficile à comprendre; le premier chapitre de la Genèse n'est qu'un résumé succinct, fait par un historien qui court au plus pressé, à la vérité morale, à la chute et à la promesse. Lui demanderons-nous autre chose que ce qu'il a voulu nous donner? Affirmerons-nous l'avoir toujours bien compris? Le second de ces témoins, c'est l'énorme volume de la terre, avec ses gigantesques feuillets, dont l'épaisseur a des centaines de mètres, la longueur et la largeur des milliers et des centaines de mille. Ces feuillets sont, en outre, collés les uns aux autres, chiffonnés, tachés, brûlés, tordus, déchirés; il s'agit de les déchiffrer. Ils sont écrits dans une langue que nous ne comprenons pas; il s'agit d'apprendre, ou pour mieux dire, de deviner cette langue. De ces feuillets, nous n'en avons ouvert qu'un nombre infiniment petit; et de ceux que nous avons ouverts, nous n'avons pu déchiffrer, imparfaitement encore, qu'une lettre sur cent, sur mille.

Et là-dessus les uns s'écrient que les deux volumes sont en contradiction manifeste, les autres qu'ils sont parfaitement d'accord.

Que voilà bien la présomption de la sagesse humaine, et comme on doit être tenté d'admirer l'écrasante logique de ses déductions ! L'homme s'épuise et se consume dans sa petitesse ; il se croit grand quand il s'est cramponné à une pensée unique ; il croit pouvoir déterminer la direction d'une ligne quand il n'a qu'un seul point où la faire passer. Il s'aveugle sur les moyens qu'il a à sa disposition ; il est trop petit pour pouvoir les utiliser tous, et pour chercher l'harmonie qui unit les choses contraires ; s'il a trouvé la matière, il nie l'esprit ; s'il a reconnu l'esprit, il nie la matière. Il lui faut des choses simples, parce qu'il est simple lui-même, plus qu'il ne le croit. L'homme n'a pas encore appris à dire, depuis Socrate : Je ne sais rien. Il a besoin de raisonner, et dès qu'il trouve le moindre aliment à une conclusion, il se hâte de conclure et d'affirmer. La géologie vraie compte à peine soixante ans d'existence, et déjà elle a fait de grands progrès ; mais elle ne les a faits qu'au prix de nombreuses contradictions ; elle a eu ses chutes et ses relèvements : il faut constater ses chutes, parce qu'elles en présagent d'autres, et tout ce que l'on peut affirmer aujourd'hui, c'est que l'on ne peut encore rien affirmer sur un grand nombre de questions. L'avenir peut nous réserver quelque grande réforme dans les systèmes actuels des géologues, qui déjà ne sont guère d'accord entre eux. Il est possible que l'idée que nous avons aujourd'hui de la création soit aussi inférieure à celle que possédera le siècle prochain, qu'elle est supérieure aux vues de saint Basile et de saint Augustin¹, aux idées de ceux qui ont regardé en pitié Christophe Colomb, et qui ont condamné Galilée. Nous avons trop peu à lire dans le livre de la révélation, et nous avons encore trop peu lu dans celui de la nature, pour que personne ait le droit de dire qu'ils se contredisent ; et ce n'est de même qu'en principe qu'on peut préjuger leur accord.

C'est au siècle dernier que se sont produites contre la Bible les attaques les plus violentes, et en apparence les plus fondées ; il est curieux de constater aujourd'hui que les points sur lesquels portaient ces attaques sont précisément ceux que les progrès de la géologie se sont le plus empressés de justifier. « Il est aisé, dit un savant géologue de regrettable mémoire, M. Marcel de Sèvres², il est aisé, pour quiconque a l'esprit libre de préventions, de reconnaître qu'il y a beaucoup d'ignorance et peu de justice dans la condamnation prononcée par certains philosophes du siècle dernier, sur un livre qu'ils n'ont jamais bien compris, et que, *vu l'état de la science à cette époque*, ils ne pouvaient suffisamment comprendre. Toutes les conclusions fournies récemment par les sciences naturelles nous ont montré que le récit fait par Moïse, de la création, est avec les faits géolo-

¹ Fréd. de Rougemont, *Hist. de la terre, d'après la Bible et la géologie*.

² *Cosmogonie mosaïque*.

giques les mieux établis, dans un accord bien plus complet que les systèmes imaginés par les plus brillants génies. » — C'est également l'opinion de Choulard¹, de Buckland, de Lyell, de Ranmer, de Fucks, de Schubert et de beaucoup d'autres, en particulier des premiers savants de l'Angleterre. L'habitude était prise néanmoins de dire que le récit de Moïse était un tissu d'absurdités; on plaisantait beaucoup de la lumière créée avant le soleil; et quand les faits furent venus donner raison à la révélation, l'on était trop bien parti pour s'arrêter dans ses attaques; peu s'en fallut même que les savants ne s'attribuassent l'antériorité de la découverte. Il est fâcheux que la passion, même scientifique, ait trop souvent pour conséquence une sorte d'aveuglement, et qu'elle porte à la bonne foi de dangereuses atteintes.

La Bible, c'est le texte, les entrailles de la terre en sont l'explication, le commentaire et les pièces justificatives. Il ne faut pas demander lequel des deux a le plus d'importance ou d'autorité, mais lequel est le plus complet, le plus clair, le plus positif, le plus développé. D'un côté, nous avons un résumé sommaire, bref, sans aucun détail, sans développement, donné une fois pour toutes, sans possibilité d'explications ultérieures; de l'autre côté, nous avons des développements considérables, et qui le deviennent tous les jours davantage, qui s'expliquent, se complètent et se contrôlent les uns par les autres; c'est bien là, ce nous semble, que nous devons chercher la vraie source matérielle de nos informations sur ce point.

Nous pouvons regarder la Bible comme la vérité absolue, mais dans les choses seulement qu'elle a voulu nous enseigner; nous n'avons pas le droit de la pressurer pour lui faire dire davantage. Son domaine est celui de la foi, non celui de la science. Et quand elle aborde des questions qui touchent à la science, elle le fait dans un but particulier. Il semble que l'Apôtre ait voulu tracer une ligne de démarcation entre les choses qui relèvent des facultés de l'homme, et celles qui échappent à son intelligence. « Par la foi, dit-il, nous savons que les siècles (les choses éternelles, ont été rangés par la Parole de Dieu, de sorte que les choses qui se voient n'ont point été faites de choses qui parussent. » Voilà ce que la Bible a voulu apprendre à l'humanité; voilà, en fait de science, tout ce qu'elle a voulu révéler aux hommes; voilà le but que s'est proposé Moïse en nous racontant la sublime vision qui sert de frontispice à son livre. Il a voulu *révéler* l'auteur de la création, combattre l'idée d'une matière éternelle, et par quelques rapides tableaux, montrer comment Dieu procède avec ordre et sagesse dans l'exécution des œuvres qu'il a conçues. Dieu a laissé à l'homme la science, il lui a donné des facultés suffisantes pour se mouvoir dans la sphère des choses terrestres, et ces facultés subsistent malgré le péché; mais la connaissance du « se-

¹ *Le monde primitif des êtres organisés.*

cret de l'Eternel, » l'homme ne peut y arriver sans une révélation. De tout temps, les sages ont compris qu'il y a une limite aux connaissances possibles, mais cette limite a été placée tantôt trop loin, tantôt pas assez : Socrate, par exemple, disait que « l'homme ne peut arriver à aucune certitude sur la forme et les mouvements de la terre, non plus que sur le mécanisme des cieux ; » c'était trop de modestie : mais le même philosophe ajoutait qu'il se contentait, ne pouvant arriver à ces hauteurs, d'étudier les questions qui étaient le plus à sa portée, telles que l'origine de l'âme, le procédé de son union avec le corps, etc. ; c'était trop de présomption ; les siècles ont donné tort à sa double affirmation ; ce qu'il déclarait impossible est pour ainsi dire résolu, ce qu'il croyait facile reste encore un mystère.

La limite que nous avons indiquée aurait dû être admise depuis longtemps par les uns et les autres ; la Bible ne révèle que ce qui ne peut être connu que par la révélation ; elle laisse au travail de l'homme le soin de découvrir ce qui est dans les limites de son intelligence ; la théologie, comme la science, n'aurait pu qu'y gagner, et l'on ne verrait pas aujourd'hui les *antigéologues* anglais compromettre une cause qu'ils prétendent défendre. Ils ne veulent pas de cette science humaine qui ne procède que par voie d'hypothèses, et qui se lance dans un monde imaginaire en abandonnant le terrain biblique, seul sûr et véritable. Ils sont peu nombreux, mais ils ont des livres, des journaux, des revues, des meetings, et rien ne les embarrasse ; ils crient contre « les horribles blasphèmes de la géologie, » et ils se tirent facilement d'affaire avec les fossiles qu'on leur objecte : ces fossiles sont pour eux les archétypes, les premiers modèles que le Créateur avait faits avant de donner la vie au monde, les premiers essais sortis du laboratoire du sublime architecte. Au lieu de les détruire, Dieu nous les a laissés pour nous rappeler « la vallée de l'ombre de la mort ; » les couches qui les renferment doivent nous faire penser aux « portes de l'enfer ; » l'état de conservation dans lequel ils se trouvent est un emblème caché de l'immortalité ; la gradation des espèces depuis les moins parfaites jusqu'aux plus élevées, donne une idée de la résurrection qui sera pour nous l'échelon supérieur ; ces ossements épars, mais qu'à force de soins on finit par réunir pour en faire un tout, nous disent qu'au dernier jour aussi Dieu retrouvera notre poussière et nos *membra disjecta* au son de la grande trompette. Voilà la sobriété d'exposition de ceux qui reprochent aux géologues d'avoir trop d'imagination ; pour eux une coquille n'est plus une coquille, mais un type. Ne pourrait-on pas conseiller à cette école, en suivant sa méthode d'interprétation, de « se mettre d'accord avec les pierres des champs, » comme Eliphaz le conseillait à Job ? (Job V, 23.)

Il est d'autant plus permis de citer ces excentricités et leur lieu d'origine que l'Angleterre et l'Ecosse n'en sont nullement atteintes d'une manière générale ; elles ont donné le jour à trop de vrais géologues, et de

géologues chrétiens, pour ne pas compter au premier rang de ceux qui ont compris que la science et la foi ne sont pas nécessairement deux frères ennemis; les travaux de Buckland, de Lyell, de Millers et de tant d'autres le prouveraient si c'était nécessaire.

Il y a une soixantaine d'années que, dans l'église de Saint-André, aux portes d'Edimbourg, un jeune ecclésiastique, à l'encolure un peu lourde, mais au regard d'aigle, faisait des lectures publiques; il n'était presque pas connu comme théologien, il ne l'était pas du tout comme savant; mais sa renommée ne devait pas tarder à s'établir, et à franchir les frontières de sa patrie; ses nombreux ouvrages étaient destinés à exercer un jour sur le monde une grande influence: ses principes sur le libre échange étonnaient tous les économistes, et devaient finir par triompher de la routine. A une époque où les rues et les maisons étaient encore éclairées à l'huile, il annonçait le prochain avènement d'une lumière plus pure, extraite de la houille, et quand personne n'ajoutait foi à ses prophéties, il établissait, dans les murs de la maison qu'il se faisait construire, des appareils, des conduits qui devaient lui amener le gaz après de longues années d'attente. C'était le Rév. Thomas Chalmers. Une de ses lectures à Saint-André avait pour thème : *L'alarme causée par la géologie est une fausse alarme; les écrits de Moïse ne fixent pas l'antiquité du globe.*

Il fallait alors de la hardiesse pour se mettre ainsi résolument du côté de la géologie, dans une Eglise établie qu'on pouvait croire, à l'exemple de tant d'autres, inféodée aux traditions scientifiques des siècles précédents. Donner plus de six mille ans à la terre, à la lune, au soleil, était toujours dangereux. Néanmoins tout se borna à quelques protestations et réclamations; l'orage passa sans éclater sur la tête du jeune prédicateur. Chalmers eut le bonheur de pouvoir faire comprendre deux choses à son auditoire : l'une, que la Bible ne doit pas être considérée comme un manuel de toutes les sciences; l'autre, que les textes bibliques ne sont pas toujours bien compris, et qu'on risque, en général, de prendre sa propre interprétation pour le texte inspiré lui-même; il lui fut facile de prouver, du moment qu'on voulut l'écouter, que la création était, d'après le texte de Moïse, antérieure au travail des six jours, et qu'un nombre infini d'années avaient pu se passer entre le 1^{er} et le 3^e verset du récit biblique.

Dès lors ce qui avait paru d'abord une hérésie a pris rang, avec le libre échange, avec l'éclairage au gaz, parmi les choses acquises et généralement reçues; dans l'Eglise anglicane, l'archevêque de Cantorbéry, mort récemment, Dr Bird Sumner, Buckland, Corrybeave, le professeur Sedgwick; parmi les dissidents, le Dr Pye Smith, les Drs Harris, Robert Vaughan, James Hamilton, Thomas Binney, et d'autres, se sont faits les champions décidés de la haute antiquité du globe.

Mais à ce point recommencent de nouvelles incertitudes et de nouvelles discussions, quant à la place à donner aux six jours. D'après Chalmers, la terre aurait été d'abord créée, puis une période de désordre et de désolation dont la durée ne saurait être déterminée aurait succédé, qui serait indiquée en ces mots au verset 2 de la Genèse. « La terre était vide et sans forme ; » puis enfin, en six jours de vingt-quatre heures Dieu aurait tout restauré, nettoyé, balayé, de manière à préparer à l'homme une habitation digne de lui. Dans ce système, la création proprement dite, avec toutes ses couches géologiques, serait renfermée dans le premier verset ; le reste ne serait plus qu'un travail d'appropriation. D'autres, à l'extrême opposé, établissent que toutes les périodes géologiques sont contenues dans le sixième jour seul, les cinq premiers appartenant à une époque si éloignée qu'il n'est pas possible d'en retrouver la moindre trace dans la constitution actuelle du globe : ce sixième jour comprendrait la formation de toutes les couches terrestres, des végétaux et de tous les fossiles animaux, depuis les infusoires et les coquillages, jusqu'aux sauriens et aux mastodontes. Un savant lui donne une durée de 62,500,000 ans, mais ce calcul est sans valeur, à cause de sa trop grande précision ; d'ailleurs il est impossible d'évaluer, avec les circonstances dans lesquelles nous vivons, le temps qu'il a fallu aux diverses formations pour se produire à une époque où toutes les puissances de la nature agissaient avec une force bien plus grande qu'aujourd'hui, où la chaleur était plus considérable, l'air plus pesant et plus délétère, les vents plus violents, les eaux plus acides et plus corrosives.

D'après un autre système, enfin, la terre créée au commencement, devenue à la suite d'une catastrophe inexplicable « vide et informe, » ou plutôt « nébuleuse et incompressible, » aurait été restaurée en six époques successives, dont les deux premières seraient fortement astronomiques ; la troisième géologique, mais sans avoir laissé la moindre trace ; la quatrième de nouveau astronomique, et probablement simultanée avec la précédente ; la cinquième, enfin, et la sixième, géologiques. Elles auraient été séparées par des cataclysmes que représenteraient les *nuits* succédant aux *jours*. Les deux dernières périodes sont les seules qui présentent encore des difficultés ; l'*Exposé du Système du monde*, de La Place, a résolu presque toutes celles que soulevaient les quatre premiers jours ; il ne resterait plus à expliquer que les herbes et la végétation de la troisième époque ; on a voulu en trouver les débris dans nos houillères, mais cette explication, un moment admise, prête le flanc à de très graves objections ; les débris animaux trouvés dans les masses houillères, même à de grandes profondeurs, ne permettent plus de s'arrêter à cette supposition, la vie animale étant de beaucoup postérieure à l'apparition des végétaux sur la terre.

Quoi qu'il en soit, il est facile de reconnaître que depuis moins d'un siècle la géologie s'est beaucoup rapprochée des données fournies par le

récit mosaïque, et La Place ne saurait être suspect d'avoir imaginé son *Système* par déférence pour les théologiens. Les progrès déjà faits sont pour nous le garant de ceux qui se feront encore, et l'humanité peut attendre tranquillement que les mystères aient été déchiffrés. La théologie doit se résigner à demander aux savants les explications que, seuls, ils sont en mesure de lui donner. Mais, à son tour, la science doit être modeste, comme tout ce qui est un mélange de la pensée de Dieu avec la pensée de l'homme, comme tout ce qui est vérité pure se réfléchissant sur l'esprit de l'homme et s'y réfractant. La science a, pour être modeste, le peu d'étendue du champ qu'elle a exploré, l'imperfection de ses sens et des instruments dont elle dispose, les expériences de son passé, les luttes ridicules des neptunistes et des vulcanistes, qui se sont querellés pendant deux siècles avant de s'apercevoir qu'ils avaient tous deux raison; elle doit se rappeler, enfin, les campagnes malheureuses qu'elle a faites contre la Bible.

J.-AUG. BOST.

ÉTUDE SUR LA CONSCIENCE

« La lumière du corps c'est l'œil; si donc ton œil est net, tout ton corps aussi sera éclairé; mais s'il est mauvais, ton corps aussi sera ténébreux.

« Regarde donc que la lumière qui est en toi ne soit des ténèbres. » (Luc XI, 34, 35.)

S'il est de fait, que dans les derniers temps l'attention a été fixée, de plusieurs côtés, sur le rôle important que la conscience doit remplir dans la science théologique; si, d'un autre côté, il est vrai que, chez nous du moins, on n'a pas encore remédié à la plainte qui s'est fait entendre récemment en Allemagne¹, que la définition claire de ce qu'il faut entendre par la conscience laisse encore toujours beaucoup à désirer; il faut avouer que les motifs ne nous manquent pas, pour nous engager à mettre à l'étude un sujet si intéressant. Raison de plus pour entrer tout droit en matière.

Qu'est-ce que la conscience? En proposant cette question, nous ne demandons pas à quelle chose nous pourrions appliquer ce nom, si nous étions chargé de composer un langage; mais nous voulons consulter l'idiome dont nous nous servons pour savoir quelle est la chose à laquelle ce nom s'applique. Cependant, nous ne saurions nous contenter de la signification la plus vulgaire qu'on a coutume d'attacher à ce mot; — car elle ne nous fournirait qu'une notion superficielle de ce que nous recherchons, parce qu'elle se bornerait à constater la notion la plus simple et la plus élémentaire de la conscience, au lieu d'expliquer le fait de la conscience même. Il faut donc que nous tâchions de pénétrer jusqu'à la moelle même du sujet, pour y trouver, aussi bien l'explication de la différence des termes dont on se sert pour le désigner, que de ce qui forme l'unité des qualités et des forces d'action qu'on s'accorde à attribuer à la conscience.

¹ Voyez l'article *Gewissen*, dans la *Real-Encyclopædie* de M. Herzog.

En consultant donc la terminologie reçue, voici dès l'abord ce que nous trouvons : la conscience veut, elle nous presse, elle permet, elle défend ; la conscience témoigne, accuse, condamne, absout ; on fait appel à la conscience pour obtenir un jugement moralement vrai ; on s'adresse à la conscience pour s'assurer si une chose est bonne ou mauvaise ; on peut faire taire la conscience, on peut lui résister, elle peut être relâchée, assoupie, elle peut se réveiller, se fortifier ; il s'agit absolument et incessamment d'obéir au vœu de sa conscience ; d'ailleurs, on dit de la conscience, qu'elle est bonne, qu'elle est pure, libre, ou bien qu'elle est mauvaise ; on parle dans un mauvais sens d'une conscience large ; enfin, il est question souvent de convictions consciencieuses, de la liberté de conscience, etc.

Ce qui nous frappe d'abord, c'est que, dans toute ces expressions, les attributs de la conscience appartiennent au domaine de la morale, et nous constatons ce fait, sans nous occuper pour le moment de la question comment ce domaine se rattache à celui de la religion. Mais nous nous hâtons de remarquer que la conscience porte toujours le caractère de l'individualité, du subjectivisme, quelle que puisse être la nature de l'objectivité qu'elle présuppose. On ne se réclame jamais de la conscience en général, mais on s'adresse à l'individu et on fait appel à *sa propre conscience*. La conscience d'un autre ne peut pas me lier, ni m'accuser ou m'absoudre : ce n'est qu'à la mienne que j'ai affaire. Le mot lui-même de *conscience* (συνείδησις, *conscientia*), indique d'abord, qu'elle est une science *à nous*, une science *de nous-mêmes*, une science dans laquelle nous sommes à la fois objet et sujet, un savoir qui n'est autre chose qu'une modification dans tel ou tel sens, primitif ou dérivé, du sentiment de notre propre existence. A quelle notion plus précise ces observations nous conduisent-elles ? Quoique la terminologie rejetée ne puisse nous découvrir immédiatement le fond de la chose, elle sert déjà à nous faire entrevoir que la conscience, d'après les attributs les plus simples que l'usage du discours lui prête, doit être le sens intime de ce que nous devons être et de ce que nous devons paraître par nos actions extérieures : de notre destination morale, et du devoir qui en découle. Le sens intérieur, la conviction intime de cette destination ne saurait être autre chose que le sentiment de notre être même, puisqu'il est clair que notre destination doit être déterminée par le caractère essentiel de notre nature d'homme. Nous sommes fondé à dire qu'un examen plus approfondi nous conduira bien à une appréciation plus exacte et plus claire de ces notions premières, mais qu'elle ne les contredira pas.

Ou bien, faudrait-il que nous définissions la conscience comme le sens intime, non pas de ce que nous sommes *appelés à être*, mais de ce que nous sommes *actuellement* et de *fait*, relativement à une mesure morale, existant *avant* la conscience et hors d'elle, mais dont la conscience, comme telle, ne posséderait pas le secret ? On l'a dit : mais il est clair que cette

notion est repoussée par l'acception générale du terme. Il est vrai qu'elle s'accorderait mieux avec ce qu'on veut dire quand on parle d'une « conscience bonne ou mauvaise, » et il est probable que c'est à cette notion que de telles expressions doivent leur origine. Mais elle ne saurait rendre raison d'un *cri* de la conscience, d'une action conforme à son vœu, en un mot, des attributs que l'usage du discours le plus général et le plus constant lui assigne. Tous ces attributs impliquent clairement un sens intime, non pas de notre *état* moral, quoiqu'il ne puisse être exclus, mais de ce que cet état *doit* être, c'est-à-dire de notre *destination* morale. Car ce n'est que de ce sens intime de notre destination que pourra découler, et que devra nécessairement découler l'appréciation intérieure de ce que, en présence de ce sens intime, nous sommes ou nous ne sommes pas en réalité. — L'accord de ces deux notions est, du reste, d'autant plus inévitable que le sens intime implique et contient en soi la perception de notre condition morale actuelle, en vertu de l'approbation ou du désaveu qu'il attache au sentiment soit de paix, soit de désharmonie intérieure qui en est le fruit immédiat. C'est dans ce sens qu'on parle d'une conscience bonne ou mauvaise, expression du reste plutôt populaire que raisonnée. Mais, tout en faisant cette cōcession à la propriété de langage, qui réunit la signification dérivée à la notion essentielle et primaire, il faut convenir que l'interversion qui substituerait le principal au dérivé serait intolérable. Aussi l'usage de parler est-il là pour fournir la preuve que le terme de conscience sert à désigner, non pas en seconde ligne, mais en premier lieu et avant tout, le sentiment de notre *destination morale*. — Il suffit de citer la règle de conduite, généralement acceptée, qu'on *doit se régler sur sa conscience*.

Mais faudra-t-il conclure de ces remarques, que la conscience au fond, n'est pas autre chose que ce que nous nommons *le sens moral*? Nous ne saurions le faire, pour peu que nous voulions nous exprimer exactement. La conscience, comme l'expression elle-même l'indique, et ce qui résulte d'ailleurs de la certitude inébranlable dont elle fait foi, n'est pas simplement un *sentiment*, mais une *science*, un *savoir de soi-même*, et il faut ajouter, le savoir de soi-même par excellence, qui domine tout autre savoir, qui prononce en haute et dernière instance. — Le sentiment, en tant que faculté de perception, est la faculté de se percevoir soi-même sous l'influence d'une affection déterminée. C'est ainsi que l'être moral se perçoit soi-même tel qu'il est affecté dans son sens moral par les influences sympathiques ou opposées à ce sens moral, qu'il subit : voilà ce qui forme le sentiment moral, qui, par conséquent, se trouve à la base de la conscience, et en fait partie, mais qui n'est pas la conscience elle-même. Le sentiment de soi-même n'est pas, en un mot, la doublure du *savoir de soi-même*. Le sentiment de soi-même est toujours la perception du *moi*, tel qu'il existe et est impressionné à chaque moment donné, soit agréablement, soit en sens contraire; mais il ne saurait jamais être le sentiment

qu'on a de son être ; car nous ne *sentons* pas notre *être* : nous ne nous en rendons compte que par la voie du raisonnement. On se *sent* vivre, mais on se *sait* vivre de la vie d'un être moral. Le sentiment moral est, soit la *faculté* de perception morale, soit cette perception elle-même ; mais en tous les cas, il n'est qu'une des données constitutives qui fournissent le *savoir de soi-même comme être moral*. Au reste il s'entend que le sentiment moral devra se montrer plus sensible et plus actif, à mesure que la conscience, et avec elle l'être moral lui-même, se développera et se fera valoir davantage.

Ces réflexions doivent-elles nous décider à donner notre assentiment à une autre définition de la conscience, qui la décrit comme la *raison pratique*, c'est-à-dire comme la raison déterminant et jugeant l'action, ou, en d'autres termes, comme la somme de tout ce que la raison dicte à l'homme sur sa destination morale et son mode d'être et d'agir en conformité ou non avec elle ? Il me semble que cette définition est susceptible d'être comprise dans un sens qui ne la rend pas contraire à la vérité, mais que, même dans ce sens, elle n'est pas suffisante et ne touche pas au point essentiel de la question. Mais elle serait positivement fausse, pour autant qu'elle dût être acceptée dans ce sens, que la raison pût tirer de son propre fonds l'enseignement qu'elle doit fournir au sujet de la conduite morale. Car la raison n'a jamais d'autre rôle à remplir, que celui de *faculté explicative*. Par le moyen de la raison nous comprenons et nous connaissons ; mais la matière de cette connaissance ne réside pas dans la raison ¹. Tout en accordant donc, que la conscience ne saurait exister dans un être dépourvu de raison, la question reste debout : D'où la raison peut-elle tirer la sagesse qu'elle proclame comme règle de conduite. Qu'est-ce que le *fonds*, qui, exploité par la raison et accepté par le savoir de soi-même, forme la conscience ? Les réflexions qui vont suivre, nous fourniront, avec la réponse à cette question, une idée plus exacte de la conscience.

L'homme est un être *raisonnable* : mais il ne l'est ni exclusivement, ni même en premier lieu : il est en nature, et en première ligne, un *être moral*. Ce n'est que par l'union de ces deux termes, *intellectualité morale*, ou *moralité intellectuelle*, qu'il forme un être *spirituel* (pneumatique), relevant de Dieu, créé à son image. L'homme est un être *moral*, destiné à développer en soi en le *voulant*, par une détermination spontanée, son individualité personnelle. Ce dernier terme n'exprimerait qu'une idée vague et vide de sens, si cette idée n'était pas précisée par son *fond*, que nous commençons par définir ici, sauf à justifier ensuite cette définition, une *communion personnelle avec Dieu*, une *participation substan*

¹ On peut, il est vrai, tellement étendre la signification du mot « raison, » qu'il embrasse tout ce qu'il y a d'humain dans l'homme ; mais j'avoue que je ne comprends pas à quoi les mots doivent servir, si ce n'est à distinguer entre les choses qu'ils expriment distinctement.

tielle à la vie de Dieu. Pour remplir cette destination, qu'il ne peut réaliser que par détermination spontanée, la *raison* lui sert de faculté propre à lui fournir le *savoir de soi-même*, de sa nature et de sa destination. — Par le mot de *raison*, nous entendons ce pouvoir supérieur de l'intelligence, qui nous sert, non-seulement à réduire nos sensations extérieures et intérieures en idées, non-seulement à observer les faits, à les distinguer et à les classer, mais, qui plus est, à reconnaître le fond, le but, la connexion, en un mot l'essence des choses, et conséquemment, aussi à transformer le sentiment de soi-même en un *se savoir* soi-même. — C'est ainsi que *par le moyen* de la raison, la conscience s'éveille, comme savoir de notre véritable être, mais non pas *en vertu* de la raison, non pas dans ce sens, que la conscience serait le produit de la raison. — La vérité est, que la conscience ne s'éveille qu'en vertu de notre être lui-même, en vertu de notre nature morale; qu'elle ne s'éveille que dans la mesure où la volonté (l'impulsion morale) est vivante et saine, se mouvant dans la direction normale, cherchant à accomplir son vœu réel. La raison sert à reconnaître ce vœu réel; mais la possibilité de ce vœu d'être reconnu, son existence, antérieure à sa connaissance, réside dans la nature morale, dont le fond n'est pas moins impénétrable que ce qui lui est analogue dans l'être dépourvu de raison, ce qui forme en lui *l'instinct*, qui, en effet, dans l'animal, correspond à la conscience. Tout comme la nature de l'animal, dont son instinct découle, n'est pas une détermination passive, mais une détermination des forces naturelles concentrées et individualisées d'une manière quelconque, qui sont cause que l'individu doit se développer de telle ou telle manière, la nature morale est dans l'homme la puissance active, qui, lorsqu'elle s'exerce sans entraves, marche vers son but spontanément, mais ici, par voie d'autonomie *consciente*, c'est-à-dire *par la liberté*. Ce n'est donc que par la mise en action de cette nature, que sa propriété se fait connaître, et elle ne le fera qu'en proportion du plus ou moins de force, du plus ou moins de vérité qu'elle apportera dans son action. Elle se révèle elle-même, elle se dessine dans le *savoir de soi-même*, elle produit la *conscience*. Ainsi la conscience se trouve être le savoir que l'homme a de soi-même, de sa nature et de sa destination morale, et de la loi de développement que cette nature implique et lui prescrit.

Toutefois, cette notion est encore loin d'épuiser le sujet, ou même d'en reproduire les traits les plus saillants, et nous n'avons pu encore qu'effleurer le point central de la question. Car, si la conscience s'est jusqu'ici révélée à nous comme le savoir de nous-mêmes en tant qu'êtres moraux, la science intime de notre nature et de notre destination morale, il nous reste toujours à savoir quel est le lien de cette nature morale avec le sens religieux. Quelque étrange que cela puisse être, l'opinion n'est pas rare de ceux qui, séparant l'une de l'autre, prétendent qu'elles peuvent exister sans qu'elles se rencontrent. Quant à nous, nous n'hési-

tons pas à dire que ces deux ne font qu'un : le sens religieux n'est au fond que le véritable nom de la nature morale. Tout au plus, s'il fallait distinguer, la moralité ne serait que la *forme*, l'élément religieux au contraire formerait le *fond*, la *réalité* de cette vie qui constitue la véritable nature de l'homme : tellement, que la moralité, en dehors de cet élément religieux ne serait plus qu'une vaine abstraction intellectuelle. La vie morale de l'homme ne se réalise, que pour autant qu'il se détermine soi-même conformément à une règle de conduite dont il a reconnu la validité : mais il ne le fait réellement, que lorsqu'il a trouvé cette règle de conduite *dans son rapport avec Dieu*, lorsqu'il se détermine *selon la volonté de Dieu* et que, par conséquent, il vit religieusement. C'est précisément à cette unité de la religion et de la morale, que la conscience rend témoignage, et nous nous en convaincrons, d'abord en nous livrant à une analyse plus exacte du savoir moral de nous-mêmes, puis en prêtant une oreille encore plus attentive à ce que le langage usuel attribue à la conscience.

(Suite.)

HUGENHOLTZ.

30 avril 1863.

Nous espérons donner prochainement à nos lecteurs une analyse détaillée des quelques écrits nouveaux qui ont enrichi ces derniers temps notre théologie française. Nous nous bornons aujourd'hui à les désigner ou à les rappeler à l'attention de nos lecteurs. Nous ne ferons que mentionner l'*Histoire des dogmes*, par M. Haag, vaste répertoire plein d'érudition, auquel il ne manque rien comme savoir, mais qui part d'une notion trop naturaliste du christianisme pour que le sens de ce grand et riche développement de la doctrine évangélique n'échappe pas à l'auteur. Le *Bulletin* reviendra prochainement à ce livre considérable qui mérite autre chose qu'une rapide appréciation. L'*Essai* de M. Malan fils sur le miracle, dont le dernier *Bulletin* citait un fragment étendu ¹ sera apprécié dans le travail qui nous est promis sur le même sujet par M. Bersier. Nous ne voulons pas tarder de signaler l'apparition des trois premiers volumes du *Commentaire sur le Nouveau Testament* de notre collaborateur et ami, M. le pasteur Arnaud. La partie qui a paru comprend les évangiles et les épîtres de saint Paul. Ce commentaire est destiné à une lecture courante ; aussi n'est-il pas surchargé d'érudition. Il vise à la brièveté, tout en cherchant à nous donner, avec une traduction nouvelle, le fil des pensées et les renseignements d'érudition nécessaires pour ne pas être arrêté dans l'étude des saints livres. Il ne faut lui demander ni les développements homilétiques ni l'exposition dogmatique, ni les discussions de critique à grand appareil. Mais l'auteur nous semble bien donner ce qu'il veut donner et on y trouve partout le résultat de longues et patientes études. Nous souhaitons vivement que ce commentaire, empreint de savoir et de piété, se répande largement dans les Eglises, car il contribuera efficacement à propager une connaissance plus solide de nos saints livres et à populariser cette culture théologique générale qui est indispensable aujourd'hui à tout esprit sérieux. Nous prenons trop d'intérêt aux travaux de M. Arnaud pour nous contenter d'une simple annonce. Il a droit à une critique solide et approfondie.

Le grand événement théologique de cette année pour notre protestantisme français est la préparation par trois des honorables professeurs

¹ *Les Miracles sont-ils réellement des faits surnaturels ?* Paris, 1863.

de la faculté de théologie de Strasbourg d'une édition complète des OEu-vres de Calvin. On a pu voir par le prospectus avec quelle conscience les habiles éditeurs ont entrepris une tâche vraiment effrayante. Ceux qui ont assisté à la séance anniversaire de la *Société de l'Histoire du protestantisme français* ont été mis au courant, par une lettre de l'un des honorables éditeurs, de la méthode suivie pour arriver au texte le plus sûr et le plus complet de Calvin. On est rempli d'admiration pour un tel dévouement uni à une si pénétrante sagacité. Nous suivrons l'érection de ce grand et national monument de la Réforme française avec tout l'intérêt qu'il mérite, et nous espérons fermement que tant de labeur sera récompensé par un succès éclatant.

Nous n'avons à signaler encore en fait de travaux théologiques que la reproduction par M. Réville dans la *Revue de théologie* d'un travail de M. Opzoomer, philosophe hollandais, destiné à écarter la validité du témoignage historique en matière de surnaturel. Je ne sais pourquoi l'honorable pasteur de Rotterdam a eu recours à un allié qui ne le vaut pas, dans cette campagne entreprise par lui contre le surnaturel et qui, selon nous, est bien décidément entreprise contre le christianisme lui-même. M. Nicolas vient de réunir en volume ses récents articles de la *Revue germanique*. On y retrouve le même savoir et la même tendance, fort peu originale d'ailleurs, car c'est le détrit de l'école de Tübingen que l'honorable professeur continue à nous donner, sans nous dire assez à quel point ladite école est en désarroi de l'autre côté du Rhin.

Nous venons de recevoir la seconde édition du livre de M. Félix Pécaud intitulé *le Christ et la Conscience*. Nous n'avons rien à ajouter à ce que nous en avons dit lors de son apparition, bien que l'auteur l'ait fait précéder d'une longue préface pour maintenir sa thèse contre ses contradicteurs. Il est vrai qu'il n'a pris au sérieux que ceux d'entre eux qui n'admettent qu'une sainteté relative du Christ : ce qui réduit selon nous le débat aux plus insignifiantes proportions. Pour les autres qui ont la simplicité de croire à la divinité du Christ, il exprime le plus parfait dédain. « La postérité, dit-il, si elle s'occupe des débats théologiques de notre siècle, aura peine à croire que des gens sensés, partant des principes cartésiens, aient dépensé tant de subtilité d'esprit pour établir une thèse qui, en dehors des préjugés régnants, n'eût pas attiré un instant leur attention. Grâce à Dieu, le temps de ces questions oiseuses est passé ; qu'elles aient trait à la divinité du Christ, ou à la sainte Cène, ou à l'Immaculée-Conception, elles ont cessé de faire partie du domaine de la religion. » La postérité s'étonnera aussi, si elle s'occupe de nos débats, de l'outrecuidance d'un blême déisme qui sans parvenir à se réchauffer à tous les clairs de lune mélancoliques auxquels il demande d'éclairer ses *Tusculanes*, sans avoir pris la peine d'établir ses bases aussi inacceptables pour la raison que ce qu'il renverse tristement mais résolument, s'exprime en ces termes sur la croyance des saint Paul et des saint Jean, des

Pères et des réformateurs, des Pascal, des Bossuet, des Adolphe Monod et des Vinet! Ce livre si hardi n'a aucune base philosophique; il demande à l'esprit moderne la concession la plus énorme, je veux dire la foi en un Dieu personnel, et cela ne l'empêche pas de trancher avec une aisance inouïe, que des formes graves et solennelles ne parviennent pas à dissimuler, la question du surnaturel et celle de la mission du Christ. Nous retrouvons encore dans cette seconde édition ce petit tribunal à la barre duquel Jésus-Christ est cité pour recevoir un blâme motivé mêlé de quelques encouragements. J'avoue que ce plaidoyer contre le Christ me blesse au cœur plus qu'un outrage à l'être qui m'est le plus cher et le plus sacré. Ce livre, s'il n'était pas signé d'un nom respectable pour tous ceux qui connaissant son auteur le placent au bénéfice des conséquences souvent si heureuses de la nature humaine, serait pris pour la revanche d'un rabbin qui a appris à parler le langage du dix-neuvième siècle, qui a lu *René*, mais qui n'a pu prendre son parti de la victoire du Galiléen. Je fais du reste réparation à la synagogue, car il faut aller jusqu'au déisme de Rousseau pour arriver à un si pauvre résidu de croyances. Comme je n'ai rien trouvé de nouveau dans ce livre, je m'en réfère à la réfutation que j'en ai faite et surtout aux belles pages publiées ici même par M. Dorner. La preuve interne me paraît d'ailleurs très forte en présence d'une personne vivante comme celle de Jésus-Christ. Je crois de toute mon âme au sentiment qui avec l'Eglise de tous les siècles me prosterne à ses pieds, et devant sa croix m'arrache le cri du centenier : *Oui, cet homme est le Fils de Dieu!*

Nous terminerons ce bulletin en disant un mot de la conférence générale des pasteurs et anciens des diverses Eglises protestantes, tenue à Paris, à l'occasion des anniversaires de nos sociétés religieuses. La question qui y a été débattue était celle des divisions profondes du protestantisme français en ce qui concerne les articles fondamentaux de la foi chrétienne. Ces divergences se sont accusées avec une grande netteté dans le débat. On a entendu des pasteurs réduire le christianisme à une simple intervention providentielle dans l'histoire de l'humanité, et rejeter nettement son caractère surnaturel et miraculeux. De telles assertions dans de telles bouches étonnent dans le monde comme dans l'Eglise. On comprend à quel point elles froissent la conscience chrétienne de ceux qui ne peuvent consentir à voir dans le baptême le simple pendant de l'état civil et dans la sainte Cène un simple repas fraternel. Ce sentiment s'est exprimé avec une sincérité pleine d'émotion. Je comprends le Vicaire savoyard hors de sa paroisse et ne célébrant plus les saints mystères. Non-seulement je le comprends, mais je défendrai au besoin sa liberté de parole et d'action sur le terrain de la vie commune. Mais je ne le comprends plus à l'autel et je ne le comprends pas davantage dans la chaire en robe et en rabat. Couvrir du nom de liberté un pareil désordre, c'est du même coup renverser la base de l'Eglise et compromettre la liberté elle-même en en

dénaturant le sens. Demander que les pasteurs et les docteurs de l'Eglise s'entendent sur les points fondamentaux de la foi, ce n'est pas restaurer le règne d'une théologie intolérante, car c'est se placer au-dessus des systèmes d'homme au pied du grand étendard de la foi, la croix de la rédemption, en laissant toute latitude au développement normal de la pensée chrétienne. C'est bien ce qu'a entendu la conférence de Paris en votant la proposition de M. Rognon qui a réuni une imposante majorité¹. En outre, et c'est par ce côté surtout que son vote nous concerne ici, elle a protesté contre l'assertion audacieuse et fausse que la science contemporaine a réduit à néant le christianisme ou du moins ce que l'on a pris jusqu'ici pour cette divine religion. Elle a eu cent fois raison. On ne parle d'un certain côté que des savants qui détruisent et on passe sous silence les illustres maîtres de la théologie évangélique qui ont accumulé une somme considérable d'inestimables travaux sur tous les points contestés. Pourquoi tant de prudence mêlée à tant de témérité? Il n'est pas exact que même en France la gauche ait le monopole des travaux sérieux. D'abord parmi ceux qu'elle invoque, plus d'un serait aujourd'hui embarrassé d'un honneur devenu périlleux par suite des solidarités qu'il entraîne. La conférence a conclu en recommandant aux Eglises de tout faire pour favoriser le développement de la science chrétienne au sein de notre protestantisme français. Nous ne saurions trop applaudir à une résolution qui est d'accord avec les plus urgentes nécessités du moment. Travaillons courageusement et à genoux dans la foi et la liberté à l'affermissement et au développement de notre théologie protestante française; que chacun fasse tout ce qu'il peut devant Dieu et nous sortirons victorieux à tous les points de vue d'une crise dont il ne sert de rien de se dissimuler la gravité.

E. DE PRESSENSÉ.

¹ Le *Lien* nous accuse d'inconséquence, parce que nous avons trouvé inconvenant qu'un orateur essayât d'envelopper dans la même protestation la négation formelle du surnaturel et la tendance qui nous est chère. Nous persistons à croire que le renversement des bases fondamentales de la foi par des pasteurs est un fait unique, inouï, et qui réunit en un faisceau d'opposition tous ceux qui admettent l'Evangile éternel, tandis que les divergences de vue, même très accentuées, sur les points secondaires, n'empêchent pas l'accord dans la foi en Christ. Nous admettons certes la discussion la plus vive de nos idées; nous la provoquons même, mais nous ne comprenons la protestation sommaire, dont il faut d'ailleurs être très sobre, qu'en face d'une tendance extrême qui nie l'essence du christianisme en demeurant pacifiquement dans le cadre de l'Eglise, parce que là il y a autre chose qu'une *idée*, il y a une situation anormale entre toutes.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r. Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

LA RÉVÉLATION, LA CONSCIENCE ET LA THÉOLOGIE¹

OU LA CRISE RELIGIEUSE ACTUELLE

Malgré les justes espérances que peut faire concevoir notre mouvement théologique, il me paraît toujours manquer d'une base substantielle, ou d'un principe fondamental dans lequel puissent se rencontrer, comme en un foyer lumineux, les hommes de science et de foi qui en sont les organes. S'agit-il, en effet, de la critique scripturaire? Loin de se montrer pénétrée d'un esprit aussi foncièrement religieux que le demande son objet, on la voit souvent méconnaître la nature spéciale des Ecrits sacrés, disséquer les livres du canon comme elle disséquerait un document d'histoire ancienne; et ramenant ainsi les textes à la tendance plus ou moins exclusive qu'elle suit, déployer une brillante érudition sans y rien trouver qui la dépasse. Aussi glisse-t-elle trop souvent sur la surface de l'Evangile, au lieu de sonder la profondeur des eaux qu'elle sillonne. S'agit-il de la recherche d'une méthode dont l'application permette de pénétrer le vrai sens des faits religieux cachés sous la lettre des textes? On paraît souvent oublier que toute méthode suppose un principe, qui doit être préalablement mis en regard de l'Evangile, et on préfère se laisser guider par une espèce d'instinct non raisonné. Voilà comment un empirisme superficiel, sous son apparente richesse, peut mettre obstacle à la formation d'une théologie évangélique: et un œil attentif ne tarde pas à reconnaître parfois chez le même individu, le germe des tendances ou des systèmes les plus contraires, et des principes les plus opposés. Porte-t-on

¹ Un douloureux intérêt se rattache à ce travail, écrit par M. Trottet peu de temps avant sa mort, et qui renferme sa pensée définitive. (*Réd.*)

les regards sur le terrain dogmatique ? Au lieu de se placer au centre vers lequel convergent tous les problèmes, d'où la lumière peut descendre dans leurs profondeurs, et hors duquel ils ne sauraient recevoir la solution qu'ils réclament, on tourne d'ordinaire autour de quelque question particulière, oubliant qu'il est bien difficile, tant qu'on suit cette voie, de ne pas donner contre l'écueil de solutions plus ou moins arbitraires. Ainsi, au lieu d'élaborer une dogmatique féconde, on court risque de juxtaposer, dans sa pensée, des fragments épars, qui peuvent appartenir à des tendances trop différentes pour permettre de sortir, de cette manière, des limbes de l'éclectisme. Il n'est, dès lors, pas étonnant que des esprits respectables préfèrent toujours une dogmatique faite de pièces de rapport, à l'apologétique qui répondrait aux besoins du temps, comme à tout système théologique qui tendrait à revêtir une forme plus organique. Ainsi que j'ai plus d'une fois cherché à l'établir, la théologie de l'école évangélique ou morale me paraît avoir l'avenir pour elle. Mais si elle veut comprendre dans une véritable unité, le développement normal de chaque individualité chrétienne, loin de rester à l'état de tendance générale, il lui faut préalablement rechercher quel est le principe central de l'Evangile, pour jeter toujours plus profondément sa racine dans ce sol immortel. Ce n'est pas autrement qu'elle pourra devenir aussi féconde, aussi diverse et aussi riche que l'est cet Evangile dont elle doit aspirer à reproduire, dans son domaine, les caractères spécifiques.

I.

Tout le monde m'accordera sans doute qu'il est indispensable de distinguer le fait même de la révélation, du Livre auguste qui en a consacré le contenu, et qui nous en retrace l'histoire. Dieu se révèle, c'est-à-dire qu'il manifeste sa volonté, se fait connaître à l'homme, ou, si l'on veut, *se montre* à nous. Voulons-nous, en effet, contempler la révélation divine dans sa plénitude, dans sa beauté souveraine, et dans sa gloire, nos regards viendront se fixer sur la personne de Jésus-Christ. Car ou bien il n'y a d'autre révélation que celle qui est comprise dans la création, et, par suite, dans la conscience humaine et dans les lois de la nature ; ou bien Jésus est le centre, le foyer, le représentant, non-seulement de toutes les révélations, mais de la révélation à son point le plus élevé. Il est certain que c'est ne pas comprendre la signification des religions mythologiques, ou les dépoüiller gratuitement de leur caractère distinctif, que d'y voir les diverses formes d'un culte rendu à la nature, sans reconnaître dans leur marche progressive la préparation générale du monde ancien à la venue de Jésus-Christ. Le plus sûr moyen de respecter l'esprit qui les anime, comme la dignité de notre nature morale, c'est de signaler, dans le cours de leur histoire, l'effort con-

stant de l'âme humaine vers son divin Epoux. N'est-ce donc pas à cet effort, à cette ardente aspiration que les religions antiques doivent d'être religieuses, ou d'être autre chose qu'un simple culte de la nature? En sortant de l'éclosion successive des germes spirituels naturellement compris dans la conscience humaine, elles doivent faire pressentir que la vie, comme la vérité, est, dans le principe, un don de Dieu. C'est pourquoi, une fois que le développement fécond de ces germes eût été épuisé, l'humanité se serait éteinte dans la nuit d'un invincible scepticisme et des plus grossières superstitions, si « le Désir des peuples » ne fût venu s'offrir lui-même en réponse à son immortel soupir¹.

Mais si, pour reconnaître le caractère religieux des cultes mythologiques, il est nécessaire de voir, dans les principes dont ils sont comme l'incarnation, les divers degrés d'une préparation providentielle de l'antiquité païenne à la venue du Christ, à combien plus forte raison n'en doit-il pas être ainsi pour la théocratie juive? En effet, cette théocratie ne s'offre pas seulement à nous comme une religion antique, mais comme une religion à part, s'imposant d'autorité au peuple qu'elle isole, en vue d'en mieux réprimer le secret penchant à l'idolâtrie; religion unique parmi les anciens cultes, dont on peut, à sa lumière, pénétrer le vrai sens, et qui revêtant le caractère d'une morale, se déclare sortie de la bouche de Jéhovah. Le peuple qui la subit, et qu'elle marque toujours plus profondément de son sceau, lui doit de former une vivante oasis au sein de l'antiquité religieuse, et de se montrer, dans ses meilleurs représentants, opiniâtrément hostile à tout élément étranger. Le berceau de Jésus-Christ est le point vers lequel gravite, en ligne droite, son histoire. Cette histoire, devant à sa couleur prophétique de se distinguer profondément de toute autre, sert, en effet, de base à la prophétie messianique, laquelle s'en dégage, à chaque époque, non moins naturellement que le fruit sort de la fleur. Aussi, et surtout avant que le peuple fût définitivement constitué, l'élément surnaturel et l'élément naturel se trouvent-ils étroitement entrelacés dans le cours de son histoire. Le miracle, au sens dynamique du mot, est si bien réclamé par la marche religieuse des faits, qu'il domine, sous plus d'un rapport, le développement de la société théocratique, et lui donne la haute signification qu'elle revêt. Tant qu'on se refuse à reconnaître, dans l'histoire de ce peuple, l'empreinte spéciale du doigt de Dieu préparant ainsi la venue du Rédempteur de notre race, cette histoire devient trop étrangère à l'esprit des institutions et du culte mosaïques, pour ne pas demeurer inexplicable. Ici donc se montre à nous une théocratie prophétique en rapport avec l'état général de l'humanité, révélation *préparatoire* avant la Révélation *personnelle*.

Il est ainsi diverses relations de Dieu à l'homme; dans le fait de la création originelle, dans la conscience humaine, dans la nature, dans

¹ Voir mon ouvrage *le Génie des civilisations*.

l'histoire de notre race, et spécialement dans celle de la théocratie juive. Mais, sous quelque jour qu'on les envisage, quelque importance qu'on leur attache, personne ne contestera que la révélation de toutes ces révélations, celle qui les revêt, chacune, de leur véritable caractère, ou s'en montre le foyer, le couronnement, l'objet, en un mot, que la *Révélation* dans les révélations ne soit la personne de Jésus-Christ. Et tout comme les révélations qui en préparent la venue trouvent en lui leur explication naturelle, ainsi la conscience humaine ne s'ouvre pleinement qu'à son souffle : et les oracles obscurs qu'elle rend demeurent voilés aussi longtemps qu'on ne les lui rapporte pas. En les éclairant de la lumière dont il est la source (Jean I, 9; III, 19; VIII, 12; IX, 5; XII, 35, 36, 46), il devient la conscience de la conscience humaine : ce qui n'est sans doute possible qu'autant que la conscience est le fait humain surnaturel par excellence, en d'autres termes, qu'autant que nous sommes de race divine (Actes XVII, 28, 29). Jésus ne saurait donc être la révélation vivante, à moins de consommer, dans sa personne, l'union de l'homme avec Dieu, et par conséquent, à moins d'être Dieu dans l'humanité, à savoir le Dieu-Homme. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est bien le centre lumineux de l'histoire humaine, laquelle, de tous les points, converge, directement ou indirectement, vers lui? Cela suppose encore que le Verbe divin est le principe immortel de la conscience humaine (Jean I, 3, 4, 9, 10) : de sorte qu'en s'incarnant en Jésus, il venait, comme le déclare Jean (I, 11), « chez les siens. »

De deux choses l'une, en effet. Ou bien nous ne sommes pas de race divine; et dès lors la révélation, n'ayant aucun point de contact possible avec nous, doit inévitablement nous demeurer étrangère, ou nous parler une langue que nous ne saurions entendre. Ou bien force est de reconnaître que le Verbe ne saurait s'incarner dans l'homme-Jésus, à moins d'être véritablement le principe de la conscience humaine. A ce prix, le progrès revêt une signification morale, et l'histoire humaine devient le drame tragique de la restauration de notre race. Ainsi la rédemption est une œuvre religieuse, et Jésus la révélation personnelle, Dieu dans l'humanité et l'humanité en Dieu. Ainsi le mystère de la croix s'éclaire, à nos yeux, d'une vive lumière, et l'expiation du péché se trouve effectivement accomplie par l'humanité en Christ, c'est-à-dire par le Dieu-Homme. Ainsi, enfin, le surnaturel et le naturel, ou plutôt le divin et l'humain, virtuellement compris dans la conscience en vertu de notre origine, se pénètrent graduellement dans l'histoire de notre race, et toujours plus spirituellement dans la vie de l'Eglise ou dans le cœur du chrétien. Et comme Jésus les unit en lui d'une manière absolue, comme ils sont un au dedans de lui, on le voit se mouvoir tout naturellement dans la sphère du miracle : de sorte que rien ne serait plus étrange que l'absence de miracles dans le cours de sa vie, et que le miracle formant le fond de son activité, n'est plus miracle pour lui, tant la sphère surnaturelle se trouve

être naturelle à ses yeux. Voilà comment il se montre à nous dans sa personne et dans son ministère, dans sa naissance et dans sa mort; comment il est la source de la vie de l'Eglise, et, par l'Eglise, de celle du monde; comment il forme le foyer de l'histoire de notre race. Ne voir en lui qu'un sage, et dans son enseignement que la doctrine de la bonté de Dieu, c'est non-seulement ignorer et ses déclarations concernant sa personne (Jean XIV, 6, etc., etc.), et ce qu'il manifeste de sa conscience intime (Jean VI, 31-59, etc., etc.); c'est non-seulement s'arrêter aux contours de son être moral, et pour ainsi dire à son ombre, et l'envisager sous un angle trop intellectuel pour pouvoir respecter sérieusement son caractère religieux; c'est non-seulement vouloir rendre inexplicable l'impression qu'il a produite, comme la glorieuse fondation de l'Eglise, et obscurcir arbitrairement, sous le couvert d'idées trop superficielles pour n'être pas contradictoires au fond, un fait dont l'existence même de notre civilisation atteste toute la vérité; mais c'est encore voiler la haute signification du rapport dans lequel Jésus-Christ se trouve avec la conscience humaine, et avec tout le développement religieux antérieur : c'est plus ou moins vouloir le confiner dans l'étroit domaine d'une civilisation particulière, au lieu de marquer sa place au centre même de l'histoire; c'est, en définitive, réduire le développement de l'humanité aux plus mesquines proportions, et méconnaître, avec ses grandes destinées, le sens des étonnants contrastes de notre nature morale. Je le répète, considéré, non sous un point de vue esthétique, empirique ou intellectuel, mais avec l'œil de cette conscience humaine qui est essentiellement religieuse, Jésus ne personnifie la révélation de l'amour divin que parce qu'il est l'Homme-Dieu.

Tel Jésus-Christ se présente à nous dans les documents sacrés qui nous retracent ses actions. Mais, ainsi que je le disais au commencement de ce paragraphe, et comme la critique scripturaire, dans ce qu'elle a de vrai, en fournit la preuve incontestable, ces documents doivent soigneusement être distingués de la Révélation, comme les évangiles se distinguent de l'Evangile. Les écrits sacrés n'ayant pas été écrits directement par le doigt de Dieu, ne sont, en aucun sens, la Révélation elle-même : ils ne peuvent, dans le meilleur cas, qu'en exposer fidèlement l'histoire; de sorte qu'elle se réfléchisse à nos yeux dans leurs pages inspirées, et reprenne ainsi vie pour notre conscience.

En effet, pour nous en tenir à Jésus-Christ, les évangiles nous font connaître sa mission, nous racontent son ministère, et nous dépeignent son étrange destinée. Ils nous le montrent « se rendant de lieu en lieu pour faire le bien, » sans autre désir que celui d'obéir à « la volonté du Père, » et d'accomplir son œuvre rédemptrice. Ils nous le montrent, tantôt passant la nuit à prier sur la montagne, tantôt annonçant l'avènement du « royaume de Dieu » aux multitudes qui se pressaient sur ses pas, et toujours fixant l'attention sur sa personne, faisant de lui-même

l'objet de sa prédication, et par conséquent de la foi : « *Je suis le chemin, la vérité et la vie* » (Jean XIV, 6). « *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés* » (Matth. XI, 28). « *Je suis la lumière du monde* » (Jean VIII, 12; IX, 5). « *Qui croit au Fils a la vie éternelle* » (Jean III, 14, 15). « *Celui qui me mange vivra par moi* » (Jean VI, 57). C'est ainsi que les écrits sacrés, levant un coin du voile qui le cache encore à nos yeux, nous permettent de pénétrer graduellement dans le sanctuaire de sa conscience; qu'ils nous initient à sa vie intérieure; qu'ils nous révèlent le fond de son âme; qu'ils le font revivre parmi nous, et nous le *donnent* en quelque mesure : c'est dans leurs saintes pages que nous pouvons reconnaître l'empreinte auguste de ses pas, et recueillir ses divines paroles. C'est beaucoup assurément : c'est tout ce que le Livre des livres peut nous donner. Mais à quelque hauteur qu'on mette l'Écriture dans l'Eglise, quelque autorité qu'on lui reconnaisse, encore faut-il convenir qu'elle n'est que le chemin royal vers la Révélation, et pour tout dire un moyen, le moyen des moyens. Non-seulement les évangiles le dépeignent, chacun, sous un aspect particulier; mais, quoique le quatrième évangile nous manifeste mieux qu'aucun autre le fond sacré de son âme, et soit sans contredit le livre le plus divin de la Bible, la manière dont il nous dévoile sa conscience intime montre assez que Christ est au-dessus de la Bible, ou qu'en lui il y a plus que l'Écriture. Outre que celle-ci n'est, après tout, qu'un livre, il suffirait pour l'établir, au besoin, de rappeler les nombreuses divergences des évangélistes, divergences de mots et de choses, peu importantes sans doute pour l'ensemble du témoignage scripturaire, mais capitales du moment, qu'au lieu de prendre les écrits sacrés pour ce qu'ils se donnent, on cherche à les faire tenir dans le système factice qui repose sur le fameux axiome : « Il est écrit. » Il suffirait encore de rappeler que l'individualité humaine est bien plus en saillie dans ces écrits que dans la personne du Christ qu'ils nous dépeignent; de sorte qu'ils ne sauraient être humains exactement comme l'était cette personne auguste. Il suffirait, enfin, de rappeler que l'Eglise a fleuri assez longtemps avant la formation du Nouveau Testament, et que des générations d'héroïques chrétiens ont passé sans connaître le livre qui devait recevoir ce grand nom. Et s'il n'est pas difficile d'établir que tel est le rapport des évangiles à Jésus-Christ, à plus forte raison est-on en droit de dire qu'il en est de même des lettres des apôtres, lesquelles accusent, avec le déploiement de leur individualité spirituelle, les progrès de la vie et de la pensée religieuse au premier siècle¹; et qu'il n'en saurait être autrement des livres dont l'Ancien Testament se compose, lesquels nous retracent les diverses manifestations divines qui servirent graduellement à préparer la venue de

¹ Voir mon ouvrage *les Grands Jours de l'Eglise apostolique*.

Jésus-Christ. Il me paraît difficile qu'on puisse longtemps, sur ce terrain, fermer les yeux à l'évidence des faits.

S'il est indispensable de distinguer l'Écriture de la Révélation; s'il n'est pas possible, sans s'écarter du vrai, de l'identifier ou de la confondre avec elle; si force est bien de reconnaître que l'Écriture et la Révélation sont deux; en résulterait-il que la première, pour *n'être* pas la seconde, ne *la* contienne pas *organiquement* en elle, ou n'en retrace pas l'histoire, et n'en manifeste pas l'esprit avec fidélité? Nullement; et c'est, au contraire, parce que l'Écriture contient en elle la Révélation qu'elle peut s'en distinguer : c'est parce qu'elle la comprend fidèlement en elle, qu'elle demeurera toujours le livre sacré de la conscience humaine, où brille le divin foyer de notre vie spirituelle, et dans lequel sont consignées les révélations de Dieu à l'égard de notre race. S'il devait en être autrement, un livre comme l'Écriture serait la plus étrange des énigmes.

Mais il est nécessaire de savoir comment l'Écriture renferme *organiquement* la Parole de Dieu. La critique empirique ne s'est pas bornée selon son droit à montrer pourquoi l'Écriture ne saurait être confondue absolument avec la Parole de Dieu. Mais, en enfonçant son scalpel jusqu'au cœur du Livre sacré, elle a pénétré dans un domaine qui n'est pas le sien, le domaine religieux. Quoi d'étonnant qu'elle ait, en maints endroits, pu prendre la forme pour le fond, l'enchaînement logique pour la substance des choses, et confondre l'esprit vivant avec les lois qui la gouvernent? Faisant ainsi du littéralisme à sa manière, reconstruisant les faits au moyen de récits brisés, et devant, à sa couleur intellectuelle, de se montrer souvent arbitraire dans ses plus rigoureuses déductions, elle a fait naître l'idée qu'on peut *choisir* dans l'Écriture, en découper des fragments, et en recomposer le contenu comme s'il n'était pas d'un jet ou ne formait pas un tout, tailler dans ce riche tissu comme s'il n'avait rien d'organique, et refaire une Bible expurgée. De là surgit une idée mécanique autant qu'arbitraire de la composition des écrits sacrés, idée qui, se couvrant du grand nom de science, méconnaît la vraie nature de ces écrits, qu'anime un souffle éminemment religieux. Personne ne contestera sans doute que les écrivains sacrés n'aient été, à tout le moins, des hommes extraordinaires, c'est-à-dire des hommes remplis du Saint-Esprit dans un degré extraordinaire. Je m'en tiens à ce seul fait, laissant ici de côté toute autre considération : et j'avoue qu'il me serait difficile de ne pas me défier du sens moral du théologien qui le nierait d'une manière sérieuse. Eh bien, comment l'homme pourrait-il être rempli du Saint-Esprit, à moins d'en être pénétré selon les conditions de la nature humaine? Prétendrait-on que cet Esprit ait dicté aux écrivains sacrés leurs écrits, ligne après ligne? La nature de ces écrits, et les divergences qu'ils offrent, comme l'empreinte qu'ils portent de l'individualité de leurs auteurs, suffisent pour réduire un tel système à sa juste valeur; il n'a pas fallu beaucoup d'efforts pour en montrer l'insuffisance. On ne saurait pas davantage sup-

poser que l'Esprit-Saint ait exercé, sur ses organes, une action purement fatale, extérieure ou magique : car si l'inspiration, dans l'Ancien Testament, revêt incontestablement un caractère plus extérieur, et se montre moins libre que dans le Nouveau, les auteurs sacrés ne sont nullement des magiciens. Ainsi que j'ai cherché à le montrer ailleurs, l'inspiration a une histoire, et devient toujours plus personnelle ou directe. En outre, comme les écrits sacrés renferment un élément humain, dont force est bien de convenir, puisque ce n'est qu'à ce prix qu'ils peuvent être marqués du sceau de l'individualité de leurs auteurs, ou que l'Esprit-Saint peut exercer sur ces derniers une influence morale, les écrivains sacrés ne devaient percevoir la vérité que sous la forme du développement. De sorte qu'il est contraire à la nature des choses, que l'Esprit de Dieu ait violenté leur conscience morale, ou que, par son union graduelle avec cette conscience, il ne les a pas fait pénétrer toujours plus avant dans la substance de la vérité. Aussi bien, tout ce qui sort de leur bouche ou coule de leur plume accuse cette sainte union et revêt un caractère tout ensemble pleinement humain et réellement divin, le détail comme l'ensemble, la lettre comme l'esprit, la doctrine comme l'histoire, les faits comme les dogmes. Pour chacun d'eux, la pénétration réciproque de l'humain et du divin dans leurs écrits est en raison de l'union directe de l'Esprit-Saint avec leur conscience : de sorte que, plus cette union est profonde, mieux le principe divin se répand jusqu'aux derniers rameaux de leur pensée, et teint leur style de sa couleur. Ce n'est qu'à cette condition générale que chacun de leurs écrits forme un organisme vivant, où tout est également de Dieu et de l'homme, et peut, en prenant l'empreinte fidèle de l'individualité de l'auteur, marquer le développement de la pensée et de la vie chrétiennes au premier siècle. Et puisque ces écrits demeurent, chacun, l'expression d'une personnalité spirituelle, qu'ils ont, d'ailleurs, Jésus pour centre, et la foi ou l'amour pour objet, la Bible, qui les réunit en elle, forme un corps organique, ou renferme une unité supérieure, dont la nature est trop purement morale ou religieuse pour que la critique intellectuelle puisse en fournir l'intuition. Cela est plus que suffisant sans doute, pour maintenir l'autorité religieuse de l'Écriture, comme document de la révélation.

Observons, à ce sujet, que, si l'on croyait parvenir à une critique indépendante par la simple application d'une méthode rationnelle, et en évitant de prendre son point de départ dans un principe, pour mieux conserver sa liberté d'esprit, on se tromperait étrangement. Quelque prétention qu'on ait à l'indépendance, il faut bien reconnaître que toute méthode est nécessairement l'expression d'un système, et tout système le fruit d'un principe : force est donc de savoir préalablement sur quel terrain on se trouve. Car si cette méthode est intellectuelle et vide, tenez pour certain, qu'en l'adoptant sans examen, votre esprit ne saurait pénétrer le fond substantiel de l'Écriture, et que plus vous aurez cru faire

ainsi acte de liberté, plus vous resterez à la surface du christianisme, et plus vous deviendrez, à votre insu, esclave de la forme ou de la lettre. Sans doute, cela ne signifie pas que l'indépendance d'esprit consiste à prendre un principe quelconque pour base : car on ne saurait trouver dans l'Ecriture que ce que l'œil avec lequel on voit peut permettre d'y découvrir. Mais soyez sûr qu'il n'est possible de pénétrer jusqu'à l'âme de l'Evangile, d'en comprendre l'unité organique, de reconnaître le fait intérieur derrière le fait extérieur, et sous la Bible du dehors celle du dedans si je puis ainsi dire, qu'autant qu'on recherche préalablement quel en est le principe royal, et par conséquent qu'autant qu'on se place au centre de la conscience chrétienne pour marcher fidèlement à sa lumière. L'indépendance morale, la vérité religieuse est à ce prix. Car la recherche du principe dont il s'agit, devant revêtir le même caractère que son objet, ne peut manquer de mettre en jeu, avec les facultés intellectuelles, toutes les puissances de l'âme humaine. Reste donc à déterminer la nature de ce principe, qui forme le vrai fondement de la théologie.

II.

L'Ecriture sainte, contenant ainsi la Révélation dans ses pages, ne saurait, en aucun sens, être identifiée avec elle. Pour avoir le droit de les confondre l'une avec l'autre, il faudrait que l'Ecriture, au lieu d'être un livre inspiré, eût été rédigée par Dieu lui-même. Et s'il pouvait en être ainsi, et que le texte fût *littéralement* authentique, la tâche du chrétien serait sans doute fort simple. Il se bornerait à répéter les paroles écrites, qui ne seraient plus qu'une loi, et il devrait mettre tous ses soins à maintenir, dans son intégrité, le document tombé du ciel. Le chrétien se trouverait ainsi, par la nature de ses rapports avec Dieu, sous le régime d'une théocratie : tout son développement revêtirait une couleur extérieure. Plus de doute, il est vrai, plus d'efforts, plus de recherches, plus de combats pour lui ; mais aussi plus de liberté, plus de fortes pensées et de puissantes aspirations. Au lieu de pénétrer dans l'intérieur de la vérité, de l'expérimenter, de la vivre, l'esprit la subirait passivement : la vérité n'enrichirait pas progressivement l'âme humaine, ni ne fortifierait le cœur. L'homme, loin d'avoir des relations personnelles avec elle, se trouverait en face de commandements ou de préceptes qui, ne pouvant s'identifier avec sa conscience, ne sauraient en devenir le lumineux foyer, ou lui communiquer la vie. Il ne sortirait jamais de tutelle : son individualité morale demeurerait dans les langes ; jamais il ne connaîtrait les chaudes étreintes des bras paternels : en un mot, au lieu de déployer ses ailes dans la haute région de l'Esprit, il végéterait encore sur le sol de la lettre, et sous l'esclavage, désormais funeste, de la loi.

Nos plus hauts intérêts demandent donc que l'Écriture contienne la Révélation divine, sans se confondre avec elle, vu qu'on ne saurait faire une telle confusion qu'à notre détriment : et si néanmoins elle a pu être faite sans causer trop de dommage à la vie chrétienne, c'est sans doute grâce à une heureuse inconséquence. Il est impossible que le salut nous sauve en réalité, c'est-à-dire nous rende heureux, tant qu'il demeure hors de nous, ou ne nous sanctifie pas. Jésus-Christ n'est réellement à nous qu'à condition d'entrer en nous, pour devenir le principe immortel de la vie de notre âme. En d'autres termes, la Révélation n'a de réalité pour nous qu'autant qu'elle prend racine au dedans de nous, de manière à faire partie intégrante de notre être spirituel. Voilà comment nous sortons du domaine de la légalité, et pouvons déployer nos forces dans une atmosphère morale. C'est assez dire que le contenu ou la substance de l'Évangile doit graduellement s'incorporer avec notre conscience, pour constituer le fond de notre individualité spirituelle : ce qui suppose qu'il peut effectivement prendre la forme de cette individualité, vu qu'il ne saurait nous remplir de sa vertu ou nous pénétrer de sa vie à moins qu'il n'en soit ainsi. De sorte qu'il faut de toute nécessité, ou bien que la Bible demeure hors de nous, et reste pour nous un livre plus ou moins stérile ; ou bien que son contenu, en prenant corps en nous, entre dans le moule de notre âme, pour en remplir le vide.

Et qu'on ne dise pas qu'à ce compte, la révélation pourrait aisément se transformer dans notre esprit au point de se dénaturer : de sorte, qu'en croyant vivre de sa vie, nous ne fassions, en réalité, que la façonner à notre image. La révélation ne saurait pénétrer réellement en nous, sans nous animer de son esprit. Si cet esprit venait à s'éteindre au dedans de nous, comment n'en serions-nous pas avertis par le malaise croissant que nous ne tarderions pas à éprouver ? L'illusion à cet égard n'est guère possible pour des cœurs droits, et ne saurait, en tout cas, être de longue durée. J'ajoute que ce n'est qu'à condition de vivre en nous que la révélation, se révélant réellement à nous, peut nous fournir les moyens de ne nous pas mettre en sa place. Quoi qu'on fasse, il est contre la nature des choses que cette révélation prenne possession de notre âme, sans en revêtir, à quelque degré, les traits ; elle ne devient nôtre qu'à ce prix, et ne saurait autrement nous nourrir de sa substance. S'il est des esprits qui soient exposés à la corrompre, ce sont ceux avec lesquels elle ne s'unirait pas étroitement, tout aussi bien que ceux chez lesquels on la verrait se confondre avec les lois de l'intelligence ou les fantaisies de l'imagination.

Cela me paraissant incontestable, examinons quel rôle joue *la conscience* dans le développement de la pensée chrétienne, ou dans la fondation de la théologie.

La conscience consiste dans le sentiment que nous avons de l'obligation morale, du devoir, ou, si l'on veut, de notre dépendance absolue de

Dieu, l'auteur de la loi morale. Ce sentiment est universel : il forme la base de toute religion ; et l'on ne trouverait aucun homme, conservant quelque rayon de vie supérieure, auquel un tel sentiment soit étranger. De sorte, qu'entendue en ce sens, l'autorité de la conscience est absolue ; et l'on devrait considérer son affaiblissement comme une chute.

Mais si tout individu susceptible de moralité se sent absolument tenu à suivre la loi morale, cet inaliénable sentiment de dépendance n'est, toutefois, que la *forme* de la conscience : plus ou moins vif, plus ou moins profond suivant les individus, il constitue un élément intégrant de la nature humaine. Néanmoins si, pour tout homme non complètement dépravé, le devoir ou l'obligation morale demeure un fait imprescriptible, il n'en est pas de même dès qu'il s'agit du contenu du devoir. Sous ce rapport, non-seulement de grandes divergences règnent entre les hommes selon le temps et les lieux ; mais tel peuple, tel individu appelle bien ce que tel autre nomme mal : le bien et le mal, ou la nature du devoir n'est pas nécessairement impliquée dans le sentiment de l'obligation morale, tel que l'histoire ou l'expérience nous le fait connaître. De sorte que si, considérée dans sa forme ou comme sentiment de dépendance, la conscience humaine se montre identique avec elle-même, et revêt une autorité absolue, par son contenu, elle varie ou peut varier d'un temps, d'un lieu, d'un individu à l'autre. Il est bien évident, dès lors, qu'elle doit recevoir son contenu de la révélation, ou si l'on veut, être élevée à son école : et la constitution de la conscience, telle que l'histoire la manifeste, marque clairement que la nature humaine, dans son état actuel, a besoin, pour s'accomplir, de cette révélation. Un tel besoin est, en même temps, la meilleure pierre de touche de la vérité de la révélation, qui doit nécessairement se trouver en rapport étroit avec le sentiment de l'obligation morale, et qui ne saurait s'incorporer avec la conscience humaine à moins de répondre à ses aspirations.

Cela ne signifie pas sans doute que le sentiment de l'obligation morale soit un sentiment vide, ou qu'il ne puisse servir de base à un système de philosophie conforme à la réalité. Mais la conscience n'en doit pas moins se remplir d'un contenu en rapport avec sa forme, et qui puisse, en la nourrissant, la faire grandir suivant sa nature. Or ce contenu doit lui venir de la révélation, ou lui être donné de Dieu comme une grâce : ce contenu doit être déposé en elle par la main même qui l'a formée : et il ne saurait, toutefois, entrer en elle sans en revêtir les traits, ou en prendre la physionomie.

La révélation, avons-nous vu, est un fait organique, ayant en lui-même son foyer de vie ou son unité. Et si l'Écriture en est la fidèle expression, il faut bien qu'elle renferme cette unité, comprenne ce foyer lumineux en elle. D'un autre côté, si la théologie doit être autre chose qu'un stérile recueil de sentences, une juxtaposition arbitraire de textes isolés, une vaine collection de dogmes, un assemblage confus de doctrines, force lui

est de reproduire une telle unité, de contenir en elle ce foyer de lumière, de revêtir une forme organique, pour satisfaire l'âme humaine, et donner de l'aliment à l'esprit. Or cela n'est possible qu'autant qu'elle jaillit d'un principe central, dont son développement régulier épuise graduellement les conséquences. Sinon, on peut sans doute introduire dans son esprit des doctrines ou des idées qui se heurtent : on peut les réunir accidentellement dans sa pensée, et se persuader qu'on les connaît. Mais, en réalité, on ne les comprend pas : on peut même, de cette sorte, sous le manteau des dogmes les plus corrects, porter un vrai chaos dans son intelligence, et se nourrir de mots vides, sans faire un seul pas vers la vérité.

Mais si la conscience morale, pour échapper aux vaines abstractions auxquelles la condamne le manque d'un contenu positif, doit emprunter à la révélation la matière dont elle se pénètre, il lui faut nécessairement s'assimiler la substance de l'Evangile, qui en élève graduellement le niveau, et en corrobore l'autorité, en en devenant la vie. Voilà quel est l'élément objectif, fondamental de la vérité religieuse; élément que l'homme ne connaît, parce qu'il lui vient du dehors, que quand il en a fait la conquête, quand il est devenu le foyer de son être intime, la sève de sa vie morale, et par conséquent quand il a revêtu les traits de son individualité spirituelle, en prenant possession de son âme. Il est contre la nature des choses que cette âme soit transformée par l'action d'une autorité qui ne pourrait s'épanouir au dedans d'elle. Qu'est donc connaître, au fond, sinon expérimenter? Toute vérité qui ne fait pas partie intégrante de notre moi demeure hors de nous, et ne saurait nous atteindre ou nous modifier d'une manière sérieuse. Non-seulement nous ne pouvons lui prêter son véritable sens; mais elle reste pour nous comme si elle n'était pas. Dans ces conditions, on peut dire que la révélation est *la règle* de la conscience chrétienne, qui, après s'en être assimilé le contenu, devient la source ou le principe de la théologie.

Je dis *la conscience chrétienne*, par où j'entends la conscience dans laquelle s'est incarné l'Evangile, c'est-à-dire Jésus-Christ. Cette conscience est seule capable de pénétrer le fond de la révélation par l'expérience qu'elle en fait, et d'en déterminer le principe royal, base de la science théologique, comme de l'institution ecclésiastique et de la vie chrétienne. Aussi longtemps que la théologie ne s'élève pas sur cette base, que ce principe n'a pas été reconnu, la pensée chrétienne ne saurait produire des résultats définitifs, la science être sérieusement constituée, et son objet réellement fixé. De sorte que la question revient à ceci : trouver le principe central de la révélation, pour en faire le fondement de la théologie. Et cette question ne saurait sans doute être résolue que par le théologien qui vit sincèrement de Christ, et dont l'esprit a franchi les degrés successifs du développement de la nature humaine et de la révélation divine. Ainsi la théologie revêtira le même caractère que la révéla-

tion, et se montrera animée du même esprit. Ainsi elle deviendra sincèrement humaine et véritablement divine, unissant étroitement, sur son terrain sous l'empire de la conscience, l'élément naturel et l'élément surnaturel, loin de les absorber l'un dans l'autre, ou de continuer à les juxtaposer comme deux mondes réciproquement impénétrables. Ainsi, enfin, elle sera organique, vivante, universelle pour le fond autant qu'individuelle dans la forme, une et diverse tout ensemble. Ainsi on la verra comprendre, dans chacune de ses manifestations, non-seulement un côté ou certains éléments du christianisme, mais le christianisme lui-même, attendu qu'il ne saurait tenir tout entier ailleurs que dans son principe fondamental, et que le meilleur moyen d'en affermir l'autorité, c'est de mettre ce principe en saillie.

III.

Pour ce qu'il me reste à dire, je me bornerai au Nouveau Testament, ne voulant pas dépasser les limites dans lesquelles je dois me renfermer ici.

Ce recueil sacré se compose d'un ensemble de faits, qui se trouvent caractérisés, chacun, par l'idée dont ils sont l'expression, et d'un ensemble de doctrines, qui sont, chacune, comme le vêtement d'une idée particulière. Or de deux choses l'une, ou bien ces faits et ces doctrines se ramènent à un principe central, ou bien ils ne s'y ramènent pas. S'ils ne peuvent s'y ramener, il faut reconnaître qu'ils sont réciproquement impénétrables ou du moins qu'ils forment divers systèmes étrangers l'un à l'autre, lesquels, ne pouvant composer un corps harmonique, demeurent l'un hors de l'autre comme des membres épars. Dans ce cas, il faut franchement convenir que le Nouveau Testament, ne contenant en lui aucun foyer de vie, renferme autant de christianismes que de courants d'idées réellement séparés. A ce compte, il n'y a plus sans doute de science chrétienne, mais aussi plus d'Eglise universelle, plus d'union réalisable ou d'unité spirituelle entre les vrais chrétiens; en un mot, à ce compte, le Nouveau Testament renferme le chaos.

Mais s'il en est autrement; si les écrits du Nouveau Testament ont un objet moral commun, un centre ou foyer spirituel; s'ils renferment en eux une unité substantielle, on doit bien reconnaître qu'ils constituent véritablement un organisme religieux; et il est, dès lors, possible et même indispensable de déterminer quel est ce principe central, afin de faire reposer sur lui l'Eglise et la science chrétienne. Ainsi peut s'élaborer une théologie féconde; l'unité spirituelle se constituer dans l'Eglise; les chrétiens s'associer librement sur le terrain de l'Evangile.

Il est, d'ailleurs, si certain que les écrits du Nouveau Testament comprennent en eux une unité substantielle, que, portant l'empreinte profonde

de l'individualité de leurs auteurs, ils accusent, dans un degré remarquable, le développement de la vie et de la pensée chrétiennes au siècle apostolique. Or tout développement suppose un fonds commun, qui, prenant toujours plus corps dans les consciences, est, dès lors, toujours mieux connu dans sa vérité intrinsèque. Les phases de ce développement peuvent sans doute se concentrer autour de principes différents, ou même, sous certains rapports, contraires. Mais, des divers points qu'ils occupent, ces principes, en prolongeant leur ligne, convergent tous vers un foyer central ; ils plongent chacun leurs racines dans le sol d'un principe unique, dont la sève les pénètre en les élargissant, et les unit l'un avec l'autre, selon leur nature particulière, sur cette base commune¹.

Pour se mettre en état d'asseoir la science chrétienne sur son véritable fondement, et de donner à l'Eglise, comme à la vie spirituelle, son centre et son unité, le théologien doit donc unir toujours plus étroitement sa conscience avec l'objet central du Nouveau Testament, Jésus-Christ : de sorte que, faisant dans les conditions de sa vie morale, les mêmes expériences que les apôtres, il passe par le même sentier, retrouve son histoire intérieure dans leur histoire, et franchisse ainsi les degrés successifs du développement spirituel dont les écrits du Nouveau Testament sont l'expression. Voilà comment sa conscience s'identifie toujours mieux avec la substance de ces écrits, dont elle devient ainsi comme la vivante personification. Voilà comment il peut tirer, du sein de l'Evangile comme incarné dans son âme, le principe fondamental du christianisme, dont il éprouve, chaque jour, la vertu. Voilà enfin comment les faits chrétiens prennent vie au dedans de lui, en vertu, non d'une transposition inerte et passive, qui ne profiterait qu'à l'individualisme, mais d'une véritable création spirituelle. Ainsi s'opère graduellement, dans la conscience, la fusion de l'élément divin et de l'élément humain, d'ailleurs également respectés. Le Christ vivant dans l'individu devient comme l'œil de son esprit. Et la théologie, revêtant dès lors un caractère aussi divin qu'humain, et aussi humain qu'individuel, n'est plus que l'Evangile lui-même éclos dans la sphère de la science, ou pénétrant la pensée humaine de sa sève immortelle. En suivant fidèlement cette voie, la théologie contribuera toujours davantage à établir l'unité spirituelle dans l'Eglise, chaque communauté pourra toujours mieux revêtir sa physionomie propre, et poursuivre son développement normal selon les conditions et dans les limites de l'Evangile. Alors, jour béni par la paix qu'il verra régner dans les institutions ecclésiastiques, la science chrétienne comme l'Eglise, l'Eglise comme la science chrétienne, se montreront enfin aussi larges et aussi étroites, aussi universelles et aussi individuelles que l'E-

¹ Voir le développement de ces faits, et leurs preuves scripturaires dans mon ouvrage *les Grands Jours de l'Eglise apostolique, considérés relativement à l'époque actuelle*.

vangile, dont l'une et l'autre travailleront de concert à reproduire l'unité et la riche diversité dans leurs domaines respectifs.

Mais pour ne pas sortir de la sphère de la théologie, auquel cet article est consacré, quel caractère est susceptible de revêtir la dogmatique chrétienne? Evidemment, sauf la différence du degré, l'un ou l'autre des deux caractères suivants.

Pour qui n'a pas fait le travail dont je viens de parler, ou subi cette éducation préparatoire, la dogmatique devra se borner à résumer les résultats principaux de l'exégèse et de la critique, à les généraliser, et à les rapprocher l'un de l'autre, en fondant chacune de ses allégations sur les passages bibliques qui paraîtront s'y rapporter; de sorte, qu'en vertu de la marche des idées qu'accusent les livres du Nouveau Testament, ces résultats réunis formeront autant de fragments éparés, plus ou moins habilement juxtaposés. Ainsi l'imagination du théologien pourra d'autant plus se donner carrière sur le terrain de la combinaison des idées et des faits, qu'il demeurera lui-même dans une plus grande dépendance des textes isolés: et la dogmatique ne sera plus qu'une science éclectique, renfermant en elle autant de dogmatiques différentes, sinon même opposées, qu'elle comprendra de fragments associés dans leur idée générale. Ces fragments, d'ailleurs, ne sauraient de cette manière être unis que par un lien arbitraire, c'est-à-dire par un lien pris vers leur surface, plutôt qu'à ce foyer central de l'Evangile où l'esprit de Jésus-Christ permettrait de les comprendre organiquement dans l'unité dont il est la source. Ainsi la dogmatique ne cesse pas de se résoudre en une collection morte de dogmes de couleur plus ou moins différente; collection assez semblable à une glace brisée, dont les fragments ne sauraient reproduire qu'un Evangile mutilé, lequel, toujours défiguré par les passions religieuses, donnera toujours lieu aux luttes les plus mesquines. Voilà comment, en croyant de bonne foi respecter l'Evangile, on peut le déchirer à son insu, et faire naître de déplorables aberrations, ou plonger, dans une sorte de chaos religieux, la conscience du chrétien.

Si l'on veut éviter ces écueils, force est donc de fonder un système vraiment évangélique et vraiment scientifique, en prolongeant la ligne royale qu'ont suivie nos glorieux réformateurs, et en dégageant le principe moral qui forme l'essence du calvinisme, du milieu scolastique dans lequel il s'est développé. Mais on ne saurait atteindre ce but à moins d'appliquer la méthode qui me paraît renfermée dans le contenu de l'Ecriture, ou de déterminer quel est le principe vital du christianisme, principe qui remplit la conscience divine de Jésus, dont l'Evangile nous manifeste le fond. Ce principe doit naturellement comprendre l'unité substantielle des diverses tendances religieuses dont les écrits sacrés sont l'expression, et forme ainsi le couronnement de la vérité chrétienne ou, si l'on veut me bien comprendre, l'Evangile dans l'Evangile. A ce foyer de lumière, peut désormais s'opérer la fusion organique de tous les frag-

ments de l'Écriture. Et comme on sort ainsi des limbes d'un électionisme funeste, rien n'empêche plus de s'élever à l'intuition de la vérité vivante. Voilà par quelle voie chaque théologien peut descendre au cœur de cette vérité, et en percevoir le riche organisme sous la forme de son génie : de sorte que la science chrétienne se concentre toujours plus, dans sa pensée, autour de la personne de Jésus-Christ, dont l'esprit vit dès lors en elle, au même titre que dans l'Eglise. Voilà comment, sur les ruines de l'intellectualisme vaincu dans le domaine de la science, s'élèvera, avec fruit, une tendance plus morale, mariant entre eux tous les éléments de la vérité sans plus la briser, en comprenant tous les contrastes dans son harmonieuse unité, et cessant de la confondre, d'un côté avec un corps de doctrines surnaturelles, d'un autre côté avec un système de logique ou avec de poétiques aspirations religieuses. Voilà enfin comment la religion se distingue de la théologie sans plus s'en séparer ; de sorte que, tout en occupant deux régions différentes, elles n'en demeurent pas moins étroitement unies, comme le fait et sa forme organique.

Et comment pourrait-on, d'une autre manière, conquérir réellement au christianisme toute la nature humaine, porter l'Évangile jusqu'au fond de la conscience, et absorber l'intellectualisme contemporain dans une théologie sérieuse, animée du souffle de l'Évangile ? Comment pourrait-on d'une autre manière, faire contracter à la pensée religieuse un caractère essentiellement moral ? appliquer à son développement, non l'intelligence seulement, mais toutes les puissances de l'âme ? s'approprier sans effort ce que le rationalisme et la critique ont de vrai, ou les dominer par la transformation salutaire qu'on leur ferait ainsi subir ? Comment verrait-on, d'une autre manière, la vérité devenir partie intégrante de notre vie intime, et, en prenant les traits de notre âme, la façonner graduellement à son image ? Ainsi la critique, prenant le principe central de l'Évangile pour boussole, tirant de ce principe sa méthode, marchant à sa lumière, et portée par lui, ne se trouverait plus exposée à coordonner ou juger les faits spirituels d'après des notions plus ou moins intellectuelles, et à jouer dans le vide en ne se pénétrant pas assez de l'esprit qui les anime. On la verrait, au contraire, cessant d'absorber la théologie en elle, entrer toujours plus avant dans la substance des vérités scripturaires, leur devenir toujours plus semblable en devenant toujours plus religieuse. Ainsi enfin les résultats fournis par l'exégèse dans cette direction, permettraient de contrôler toujours plus sûrement les applications diverses du principe dont il s'agit, et d'en comprendre la richesse et la profondeur.

Mais force est aussi de le reconnaître, la dogmatique établie sur cette base, et développée dans cet esprit, conduit à la philosophie chrétienne, j'entends à un système scientifique qui procure le moyen de comprendre l'univers, l'histoire, l'homme, dans leur unité suprême, par Jésus-Christ.

On le conçoit en effet, le principe central de l'Evangile déterminé, il est indispensable d'en faire sortir le système dont ce principe est la source, ou qu'il renferme virtuellement en lui. Veut-on constituer, sur le sol de ce principe, le corps vivant des vérités métaphysiques comprises en germe dans l'Evangile, on donnera naissance à la *théologie spéculative*. Fait-on surgir, du sein de ce principe, un système au moyen duquel on puisse rendre compte de tous les faits connus selon leur nature propre, déterminer l'organisme de la science, et marquer dans son enceinte la place de chacune des sciences particulières, de manière à les voir former entre elles un corps chrétiennement ordonné, on fondera la *philosophie chrétienne*. On conçoit encore, qu'à ce point de vue, l'*apologétique* revête le caractère d'une *philosophie de l'histoire*; en d'autres termes, que le surnaturel et le naturel, ou plutôt que l'humain et le divin, au lieu d'être opposés l'un à l'autre, se pénètrent partout à quelque degré dans la création, dans l'histoire, dans la conscience humaine; que Jésus-Christ les unisse en lui d'une manière absolue; et qu'ils s'unissent aussi graduellement dans la conscience du chrétien. Si nous sommes de race divine, la restauration de la nature humaine implique que le *Fils* entre progressivement dans notre histoire pour y réaliser l'ordre divin? Ainsi le *Logos*, personnellement incarné en Jésus de Nazareth, est le principe de la conscience humaine, et le domaine de la nature demeure ouvert à l'action divine ou, si l'on veut, au miracle.

Il me paraît, je le répète, difficile, à moins d'entrer dans cette voie, de percer jusqu'à la substance de l'Evangile, de constituer chrétiennement la science, et d'incorporer dans la théologie les éléments de vérité que renferment le criticisme contemporain, les tendances panthéistiques modernes, et tout système qui ne serait pas animé de l'esprit de l'Evangile. Ce sûr moyen de vaincre le rationalisme, qui n'est, au fond, qu'une méthode, c'est de le rendre inutile, ou de se placer à un point de vue plus central, pour le dominer en le transformant. Toute dogmatique qui ne fournit pas les moyens d'atteindre ce but se juge indubitablement elle-même.

Qu'il me soit permis d'observer que l'Evangile, tel qu'il se présente à nous dans le Nouveau Testament, dépasse tous les systèmes dogmatiques dans lesquels on a voulu le faire tenir, ou dont on a cherché à le rendre solidaire, et qu'il donne à l'esprit, au cœur, à la conscience beaucoup plus d'air, de soleil, de liberté. Offrant ainsi plus d'espace à l'individualité morale ou à l'originalité de l'être humain, on le voit répondre à toute l'âme et à toute âme, laissant chacune déployer ses ailes, et lui fournissant les moyens de faire éclore les germes de vie qu'elle renferme en elle. Ce n'est pas là sans doute une faible preuve de sa divine humanité, soit qu'on le considère dans sa source, l'Esprit de Dieu, soit qu'on l'envisage dans sa réalisation en l'homme. Ce fait me paraît suffire pour montrer, qu'à moins de s'incarner dans la conscience du théologien, il ne saurait le

mettre en état de sonder son principe central, de respecter sérieusement son double caractère, subjectif et objectif, individuel et universel, et de ne plus méconnaître, sous apparence de fidélité, l'un ou l'autre de ses éléments constitutifs, ou l'altérer de quelque manière, en le revêtant d'une couleur intellectuelle. Sans nul doute, tout se tient, tout s'enchaîne profondément dans le riche organisme de l'Evangile. Mais cette logique substantielle, intuitive, est éminemment morale, et se meut dans une autre sphère que la logique ordinaire. Aussi peut-on observer que tout système dont la logique intellectuelle fait le fond est brutal et barbare. Car, ne laissant pour se mouvoir à la conscience humaine d'autre espace que ses formules, il aspire à la tailler à son image, ou à la ramener à ses étroites proportions. Ainsi la liberté féconde, la spontanéité de l'âme, sa richesse et sa beauté s'absorbent dans le mouvement abstrait de l'intelligence; l'horizon infini de Dieu se trouve remplacé par l'horizon factice et monotone du préjugé, et la vérité substantielle par la logique. Ainsi, pour peu que notre paresse y trouve son compte, s'endorment ou s'éteignent les divines puissances de l'être humain : et l'on ne saurait retrouver les larges horizons et les lumineuses perspectives de l'Evangile, à moins de descendre, comme nous venons de le dire, sur le sol fécond de son principe fondamental.

Comment ne pas le rappeler ici? La conscience et, partant, l'individualité morale est sans doute d'origine divine : et tout système qui ne leur donnerait pas pour aliment la substance de l'Evangile, ne saurait être animé de l'esprit de l'Evangile. Comment la science pourrait-elle être sérieuse ou revêtir un caractère organique, à moins de venir du dedans? La théologie doit bien être l'exacte expression de la vie intime de l'Eglise, c'est-à-dire, si l'on va au fond, du principe central de l'Evangile incarné dans la conscience chrétienne. Force est bien de le reconnaître, l'individualité doit se montrer partout ou ne paraître nulle part. Et sitôt qu'elle s'efface, soit devant l'autorité de la tradition, soit devant celle de la logique formelle, on voit aussitôt la science se dépouiller de son caractère moral, au profit d'un individualisme d'autant plus corrupteur qu'il parvient mieux à se couvrir du nom sacré de la Bible.

J.-P. TROTTET.

Genève, mai 1862.

LA DOCTRINE DE SAINT JEAN SUR LE LOGOS¹

I.

Personnalité de la Parole, sa divinité, son éternité; Jean est-il en désaccord avec les synoptiques au sujet de l'abaissement de Jésus-Christ? — Incarnation, naissance surnaturelle; Jean favorise-t-il l'apollinarisme? — La subordination de Jean, des ariens et des orthodoxes. Jean est-il inconséquent en admettant la subordination?

II.

Valeur de la doctrine de Jean sur la Parole.

Toujours mieux comprendre la mystérieuse union du divin et de l'humain tels qu'ils se sont manifestés dans la vie de Jésus, voilà la magnifique couronne que la science chrétienne a pour mission de conquérir. La théologie est morte quand elle ne possède plus le courage et la force de travailler à la solution de ce grand problème qui est à la fois historique et spéculatif.

Si Philon et les écoles juives hésitent encore sur la personnalité du Logos, ce n'est plus le cas chez saint Jean. La Parole, expression de la pensée

¹ Les pages qui suivent sont empruntées à la seconde livraison de l'*Explication de l'évangile selon saint Jean*, par un anonyme qui a déjà reçu le meilleur accueil des organes de la presse. Les diverses questions se rapportant au Logos sont traitées à part, sous forme d'*appendice* au commentaire. Ce travail se divise en trois parties : dans la première, l'auteur discute l'origine de cette doctrine, et après avoir consulté la littérature de l'Ancien Testament, soit canonique, soit apocryphe, ainsi que Philon, il conclut que c'est dans la contemplation de la personne de Jésus que saint Jean a puisé ses idées sur la Parole; la seconde partie, que nous reproduisons en entier, expose l'enseignement de Jean; dans la troisième, le commentateur examine la valeur de la doctrine du quatrième évangile sur ce sujet, et, passant en revue certains articles qui ont fait dernièrement une vive sensation en Allemagne, il se demande si, avec Weizsäcker, on peut distinguer entre le témoignage de Jésus sur lui-même et la conception de Jean. La récente publication de M. Renan donne un nouvel intérêt à cet ordre de questions. Nous avons déjà recommandé le *Nouveau Commentaire* comme un des meilleurs produits de notre littérature exégétique par l'union d'un savoir solide et d'une édification de bon aloi. Le morceau que nous insérons justifiera entièrement notre appréciation. (Réd.)

et de la volonté de Dieu, intermédiaire entre le Créateur et l'univers, est bien une personne. Dès avant la création, elle est *vers* lui, dans l'attitude d'une personne tournée vers une autre, sur son sein; distincte en tant que personne, mais égale à lui quant à la substance, *la Parole était Dieu*. C'est par la Parole que tout ce qui a été fait a été fait : elle a créé le monde; c'est aussi elle qui révèle Dieu (I, 18), dont elle possède les attributs (I, 14).

Il est cependant un de ces attributs divins que Jean ne semble pas accorder expressément à la Parole. Il nous dit *qu'elle était au commencement*. Tandis que quelques commentateurs ont voulu voir dans ces termes l'éternité du Logos, d'autres pensent qu'ils n'affirment que son existence *antérieure à celle du monde*, sa préexistence, mais sans en indiquer le point de départ. Meyer reconnaît que la doctrine de l'éternité de la Parole est une conséquence légitime des paroles de saint Jean, mais il trouve qu'il ne l'affirme pas positivement. Tholuk, au contraire, voit dans ces mots Ἐν ἀρχῇ, ἀπ' ἀρχῆς (1 Jean I, 1), tout autant de formules pour désigner l'éternité (Prov. VIII, 23; Ecclésiastique XXIV, 14). « C'est, dit-il, une expression empruntée au domaine de l'imagination pour exprimer l'idée de l'éternité; en effet, tandis que la pensée nie le temps, l'imagination ne peut s'empêcher de se représenter un commencement avant le temps, qu'elle appelle le tout commencement (Uranfang), *avant les siècles* (2 Tim. I, 9). De Wette admet également que cette formule exprime l'existence éternelle de la Parole.

Hengstenberg, d'autre part, tout en admettant l'éternité du Logos, rejette le sens que Obschausen déjà a donné à cette expression : *au commencement*, que celui-ci prend pour synonyme d'éternité. Ce sens lui paraît contraire à l'usage et au passage de la Genèse, dont cette formule paraît avoir été empruntée. Aussi M. Reuss en tire la conclusion que, si ces mots étaient synonymes de l'éternité, il en résulterait que la même expression dans la Genèse établirait aussi l'éternité absolue du monde, et qu'il faudrait parler d'une création éternelle comme on parle d'une génération éternelle du Fils.

Mais cette formule : *au commencement*, ne peut-elle pas enseigner l'existence éternelle du Fils, tout en conservant dans Jean le sens qu'elle a évidemment dans la Genèse? « La formule : *Il fut au commencement* ne conduit pas jusque-là, dit M. Reuss. La notion du commencement est par elle-même toujours une notion *relative*. »

C'est parfaitement vrai. Aussi, si saint Jean disait que la Parole a *commencé à être* au commencement, il n'enseignerait qu'une préexistence *relative*; mais il dit, au contraire, qu'elle *était* déjà quand le temps a *commencé*, ce qui est fort différent; son existence se trouve par cela même échapper au caractère relatif du temps, puisqu'elle l'a précédé. « Mais, ajoute M. Reuss, le commencement est toujours dans le temps. D'accord; toutefois ce qui *est déjà* quand le temps commence, échappe au

caractère relatif, et remonte à l'éternité ; en un mot, si le commencement est toujours dans le temps, *ce qui était au commencement* ne se trouve pas dans le même cas¹.

Pour que l'idée de l'éternité de la Parole fût exprimée dans le prologue, il faudrait, d'après M. Reuss, que Jean eût employé cette expression : « *sans commencement*, et cette formule ne se trouve pas dans nos textes... »

Mais n'est-ce pas ici une simple querelle de mots? Jean n'exprimerait-il pas cette pensée, *sans commencement*, en déclarant justement que la Parole existait *déjà avant que le temps eût commencé*? Puisque le Logos existait *déjà alors* que le temps et la création ont commencé, il ne peut être rangé parmi les choses créées et temporaires; il faut qu'il ait existé de toute éternité. En effet, il n'y a pas une troisième alternative, un terme moyen entre exister dans le temps et exister dans l'éternité; pour que celle-ci fût exclue, il faudrait que Jean déclarât que la Parole fût appelée à l'existence, à l'origine du temps, *au moment même où le temps commence*. Mais il nous dit le contraire. Ainsi que M. Reuss l'accorde lui-même, la Parole *existait déjà* lorsque le monde fut créé.

On peut donc laisser à cette formule, *au commencement*, son sens relatif, tout en admettant qu'elle exprime la préexistence *éternelle* de la Parole. Seulement saint Jean, au lieu d'enseigner cette éternité d'une façon *positive*, le fait d'une manière *négative* : il exclut l'existence de la Parole de la sphère du temps, et par cela même la relègue dans l'éternité : tout ce qui existe *au delà* du temps, existe par cela même de toute éternité. Ainsi, lorsque la théologie ecclésiastique a affirmé la préexistence éternelle du Logos, elle n'a fait que rendre en d'autres termes la pensée de saint Jean. L'exégèse n'autorise donc nullement à considérer la préexistence du Logos comme enseignée par Jean, tandis que son éternité serait un développement ajouté par la philosophie, et par cela même « dénué d'importance pratique. »

Mais Jean ne se bornerait pas à laisser *incertaine* l'éternité du Verbe; toujours d'après M. Reuss, il ne présenterait pas sa vie terrestre sous le même jour que les autres évangiles. « Chez lui, » il n'est pas le moins du monde question de ce que la théologie de l'Eglise a appelé le *status inanitionis* du Sauveur. Son existence terrestre et corporelle n'est point opposée à son existence céleste et spirituelle; elle n'est, par rapport à cette dernière, que quelque chose d'accessoire. Le Christ, sur cette terre, est dans un rapport non interrompu avec le ciel, qui est toujours ouvert pour lui (I, 51); il est en possession de la *plénitude* de sa gloire comme de la grâce et de la vérité; en un mot, tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur la nature, les conditions et le but de l'incarnation exclut jusqu'à l'idée

¹ On ne doit pas oublier qu'il y a dans le texte ᾤον, le mot le plus fort pour exprimer l'existence, la présence, et non pas *devint*, ἐγένετο.

d'un état inférieur, d'abaissement, d'humiliation. Que le Verbe ait adopté la chair, qu'il se soit fait homme, c'est une exaltation pour l'humanité, ce n'est point un avilissement pour lui. L'élément humain ne saurait ici gêner, amoindrir l'élément divin, empiéter sur lui, le compromettre. Sans doute nous verrons plus loin que la théologie de Jean parle de souffrances et de la mort même de l'Homme-Dieu; mais cela même n'est pas considéré dans ce système comme une *inanition*; car non-seulement le Verbe, dans ces péripéties suprêmes de son existence terrestre ne perd absolument rien de ce qu'il a précédemment possédé; mais Jésus revient incessamment à parler de ce moment comme de celui de sa plus grande exaltation¹. »

Ainsi donc, d'après M. Reuss, le Fils de Dieu, c'est-à-dire le Logos incarné, aurait joui exactement de la même plénitude de gloire que le Logos avant sa venue, dans sa période de préexistence; ce changement d'état n'aurait rien modifié à sa gloire, bien qu'en devenant chair il ait pris une nature corporelle et périssable. Celle-ci aurait été seulement *élevée* sans que la première eût rien perdu de son éclat : en un mot, quant à la plénitude de sa gloire, il n'y aurait pas la moindre différence entre la Parole et le Fils de Dieu.

En présence de cette assertion, on se rappelle immédiatement le tableau général que Jean nous offre de la vie de Jésus-Christ. On le voit fatigué du chemin auprès du puits de Jacob, pleurant auprès du tombeau de Lazare, méconnu du peuple et obligé de se cacher, lavant les pieds de ses disciples, souffleté et flagellé devant ses juges, et on se demande comment un tel personnage, à la fois Dieu et homme, peut avoir joui dans ces moments-là, de cette *plénitude* de gloire dont il jouissait auprès de son père, dès avant que le monde fût fait. Si M. Reuss voulait dire que le Fils de Dieu possédait tout cela en puissance, mais sans en faire usage, on pourrait déjà mieux le comprendre, mais telle n'est point sa pensée. Le Logos, en prenant la nature humaine, n'aurait perdu aucun des attributs et des privilèges divins dont il aurait fait un incessant usage. Si nous comprenons bien, à tous les idiomes divins le Logos, en s'incarnant, aurait ajouté tous les idiomes humains, sans que la moindre limitation eût été, de ce fait, apportée aux premiers.

Nous l'avons déjà vu, ce n'est pas sous ce jour-là que Jésus nous apparaît dans l'Evangile de Jean. Ensuite ce n'est pas non plus ainsi qu'il considère lui-même son ministère. Si la fin de sa carrière terrestre avait dû apparaître *glorieuse* à ses disciples, pourquoi aurait-il pris soin, dans ses derniers entretiens (XV, XVI, 1-20), de prévenir leur chute et leur tristesse?

Mais il y a plus que cela. Jésus lui-même s'explique *positivement* sur sa

¹ T. II, p. 456. — Bien que l'examen de ce sujet nous entraîne en dehors des limites du prologue, il y tient de si près qu'il nous semble y avoir un avantage incontestable à nous en occuper ici.

gloire. Il parle : 1^o de celle qu'il avait dans son état de préexistence ; 2^o de celle qu'il a possédée pendant son ministère, que les disciples ont vue (I, 13) ; de celle qui l'attend alors qu'il rentrera vers son Père. Il y a un passage décisif de la prière sacerdotale qui n'admet pas la moindre hésitation : « *Père ! l'heure est venue, glorifie ton Fils... Pour moi, je t'ai glorifié sur la terre, en achevant l'œuvre que tu m'as donnée à faire, et maintenant, toi, glorifie-moi, Père,* DE LA GLOIRE QUE JE POSSÉDAIS AUPRÈS DE TOI AVANT QUE LE MONDE EXISTAT. »

Comment le Seigneur aurait-il pu adresser une pareille demande à son Père, si, dès ce moment même, il eût été en pleine possession de cette gloire dont il n'aurait jamais été dépouillé ? C'est si peu le cas qu'il réclame ici cette gloire comme une récompense, en quelque sorte comme un salaire à la suite de l'accomplissement de son œuvre. Son ministère terminé, l'homme-Dieu sera mis en possession de la gloire dont la Parole jouissait, elle, avant son incarnation.

M. Reuss, il est vrai, a une réponse toute trouvée ; il s'agirait simplement ici de la glorification de Christ qui allait avoir lieu *dans et par sa mort*, « car, dit-il, non-seulement le Verbe, dans ces péripéties suprêmes de son existence terrestre, ne perd absolument rien de ce qu'il a précédemment possédé, mais Jésus revient incessamment à parler de ce moment comme de celui de sa plus grande glorification. » Ceci déjà ferait fléchir la théorie, car on concède que Jésus n'aurait pas eu la même plénitude de gloire dans tout le cours de son ministère ; il y aurait eu progrès dans sa glorification.

Mais il faut aller plus loin encore. Est-ce donc la mort même de Christ qui est présentée comme une glorification ? Il n'y paraît pas ; ce n'est qu'un simple *moyen*, dont il fait abstraction, ne songeant qu'à la gloire dans laquelle la mort va l'introduire. C'est là le caractère de tous ses derniers discours ; Jésus est tellement dominé par la vue de la gloire qui approche que, dans le sentiment de sa victoire, il ne tient pas compte du fait de ses souffrances et de sa mort qui doivent la compléter. Déjà dans la prière sacerdotale, il regarde comme terminé ce ministère dont il réclame la récompense : *J'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire* (XVII, 5).

L'interprétation que nous donnons ici de ces passages pourrait être contestée si Jésus lui-même ne s'était pas expliqué sur la signification de sa mort. Peut-il y voir une glorification quand il se présente sous l'image du grain de froment qui doit être détruit dans le sein de la terre pour porter beaucoup de fruits ? Dans ce passage la mort et la glorification sont présentées dans leurs relations les plus intimes ; elles se touchent d'aussi près que les fruits et la semence : toutefois elles demeurent distinctes, sans se confondre un seul instant. Enfin, si le Seigneur avait vu dans le fait même de la mort une glorification, comment aurait-il pu, un seul instant, la redouter et demander à en être délivré ? Comprendrait-on

qu'après avoir demandé à son Père de le glorifier par sa mort il ajoutât incontinent : « *Maintenant mon âme est agitée ; et que dirai-je?..... Père, sauve-moi de cette heure ! mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure*¹... » Si la mort est donc le dernier fait du ministère du Sauveur qui le sépare de la gloire, il n'est pas la glorification elle-même.

Mais M. Reuss insiste encore. « La mort, dit-il, la résurrection même ne change absolument rien à la dignité de Christ, ne l'élève pas au-dessus de ce qu'il a été la veille encore, parce que la veille déjà il a été le Verbe divin, l'*alter ego* de la Divinité. Ce qu'elles changent, ce sont ses rapports avec le monde, ce sont les dispositions du monde à son égard. La *gloire*, qui lui manquait, et qu'il va obtenir dès lors, ce n'est pas une béatitude, une puissance, une qualité divine quelconque qui lui aurait manqué jusque-là, car s'il lui avait manqué quelque chose de ce genre, il n'aurait pas été Dieu... »

Est-il donc bien certain qu'il fût Dieu tout simplement ? n'était-il pas Dieu-homme ou l'homme-Dieu, ce qui est fort différent ? Et, à ce titre, ne lui manquait-il pas un certain degré de gloire ? L'homme-Jésus ne devait-il pas être élevé à cette gloire qu'avait goûtée la Parole dans sa phase de préexistence, et qui était encore inconnue au Fils de Dieu qui demandait à y être introduit comme récompense de son œuvre rédemptrice ?

Toutefois M. Reuss finit par concéder qu'il manquait encore quelque chose au Sauveur, *la gloire qui lui manquait* ; mais il réduit cette gloire à n'être que purement extérieure. « C'est, dit-il, une force d'attraction plus grande qu'il exercera sur les hommes, c'est une plus ample moisson de fruits qu'il recueillera ; c'est l'empire toujours croissant que ses apôtres lui soumettront, l'œuvre de plus en plus miraculeuse qu'ils poursuivront en son honneur ; c'est enfin l'intelligence de plus en plus parfaite de sa volonté et de ses révélations... » — Mais non, ce n'est pas celle-là qu'il demande, mais expressément celle que « *j'ai eue auprès de toi avant que le monde fût fait* » (XVII, 8).

Du reste, pour soutenir notre thèse, nous n'avons nullement besoin de contester que le côté signalé par M. Reuss est tout particulièrement mis en saillie. Mais est-il donc *exclusif du premier* ? N'en demeure-t-il pas moins certain que le Fils de Dieu demande à être introduit dans cette gloire dont la Parole jouissait avant son incarnation ? La glorification du Fils au moyen des fruits que le ministère des apôtres portera exclut si peu l'exaltation personnelle du Fils lui-même que celle-ci est *la cause, la con-*

¹ Il est vrai que M. Reuss ne voit dans ces paroles qu'un pâle souvenir de la scène de Gethsémané. Mais peu importe l'*intensité* de la reproduction. Il suffit que le souvenir soit là ; tant pâle soit-il, il ne permet pas de dire que Jean a voulu peindre Jésus dans la *plénitude* de sa gloire. Que celle-ci ressorte plus que dans les synoptiques, c'est incontestable, mais ce trait suffirait à lui seul pour établir qu'il y a des *ombres* au tableau.

dition sine quâ non de la première. Jésus insiste, dans ses derniers entretiens, sur la nécessité de son départ, sur son élévation auprès du Père, *afin que de là il puisse revenir à eux* dans la personne de l'avocat qu'il leur enverra. De nombreuses déclarations de Jean nous montrent que la glorification du Fils, par le ministère des apôtres, pleins du Saint-Esprit, *dépend* de la glorification personnelle du Seigneur, par son élévation auprès de son Père : *Vous avez entendu que je vous ai dit : Je m'en vais, et je viens à vous ; si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais vers le Père, parce que mon Père est plus grand que moi* (XIV, 28). (Voir aussi XVI, 7 et notre commentaire de tous ces passages qui présentent la glorification personnelle de Jésus auprès de son Père, comme condition indispensable de sa glorification au moyen du ministère de ses disciples.)

Il n'y a donc pas *opposition* entre les synoptiques et Jean quant à la manière de considérer le ministère de Jésus. Les deux récits nous représentent la vie du Messie comme la résultante de l'intime pénétration du Dieu et de l'homme, du Fils de l'homme et du Fils de Dieu ; seulement, tandis que les synoptiques s'attachent tout spécialement à nous donner l'histoire du Fils de l'homme, qui dans le cours de sa carrière s'est légitimé comme Fils de Dieu, Jean, prenant la chose par le côté théologique, met surtout en saillie la Parole devenue chair, le Fils de Dieu, mais en laissant briller, plus que les autres, à travers la forme humaine, les rayons de la gloire du Fils unique du Père.

Bien loin de s'exclure, ces deux conceptions se complètent admirablement. Aussi, quoiqu'elles soient de préférence mises en saillie chacune dans l'un des récits, l'autre est loin d'y manquer. N'est-ce pas dans les synoptiques qu'on trouve plusieurs déclarations qui montrent bien que, tout en faisant ressortir l'humiliation de Christ, sa gloire ne leur échappe pas ? *Toute autorité m'a été donnée dans le ciel et sur la terre* (Matth. XXVIII, 18) ; *toutes choses m'ont été données par mon Père, et nul ne connaît le Fils que le Père, et le Père que le Fils, et celui à qui le Fils veut le faire connaître* (Matth. XI, 27) ; là aussi il leur promet le Saint-Esprit (Luc XXI, 15). Enfin, si Jean, de son côté, met en relief le caractère divin de Jésus, il nous montre bien en lui un homme ; il l'appelle aussi le Fils de l'homme.

C'est là le double caractère de cette mystérieuse personnalité ; suivant les dispositions du moment ou les individus, une des faces paraît quelquefois éclipser l'autre, mais on ne pourrait sacrifier complètement un des éléments qu'en appauvrissant la personnalité et en laissant échapper le fait historique, qu'il s'agit de conserver, bien que la psychologie n'ait pas encore réussi à en rendre compte d'une manière tout à fait satisfaisante. Quant au récit de Jean et des synoptiques, on ne réussirait à les mettre en désaccord qu'en négligeant certaines données, en ne voyant uniquement que ce qui est sur le premier plan du tableau, et en transformant ainsi de simples nuances en antithèses.

Du reste, le quatrième évangile a lui-même besoin d'être placé au bénéfice de cette observation. Ce n'est pas arbitrairement que MM. Reuss et Kœstlin ont particulièrement insisté sur le fait de la glorification de Christ; non-seulement cet élément se trouve dans Jean, mais nous n'éprouvons aucun embarras à avouer que c'est celui qui donne le ton et qui prédomine. Ce que nous demandons seulement, c'est qu'on ne méconnaisse pas l'autre côté qui s'y trouve aussi, quoique moins fortement accusé. Au lieu de mettre l'auteur du quatrième évangile en contradiction avec lui-même, ou de sacrifier une partie des données du problème aux autres, il s'agit de savoir si on ne trouverait pas un moyen d'expliquer comment il se fait que, tout en renfermant les deux éléments, il donne une prépondérance marquée à celui de la gloire. Jean déclare, en effet (I, 14) : « Et la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire de Fils unique du Père. » Il ne saurait être mis en doute que, d'après ce passage, les fidèles ont contemplé en Christ cette gloire du Père, qui était venue habiter dans son Fils unique. Comment, après cela, saint Jean peut-il nous parler d'exinanition, ainsi qu'il le fait, et déclarer que Jésus n'a pas toute la gloire qu'il doit avoir?

Weizsäcker propose un moyen fort simple de faire disparaître ce désaccord : il y aurait deux courants dans le récit du quatrième évangile : ce serait saint Jean qui nous entretiendrait d'un Christ glorieux; mais le Seigneur, quand il parlerait de lui-même, ne se présenterait pas sous ce jour-là. — Cette distinction est insoutenable. En effet, Jean lui-même parle d'une glorification future de Jésus-Christ, qui n'aura lieu que quand il sera de retour vers son Père (VII, 39; XII, 16).

Meyer cherche à lever la difficulté en distinguant entre la gloire *divine et humaine* de Christ et sa *gloire divine*. Il n'aurait possédé que la première dans son ministère terrestre, et aurait eu la seconde en perspective, après son élévation.

Weiss, qui ne trouve pas cette dernière distinction autorisée par le langage de Jean, propose une autre solution de la difficulté. Les déclarations de Jésus sur son propre compte prouvent qu'il ne se considérait pas, durant sa vie terrestre, en possession de la gloire divine primitive. C'est le Père qui, *dans ce moment-là*, le glorifie (VIII, 54; XI, 4; XIII, 31; XVII, 10), lui, la Parole devenue chair. Toutefois, afin de le glorifier parmi les hommes, il lui a donné sa gloire pour que les grandes œuvres divines qu'il accomplissait témoignassent de la gloire antérieure et primitive qu'il avait eue antérieurement, et qu'il devait reprendre ensuite, et manifestassent ainsi ce qu'il était quant à son essence primitive. Maintenant, quant à Jean, il ne *distinguerait jamais* cette gloire temporaire, *économique*, *prêtée* à Christ, de cette gloire primitive qui lui était propre; ce ne serait que par les déclarations de son Maître, qu'il nous a conservées, que nous serions amenés à faire cette distinction. C'est par suite du

point de vue supérieur auquel Jean se place pour considérer la vie du Sauveur, qu'un éclat divin se trouve répandu sur sa carrière entière, à tel point qu'on pourrait croire quelquefois, si on n'y regardait pas de près, qu'il raconte l'histoire, non pas du Fils de Dieu devenu homme, mais d'un Dieu marchant parmi les hommes.

Quoi qu'il en soit de la valeur de ces explications, la difficulté qu'elles se proposent de résoudre n'en est pas moins réelle : l'élément de l'exinanition et celui de la glorification se trouvent juxtaposés dans le quatrième évangile, bien que le second empêche quelquefois de voir le premier. Ce fait une fois bien établi, la solution qui respecte les deux données du problème est donc naturellement recommandée ¹.

On a remarqué que, tout en affirmant l'incarnation de la Parole, saint Jean ne s'explique ni sur le *moment*, ni sur le *comment*. D'après Meyer, la formule de l'auteur, la *Parole est devenue chair*, ne présuppose, n'affirme ni n'exclut sa conception surnaturelle. Selon lui, ce serait là un élément tout à fait inconnu à la christologie du premier âge apostolique, et qui ne serait venu s'y ajouter que dans une seconde phase. Meyer pense que cette adjonction n'est pas absolument indispensable. Le même sujet, dit-il, qui, quant à son essence divine est préexistant, peut faire son apparition dans le temps, comme être humain, sans que le mode naturel ou surnaturel de cette entrée soit un élément essentiel. M. Reuss fait une plus large part à la logique intérieure. L'Eglise lui paraît être arrivée à la doctrine de la génération surnaturelle de l'homme-Jésus, « moins peut-être par suite de la narration positive du premier et du troisième évangile, que par déférence pour la logique qui indiquait une pareille solution, comme la seule admissible en face du principe théologique de l'incarnation de Dieu et du fait historique que Jésus était né de Marie ². »

Mais les droits de la logique sont-ils donc ici aussi incontestables qu'il semble au premier abord? On pourrait en douter si on se rappelle que Marie a bien été, à partir de la conception, la *mère* de Jésus dans toute l'étendue du terme. Cela étant, on ne voit pas bien pourquoi toute intervention masculine serait nécessairement exclue. Pourquoi, en effet, le concours féminin aurait-il seul le privilège de n'apporter aucune atteinte au fait divin, et de lui laisser toute sa dignité? Pour faire comprendre cette différence il faudrait insister sur la circonstance que les fonctions maternelles sont exclusivement *passives*, et que le concours masculin était moins indispensable, tandis qu'il fallait absolument le premier pour que le Logos prît réellement place dans l'humanité. Ainsi donc, la question envisagée sous cette face, abstraction faite des autorités scripturaires, les droits de la logique ne semblent pas être aussi incontestables qu'on pour-

¹ Voir le développement de cette explication dans B. Weiss, *Der Johanneische Lehrbegriff*, p. 261 et suivantes.

² T. II, p. 460.

rait le supposer au premier abord. Toutefois ils reprennent leur force dès que, laissant la question spéciale, on élargit le débat. En effet, du moment où on ne repousse pas *à priori* tout surnaturel, il semble qu'il n'est jamais mieux à sa place, et plus naturel que lorsqu'il s'agit d'expliquer l'entrée du Logos dans la lignée d'Adam, fait en soi évidemment peu naturel¹.

Il reste encore un autre point à examiner au sujet de l'incarnation. Que faut-il entendre par cette chair dont parle saint Jean : *La Parole a été faite chair*? Tout le contexte montre qu'il s'agit moins ici du fait de la venue que du *comment* : il est venu de telle sorte, d'une telle manière, sous une forme qui lui a permis d'être visible à tous les yeux. D'après de Wette le mot $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\kappa}\xi$ désignerait la partie sensible de l'homme, en y comprenant la $\psi\upsilon\chi\eta$ (l'âme physique, animale), mais à l'exclusion du $\piνε\upsilon\mu\alpha$ et du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (la partie spirituelle et rationnelle). De sorte que saint Jean, par cette expression peu exacte, favoriserait l'apollinarisme (que de Wette tient du reste pour faux), en vertu duquel le Logos n'aurait pas été uni à un homme *complet*; la raison, l'âme spirituelle aurait fait défaut à ce dernier. L'auteur n'aurait pas pris garde à cette confusion, préoccupé qu'il était d'accuser l'antithèse avec la nature divine du Logos, et peut-être aussi de s'opposer au docétisme, commençant à poindre (1 Jean, IV, 2). — Jean aurait donc voulu dire que la Parole avait pris notre nature sensible, qu'elle était devenue *entièrement* homme, sans se demander si l'expression $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\kappa}\xi$ ne permettrait pas de restreindre sa pensée dans le sens d'Apollinaire.

Si nous avons bien compris la pensée de M. Reuss, il semblerait admettre le même point de vue. Dans la théologie de Jean, dit-il, le Verbe incarné est une personne indivisible. Il est tout aussi peu question d'un esprit humain, ou d'une volonté humaine à côté de l'esprit et de la volonté de Dieu, que d'un corps divin à côté du corps de l'homme². — Est-ce à dire qu'il n'y eût en Jésus qu'un corps humain et un esprit divin? Sans doute le Verbe incarné est une personne indivisible, mais il a la conscience d'être divino-humain, ce qui ne peut avoir lieu que s'il possède la nature humaine dans sa *plénitude*. Il réunit les deux natures qui se touchent *par la personnalité* qu'elles constituent; de sorte qu'on peut imputer, tour à tour, à la même personne indivisible les attributs de la

¹ Suit une discussion d'un haut intérêt sur le baptême de Jésus-Christ qui reparaitra dans le *Commentaire*.

² La pensée de M. Reuss ne nous semble pas se dégager ici avec toute la clarté désirable. D'un côté, il paraît nier les deux natures en Christ, et, d'un autre, il semble les admettre quand il écrit : « Si la logique peut séparer les deux natures et les considérer indépendamment l'une de l'autre, la théologie les confond. » Elles *y sont donc* ces deux natures séparables logiquement, mais non théologiquement? M. Reuss n'aurait-il voulu affirmer que l'unité indivisible de la personne, reposant d'ailleurs sur deux natures *complètes*? (Voir II, 460.)

nature divine et ceux de la nature humaine, sans tomber dans la doctrine luthérienne de la communication des idiomes qui aboutit à la fantasmagorie en admettant un contact *direct*, une communication des attributs d'une nature à l'autre sans l'*intermédiaire* de la personnalité.

Zeller a reproduit de nos jours le point de vue d'Apollinaire. Jésus n'aurait eu qu'un corps humain et le Logos aurait tenu la place de la partie spirituelle, rationnelle.

La réfutation de cette manière de voir, contredite par l'Ecriture, varie suivant le sens qu'on attribue au mot chair. Meyer, partant, comme de Wette, de la supposition que ce mot ne désigne nécessairement que l'âme physique, fait remarquer que cette âme humaine (physique) n'existe jamais séparément, en soi et pour soi; l'homme physique est toujours en union avec l'homme intellectuel; la ψυχή ne se présente jamais séparée du πνεῦμα; on ne connaît pas un corps humain sans âme (spirituelle).

Enfin Jean parle des deux chez Jésus (XI, 27; XII, 33; XIII, 21; XIX, 30), sans les confondre avec le Logos.

On répond d'une manière encore plus directe à l'apollinarisme, quand on croit pouvoir établir que la chair désigne l'homme *tout entier* et non pas seulement la partie physique. C'est ce que Tholuck et Hengstenberg paraissent avoir prouvé, par des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament (Jean XVII, 2; Matth. XIX, 5; Job XII, 10; Lévit. XVII, 11; Deut. XII, 15). Qu'on se rappelle que Jésus veut donner sa propre chair à manger; évidemment il ne saurait être question de la partie sensible mais de la personnalité entière.

Tholuck fait encore observer que le mot ἐγένετο suffit pour exclure l'idée d'Apollinaire. Car, d'après celui-ci, le Logos n'aurait fait que se *revêtir* d'un corps humain.

Du reste, continue Tholuck, le mot chair ne désigne pas seulement la nature humaine sans autre, mais telle qu'elle est aujourd'hui, avec les conséquences résultant du péché.

Ce passage ne paraît donc point contraire au point de vue d'Athanase, qui maintient que l'intégrité de la nature divine et de la nature humaine se sont trouvées réunies en Jésus-Christ. Il n'y a eu ni changement¹, ni perte d'essence; il y a eu simplement adjonction d'une essence nouvelle, d'où est résulté, au lieu de la personne exclusivement divine, le Logos, une personnalité corporelle, c'est-à-dire la personne divine et humaine de Jésus-Christ².

¹ Gess a mis en avant le point de vue qui veut que dans l'incarnation le Logos se soit transformé en âme humaine, en esprit humain. Toute l'Ecriture contredit ce point de vue, et spécialement ce passage (Jean V, 26), où Jésus dit : *Car, comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même*. Un tel langage peut-il s'appliquer au Logos transformé en simple esprit humain ?

² Quant à la question de savoir pourquoi Jean a employé le mot *chair* dans le sens d'*homme tout entier*, et non pas ce dernier terme, qui paraît plus simple, Olshausen

Disons encore un mot d'une dernière question qui, bien que traitée seulement dans le cours de l'évangile de Jean, se rattache fort intimement à cette étude sur la Parole. Quels sont ses rapports avec le Père? Sans doute elle est appelée Dieu, elle est déclarée être de même essence; mais cela implique-t-il égalité absolue ou y a-t-il place, dans la christologie de Jean, pour l'idée d'une subordination? Il semble que cette doctrine ne puisse pas un seul instant faire question en présence des nombreuses expressions qui la supposent. Ainsi l'idée de Père et de Fils implique nécessairement la notion de priorité non-seulement dans le temps, mais encore en *autorité* et en *dignité*. Ensuite, quand Jésus se dit *envoyé* du Père, venu en *son* nom, et non pas de son *propre chef*; lorsqu'il déclare ne pouvoir rien faire par lui-même et recevoir l'Esprit du Père (V, 43; VII, 28; VIII, 42; I, 33; III, 34; V, 19-30), il semble se sentir dans un rapport de subordination.

Ces passages sont si décisifs que nul ne peut sérieusement se défendre d'admettre une subordination quelconque; seulement on veut qu'elle soit exclusivement *économique* et temporaire, mais non primitive et permanente. En d'autres termes : est-ce exclusivement le Fils de Dieu, le Verbe incarné qui est subordonné *pendant le cours de son ministère*, ou bien est-ce l'hypostase divine, le Logos, antérieurement à l'incarnation et postérieurement à celle-ci, qui est subordonné au Père?

Quelques-uns soutiennent que tous les passages cités plus haut n'enseignent qu'une subordination *économique* et qu'après son ascension le Fils de Dieu lui est redevenu parfaitement égal à tous égards, comme c'était le cas du Logos avant qu'il devînt chair.

Il n'est pas aisé de déterminer toujours dans quel sens les passages cités doivent être pris. Il en est pourtant qui semblent bien indiquer un rapport de dépendance du Logos à l'égard de Dieu. Ainsi, par exemple, quand il est dit que le Père a donné la vie au Fils, il ne peut être ici question de l'incarnation du Logos, de son entrée dans la vie humaine, mais bien du don de l'existence au sens le plus absolu, selon ce commentaire d'Augustin : *Manet ergo Pater vita, manet et Filius vita; Pater vita in semetipso, non a Filio, Filius vita in semetipso, non a Filio; Filius vita in semetipso, SED A PATRE* (V, 26). C'est aussi ce que Jésus paraît confirmer quand il dit lui-même qu'il vit *à cause du Père* (VI, 57), parce que son Père est le vivant par excellence.

Les demandes que le Sauveur adresse à son Père (XVII, 5) semblent également témoigner à son égard d'un rapport de dépendance.

Toutefois, comme les paroles sont prononcées par Jésus *dans le cours de son ministère*, ceux qui n'admettent qu'une subordination économique ont toujours la ressource de dire que Jésus ne parle ainsi qu'en vertu de son humiliation *momentanée*.

remarque qu'il aurait alors enseigné que Christ a été un simple homme comme nous tous, et non pas le représentant de la nature entière, en qualité de second Adam.

Il faudrait donc, pour qu'elles fussent décisives, trouver des déclarations d'un caractère plus absolu qui montrassent évidemment que le Seigneur avait en vue, soit son état de préexistence, soit la période postérieure à son ascension, en se déclarant subordonné.

On croit trouver tout de suite ce passage dans cette déclaration, qui paraît revêtue de tout le caractère absolu désirable : *Mon Père est plus grand que moi*. Mais Olshausen seul paraphrase ces mots d'après les Pères, en disant : Mon Père le *non-engendré* est plus grand que moi l'*engendré*. D'après Tholuck, cette parole ne peut s'appliquer qu'à l'humanité de Christ dans son abaissement, vu qu'il n'est pas exact que le Père soit plus grand que le Fils, dans le sens du contexte. Selon de Wette, Jésus se présente ici comme Fils de l'homme, comme Messie combattant et souffrant pour les siens : aussi ce passage n'est-il ni contraire à sa divinité, ni favorable à l'idée de sa subordination comme Logos.

Selon Meyer, Jésus s'exprime ainsi en se plaçant au point de vue du monothéisme strict qui implique une subordination du Logos au Père. Mais la remarque de de Wette subsiste toujours, et c'est bien en qualité de Fils de l'homme que le Seigneur apparaît ici. Quelle que soit la valeur de l'idée de la subordination, ce n'est point par ce passage qu'elle peut être établie.

Il en est un autre qui paraît plus décisif. C'est quand Jésus invoque le Père comme *le seul vrai Dieu*, celui qui réalise dans sa plénitude l'idée de Dieu (XVII, 3). Ce n'est qu'en faisant violence au texte que quelques Pères (Augustin, Ambroise, Hilaire) ont voulu appliquer cette désignation à Jésus lui-même, traduisant comme suit : *Ut te et quem misisti J. Ch. cognoscant solum verum Deum*. De Wette voit ici l'expression du monothéisme le plus pur, et Tholuck trouve que la notion absolue de Dieu, celle qui répond entièrement à l'idée est seulement celle qui repose sur la révélation de Dieu en Christ (XIV, 6), mais ce sens paraît étranger au contexte, et il est difficile de ne pas reconnaître qu'ici la divinité, au sens le plus absolu (Rom. IX, 5), est attribuée au Père seul, ce qui implique la subordination du Logos, tout en sauvegardant sa divinité.

Il est un passage plus significatif encore, c'est celui dans lequel Jésus lui-même déclare qu'après son ascension, alors qu'il sera rentré dans sa gloire primitive, il *priera* en faveur de ses disciples (ἐρωτήσω). Ici toute confusion est impossible : Jésus affirme que, dans son état d'exaltation, il prendra une attitude subordonnée; il demandera à Dieu d'envoyer l'avocat à ses disciples ¹.

¹ M. Reuss voit également une preuve de la subordination du Fils dans les passages où il est dit que Dieu lui a donné la gloire. — Mais Meyer fait observer que la gloire du Logos, avant son incarnation, n'est jamais représentée, dans l'Écriture, comme lui ayant été donnée *par amour*. Il la possédait tout *naturellement*, en vertu d'une nécessité métaphysique, par suite même de ses rapports avec le Père. Quant à la gloire qui

Ce qui précède nous a préparés à comprendre les rapports entre le Père et le Logos tels qu'ils sont exposés dans le prologue. Rien d'étonnant que Jean, ayant entendu son Maître s'exprimer de la sorte, lui ait attribué une position subordonnée, à l'égard de Dieu, déjà avant son incarnation. C'est Dieu qui est le *premier* : c'est *vers* lui, tendant vers lui que se trouve la Parole. Placée entre Dieu et le monde, elle occupe la première place, mais après Dieu, tout en étant *dans la sphère de Dieu*, car elle est Dieu, et non pas dans celle des créatures; car elle existe déjà *avant* que rien de ce qui a été fait ait été fait ¹.

Il est encore une autre expression qui indique bien la subordination : « Et nous avons contemplé sa gloire, une gloire de *Fils unique* du Père. » Ce titre de *μονογενής* est appliqué ici à Christ, quant à sa nature divine. Ce mot désigne le Seigneur comme le Fils unique de Dieu, tel que Dieu n'en a point de pareil. Et ce n'est pas par une naissance morale, comme les autres (12), ni par adoption qu'il a été élevé à cette dignité : elle résulte de son rapport métaphysique avec Dieu, en vertu duquel, déjà antérieurement à toute création, il se trouvait vers Dieu, existant comme personnalité de nature divine. Ce n'est donc pas à partir de l'incarnation et par l'incarnation qu'il est devenu Fils unique de Dieu, il l'a été de nature, de toute éternité, et c'est par sa venue en chair que le Logos a été *manifesté* comme Fils unique de Dieu. L'idée de Fils unique implique l'engendrement du Père, la procession de l'essence même du Père, ce qui ne permet pas de prendre ici le mot dans le sens économique : Jésus, en effet, l'homme-Dieu né de Marie, n'était pas le Fils unique du Père, ce titre ne peut rigoureusement s'appliquer qu'au Logos, ou au Fils de Dieu en tant que Logos. Ce n'est pas seulement dans l'idée de naissance que la pensée de dépendance est exprimée, mais encore dans les mots *παρὰ πατρὸς*, qui indiquent la procession, la provenance, la parenté (Marc III, 21) ².

M. Reuss, qui admet du reste que saint Jean enseigne la subordination du Logos au Père, voit dans ce fait une inconséquence. Il lui semble qu'il y a conflit entre deux éléments plus ou moins hétérogènes qui se rencontrent chez Jean pour se heurter : les exigences spéculatives ve-

est conférée à sa personnalité divino-humaine tout entière, *et par amour*, elle ne saurait établir la subordination du Logos.

¹ C'est en ceci que le subordinationisme des ariens se distingue de celui des Ecrivains. Ils rangent Christ dans le monde *créé*, ils le mettent à la tête des créatures, tandis que les écrivains sacrés le subordonnent à Dieu, tout en enseignant sa divinité. (Voir pour les discussions entre les ariens et les orthodoxes les traités de Suicer, Thes. II, 1368.)

² Tholuck fait, il est vrai, remarquer (avec Nitzsch et Hoffmann) que ce terme, *le Fils*, ne désigne jamais le Logos avant l'incarnation, mais le Logos devenu chair. Cependant, comme celui-ci est présenté par Jean comme étant en continuel rapport avec le Logos, il arrive qu'il applique au Fils économique des attributs qui n'appartiennent qu'au Logos avant l'incarnation; tel est ici ce titre de Fils unique.

nues d'ailleurs et les idées courantes sur Dieu qui s'expriment dans le langage ordinaire. Ainsi, dans la formule de la subordination, « la notion spéculative de l'unité de l'essence, dit-il, est évidemment négligée. » Nous avouons ne pas comprendre pourquoi la notion d'unité d'essence exclurait celle de subordination. Pour rester dans l'image la plus ordinaire, un fils n'est-il pas de la même essence, substance que son père, et pourtant la subordination et la dépendance ne sont-elles pas manifestes? Pourquoi n'en serait-il pas de même des rapports entre Dieu et son Fils unique? Qu'est-ce qui empêche celui-ci de lui être subordonné tout en lui demeurant égal quant à l'essence? Il y a plus : cette unité essentielle est indispensable pour qu'il y ait subordination. Des êtres de nature homogène, appartenant à la même catégorie générale, peuvent seuls être subordonnés l'un à l'autre. Bien loin donc de voir dans toutes les expressions indiquant la subordination et la dépendance, une incohérence comme si elles excluaient l'unité, l'égalité d'essence, ailleurs clairement enseignée, il faut plutôt dire qu'elles la réclament et la supposent; elles ne se comprennent et ne s'expliquent qu'en tant qu'elles l'impliquent. L'envoi de Jésus n'est pas celui d'un prophète ordinaire, les expressions qui sont employées pour le désigner supposent sa préexistence et son intime union avec le Père (III, 31, 34). Il existait déjà en haut, auprès du Père, d'où il a été envoyé. *Missio præsupponit filium cum patre unum.* (Bengel.) S'il peut révéler entièrement Dieu, en qualité de Fils, c'est parce qu'il procède de lui et lui est égal en essence, à titre de Logos ¹.

Maintenant que nous avons examiné tout ce qui concerne la doctrine de saint Jean sur le Logos, une autre question se pose : Quelle est sa valeur et sa portée? N'a-t-elle qu'une signification temporaire et individuelle, ou bien est-elle, pour tous les âges, l'expression définitive du fait chrétien?

Il est incontestable qu'on pourrait être disposé à pencher en faveur de la première opinion, s'il était établi qu'à cet égard saint Jean a été essentiellement influencé par la philosophie grecque, à laquelle nul n'est disposé à accorder une valeur définitive et absolue. Mais nous avons vu que l'auteur n'avait pas besoin d'aller chercher si loin le fond de sa doctrine sur le Logos, et c'est tout au plus, quant au point de vue formel, qu'il aurait été influencé du dehors, et encore ceux qui sont le plus disposés à tenir cette influence pour vraisemblable, sont-ils obligés de convenir qu'elle n'est pas prouvée.

Les données générales de la doctrine d'un médiateur entre Jéhovah

¹ Voir Gess, *Person. Christi*, p. 162.

En tout ceci nous faisons de l'exégèse et non de la dogmatique. C'est pourquoi nous nous sommes abstenu de traiter, d'une manière complète, la doctrine de la subordination, qui est suffisamment mise hors de doute par d'autres déclarations de l'Écriture. (Voir 1 Cor. XV, 27; III, 22; XI, 3; Philipp. II, 9-11; Rom. IX, 5.)

et son peuple, étant fournies par l'Ancien Testament, se trouveraient revêtues du degré d'autorité qu'on est soi-même disposé à reconnaître à la révélation mosaïque. Encore faut-il tenir compte du fait que c'est la littérature apocryphe de l'Ancien Testament, probablement affectée par la spéculation hellénique, du moins quant au côté formel, qui nous fournirait l'assise de l'édifice sur laquelle reposerait immédiatement le prologue. Saint Jean donc, pour exprimer ce qu'il avait contemplé en Jésus-Christ, aurait plus ou moins emprunté certaines expressions très-anciennes en Israël, que les auteurs, canoniques ou apocryphes, s'étaient essayés à façonner.

Ne pouvant entrer ici dans l'examen du degré d'autorité que les premières assises de la doctrine du Logos emprunteraient à leur origine hébraïque, il est cependant un fait dont il convient, dans cette hypothèse, de tenir compte pour apprécier à sa juste valeur la formule consacrée par saint Jean.

Ici encore tout dépend de l'idée qu'on se fait de l'inspiration, de la révélation et de l'autorité des apôtres qui lui ont servi d'organes. Mais, sans entrer dans l'examen de cette question, voici un fait subsidiaire qui ne doit pas être négligé. Il est certain que, si saint Jean connaissait seul la doctrine du Logos, dans notre monde chrétien, ceux qui n'admettent ni révélation ni inspiration pourraient être assez disposés à voir dans le prologue un reste de spéculation hébraïco-hellénique, n'ayant rien de spécifiquement chrétien. Si, au contraire, la doctrine de Jean n'était pas isolée ; s'il se trouvait qu'il n'a fait que formuler, plus clairement et plus positivement que personne, des aspirations qui se trouvaient non-seulement en Israël, mais dans l'Eglise chrétienne, le prologue se présenterait à nous sous un aspect tout nouveau. Sa valeur définitive et absolue ne serait pas établie, car, encore une fois, ce point dépend de l'idée qu'on se fait de la révélation ; mais il serait du moins constaté que cette doctrine du Logos fait partie intégrante de la religion chrétienne, quelque opinion qu'on ait d'ailleurs sur son origine naturelle ou surnaturelle.

Or, une étude impartiale de la théologie biblique est favorable à cette seconde hypothèse. Il est facile de retrouver dans les écrits du Nouveau Testament les traces, les linéaments de cette doctrine qui est spécialement formulée dans notre prologue. C'est d'abord l'apôtre saint Paul qui, sans faire usage du mot Parole, lequel cependant ne devait pas lui être inconnu, se meut dans la même direction que Jean. « En nommant le Christ l'image du Dieu invisible, l'Apôtre exprime cette idée d'une révélation primitive de la Divinité sortant de sa sphère purement abstraite, où elle est inaccessible à l'intelligence, pour devenir concrète et personnelle. Il parle ensuite de la création comme de la révélation ultérieure faite par l'organe de cette personnalité divine, et revendique pour cette révélation le caractère de la durée indéfinie et permanente, laquelle est appelée, en style populaire, la conservation de toutes choses. Le lan-

gage de l'école se montre même plus explicitement quand il est dit que la plénitude de la Divinité réside en Christ ; car ce mot de *plénitude* est le terme consacré par la métaphysique pour désigner la totalité des attributs de la Divinité, considérée comme une série de forces ou de puissances, et le mot de résider indique la présence simultanée de tous ces attributs dans la personne du Verbe¹. »

L'auteur de l'épître aux Hébreux paraît non moins avancé dans cette voie, dont le terme final doit être notre prologue.

« Christ est le reflet de la perfection divine, l'empreinte de l'essence de Dieu (I, 3), et l'on voit, par le choix de ces images, l'intention de la théologie de constater à la fois ce caractère de divinité et la pluralité des personnes à côté du principe monothéiste. En lisant plus loin que par lui Dieu a créé les mondes (I, 2 ; XI, 3), que c'est lui qui, par sa puissante volonté, porte, soutient et conserve toutes choses, nous comprenons de suite que c'est la nature du Verbe créateur que l'auteur a voulu définir, bien que le terme de *Logos* y manque, et nous reconnaissons dans toutes ces expressions, ainsi que dans celle du premier-né (I, 6), les idées christologiques développées avec plus ou moins de précision par Paul et par Jean². »

En retrouvant ces mêmes éléments christologiques inégalement développés chez divers écrivains du Nouveau Testament, on est porté à se demander s'ils n'ont pas puisé tous à la même source. Cette réflexion conduit à remonter à Jésus-Christ lui-même, dont ils ont ensemble contemplé la gloire (Jean I, 14) et qui leur a promis, aux uns et aux autres, le secours du Saint-Esprit pour les conduire dans la vérité. Il y a plus encore. Le Seigneur les a lui-même placés sur cette voie qui devait les amener à profiter, dans l'intérêt de la christologie, des données de la littérature hébraïque. Vers la fin de son ministère, il se présente comme celui qui, déjà dans l'ancienne économie, a fait de nombreux efforts pour préparer sa venue et appeler Israël à sa connaissance. « *C'est pourquoi, voici, je vous envoie des prophètes, des sages et des interprètes de la Loi : vous tuerez et vous crucifierez les uns, vous flagellerez dans vos synagogues et persécuterez de ville en ville les autres..... Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu !* » (Matth. XXIII, 36, 37). Un passage de Jean (XII, 41) est plus explicite encore ; Esaïe déjà doit avoir contemplé la gloire du Seigneur et parlé de lui.

Et ce n'est pas saint Jean seul qui affirme cette identification de l'ange de l'alliance et du Fils de Dieu. Saint Pierre nous dit que l'esprit de Jésus était déjà dans les prophètes de l'ancienne alliance (1 Pierre I, 11) ;

¹ Reuss, II, p. 74.

² *Ibid.*, p. 272.

l'épître aux Hébreux présente Jésus-Christ comme étant l'apogée des révélations faites aux pères (I, 1); saint Paul, à son tour, déclare que le rocher spirituel qui suivait les Israélites dans le désert était Christ (1 Cor. X, 4).

En présence de ces indices divers, on arrive à la conclusion de M. Reuss : « Tous les apôtres étaient convaincus d'une manière immédiate de la dignité surhumaine de Jésus, sans trouver tous sur-le-champ le terme théologique convenable pour formuler l'impression qu'ils avaient reçue de son apparition imposante et mystérieuse¹. » Ce que tous sentaient et s'essayaient à exprimer d'une manière plus ou moins distincte, saint Jean l'aurait définitivement formulé dans son prologue d'une manière qui a paru suffisamment adéquate à l'Eglise, pour qu'elle se la soit appropriée.

Mais ici se pose une dernière question plus importante et plus délicate. C'est donc grâce à son individualité, particulièrement propre à saisir la personne du Seigneur dans sa plénitude, que Jean a pu, mieux qu'aucun autre, la faire revivre dans les discours du quatrième évangile. Toutefois, le récit peut-il être considéré comme revêtu d'une objectivité absolue? en réfléchissant admirablement la personne du Sauveur, le disciple bien-aimé n'a-t-il point fait une part à sa propre conception? En d'autres termes, est-il purement et *exclusivement* historien? Ou bien lui arrive-t-il parfois de faire œuvre de théologien? Et, dans le cas où cette question devrait être résolue affirmativement, serait-il possible, aujourd'hui encore, d'établir, dans le quatrième évangile, la distinction entre l'élément historique et ce qui proviendrait de la conception dogmatique de l'auteur?

Il pourra paraître étrange de voir poser un pareil problème, car il est certainement encore des gens parmi nous qui en sont à supposer que le quatrième évangile ne nous présente pas une face de la personne de Christ différant sensiblement de celle qui nous apparaît dans les synoptiques. Mais la question se pose tout autrement dans un public familiarisé avec tous ces sujets importants. La doctrine du Logos paraît si spéciale et si caractéristique, qu'on a voulu y voir une conception appartenant exclusivement à saint Jean. Il est un point du moins, a-t-on dit, dans lequel il doit avoir fait œuvre de théologien, de dogmaticien, c'est quand il nous parle de la préexistence de Christ; évidemment ce fait échappe à l'observation; il n'est pas du domaine de l'histoire; quand Jean en parle, il ne nous entretient plus *uniquement* de ce qu'il a vu et contemplé, de ce qui a été pour lui un objet d'observation et d'expérience.

Il n'y aurait qu'un moyen ici de sauvegarder le caractère exclusivement historique du quatrième évangile : ce serait de soutenir que, quand il parle de la préexistence, son auteur se borne à reproduire les

¹ *Ibid.*, p. 452.

déclarations de Jésus-Christ lui-même à cet égard : ce ne serait que parce que Jésus en aurait constamment appelé à sa préexistence, que Jean la lui aurait attribuée.

Mais c'est là précisément ce qui a été contesté ces dernières années en Allemagne. Dans deux études, qui ont produit une certaine sensation, Weizsäcker a prétendu faire le départ entre l'élément historique et l'élément dogmatique dans la doctrine du Logos¹. Et c'est surtout sur le témoignage que Jésus se rend à lui-même qu'il s'est fondé pour soutenir sa thèse. Tandis qu'il est généralement admis que Christ s'appuie constamment sur le *souvenir* qu'il a de sa préexistence auprès du Père, d'après Weizsäcker, il n'en ferait nullement mention, se bornant toujours à en appeler au sentiment *actuel* et *permanent* de sa parfaite communion avec le Père. Tous les passages dans lesquels Jésus nous est présenté comme se rappelant sa préexistence, ou comme l'affirmant, devraient être mis sur le compte de saint Jean, qui mêlerait sa conception dogmatique au récit qu'il nous donne de l'activité du Sauveur.

Il est clair que c'est ici une question d'exégèse : il s'agit d'examiner si la hardie entreprise de Weizsäcker est justifiée par une légitime interprétation des discours du quatrième évangile. Toutefois, l'écrivain allemand a eu soin de nous avertir qu'il est parti de certaines préoccupations dogmatiques. Comment doit-on se représenter la personne de Christ? C'est toujours là le plus délicat et le plus important des problèmes, puisque de sa solution dépend l'idée qu'on se fait du christianisme. Consultez-vous essentiellement les synoptiques? Vous êtes naturellement conduit à voir en Jésus-Christ une personnalité vraiment humaine. Passez-vous au contraire au tableau présenté par le quatrième évangile? La scène change alors singulièrement. Jésus apparaît, à première vue, comme une personnalité essentiellement divine; il a tellement conscience de sa préexistence, l'élément divin prédomine à tel point que la réalité de sa vie humaine semble compromise, et qu'on est conduit à se demander si le docétisme n'avait pas raison.

Si les rapports entre les deux récits étaient en réalité ce qu'ils semblent être au premier abord, ils seraient, d'après Weizsäcker, irréconciliables : la conception christologique des synoptiques et celle de Jean se présenteraient comme exclusives l'une de l'autre. Mais fort heureusement que le quatrième évangile fournit lui-même des données importantes qui permettent de le mettre d'accord avec les trois premiers.

A la vérité, l'impression première qu'on reçoit en lisant l'évangile

¹ *Das Selbstzeugniss des Johanneischen Christus*. Ein Beitrag zur Christologie. Voir *Jahrbücher für deutsche Theologie*, année 1857, erstes Heft, et dans l'année 1862 (viertes Heft), un second article sous ce titre : *Die Johanneische Logoslehre*. On peut consulter également un autre article du même auteur dans l'année 1858 du même recueil (viertes Heft), *Beiträge zur Charakteristik des Johanneischen Evangeliums*.

selon saint Jean, c'est que Jésus nous y apparaît bien comme le Logos devenu homme. Quoiqu'il ne prétende pas aux attributs divins, à la toute-puissance et à la toute-science, il présente cependant sa doctrine comme provenant, non pas d'un commandement, d'un mandat divin, mais d'un commerce positif et personnel qu'il aurait entretenu avec le Père (XV, 15; VIII, 26, 28, 38, 40; VI, 46; V, 37; — VII, 29). Ensuite, il s'attribue une préexistence personnelle (VIII, 58; XVI, 28; VI, 62; — XVII, 5, 24), et même une conscience divine (X, 30; XIV, 7-12; XVI, 14; VII, 29; VI, 33, 38, 40; VIII, 23). Ce qu'il y a surtout de remarquable, observe Weizsäcker, c'est que ces diverses données, bien loin d'être juxtaposées, sont reliées par un lien logique qui en fait un tout. La science supérieure qu'il apporte en venant sur cette terre s'explique par le souvenir qu'il a d'une existence antérieure; voilà aussi pourquoi il se sent étranger ici-bas et s'appelle Fils de Dieu, c'est-à-dire celui qui est un avec lui quant à l'essence.

Tout en accordant ces faits, Weizsäcker en signale d'autres qui paraissent les contredire. Il est incontestable que, dans le quatrième évangile, Jésus se présente aussi comme un véritable homme. Il se donne comme un Juif, s'identifiant complètement avec son peuple (IV, 22); le récit de Jean fait ressortir mieux qu'aucun autre, et surtout d'une manière plus saisissante, les impressions, les inclinations du Sauveur, la lutte essentiellement humaine qui s'établit dans son esprit en présence de pensées contradictoires. Lors de son dernier séjour à Jérusalem, le premier soir, son âme est agitée (XII, 27); il frémit, il pleure au tombeau de Lazare (XI, 33, 38); il hésite, ne sachant pas s'il montera à Jérusalem (VII, 6); il se montre profondément ému alors qu'il prend congé de ses apôtres, dans la dernière soirée qu'il passe avec eux; il est si vrai qu'il parle comme ayant une conscience humaine, qu'il appelle le Père *son* Dieu (XX, 17).

Comment peut-on concilier des données si différentes? Tandis qu'on a ordinairement recours à l'explication par les deux natures en Jésus-Christ, Weizsäcker ne s'en contente pas. Pour lui, il n'y a qu'un seul moyen de tout accorder : d'abord les déclarations de Jésus ne renferment pas tout ce qu'elles paraissent dire au premier abord; ensuite, quand il est réellement question du souvenir d'une vie passée et d'une préexistence, ce n'est plus Jésus lui-même qui parle : nous nous trouvons en présence du commentaire de Jean, qui raconte l'histoire de son Maître en se plaçant au point de vue de la doctrine du Logos, exposée dans le prologue. Néanmoins, bien qu'il soit à la fois théologien et historien, saint Jean a pris ce dernier caractère suffisamment au sérieux pour que, sous les teintes spéculatives dont il a çà et là coloré le tableau, on voie ressortir suffisamment la couleur primitive, la réalité objective. Weizsäcker se met donc hardiment à l'œuvre pour faire le départ entre ces deux éléments, cherchant à justifier ses préoccupations dogmatiques

par une exégèse rigoureuse, vraiment scientifique. Nous allons voir, à notre tour, si le préjugé dogmatique que l'auteur a la franchise d'avouer ouvertement a laissé au commentateur son impartialité et sa liberté d'esprit.

Les passages que l'auteur examine se divisent en deux classes : pour l'une il croit prouver ou bien que c'est Jean et non pas Jésus qui parle¹, ou bien que Jésus ne dit pas, sur sa personne, ce qu'on a cru jusqu'à présent ; quant à l'autre classe de textes, elle lui paraît, il est vrai, impliquer la préexistence, mais il n'estime pas que cela soit contraire à sa manière de voir.

Nous pourrions, à la rigueur, nous borner à discuter ces derniers passages, puisqu'ils sont décisifs. Il s'agit de Jean VIII, 58 : « *En vérité, en vérité, je vous le déclare, avant qu'Abraham fût, je suis* ; » et de la déclaration, dans la prière sacerdotale, où Jésus demande d'être remis en possession de la gloire qu'il possédait auprès de son Père dès avant la fondation du monde (XVII, 5).

Ici l'hésitation n'est plus permise ; aussi Weizsäcker se borne-t-il à atténuer la portée de ces déclarations. D'après lui elles n'auraient nullement formé la base habituelle, journalière de la conscience du Seigneur ; elles n'auraient été que comme l'apogée, le dernier mot d'une connaissance toujours plus complète, que Jésus aurait eue de lui-même ; jetant en quelque sorte un regard prophétique *en arrière*, il aurait contemplé sa divine essence éternelle, sa préexistence réelle et éternelle, mais non *personnelle*.

Pour éviter toute confusion, il faut distinguer deux choses : le *fait* de sa préexistence, proclamée ici par le Seigneur, et le *moyen*, la voie par laquelle il est arrivé à en acquérir conscience. Avant d'examiner l'explication donnée par Weizsäcker, il importe de prendre acte de la concession qu'il fait : il reconnaît franchement que, dans ces deux passages, Jésus s'attribue et la préexistence et le souvenir de cette phase de sa vie transcendante.

Qu'en concluons-nous ? Evidemment nous avons ici comme deux points lumineux, deux phares d'une clarté incontestable qui doivent projeter leur lumière sur des passages moins décisifs. D'après le principe qui veut que les textes plus ou moins obscurs soient commentés par ceux d'une clarté incontestée, le jour se fait sur l'ensemble des déclarations se rapportant au sujet qui nous occupe. Il est fort possible

¹ C'est le cas de la fin du chapitre XII (versets 37-50), dans laquelle on voit généralement un résumé, des conclusions appartenant exclusivement à saint Jean. De sorte que le passage où il est dit qu'Esaië a vu jadis la gloire du Seigneur ne pourrait prouver sa préexistence. Néanmoins, encore ici l'auteur du quatrième évangile, scrupuleusement fidèle à sa mission d'historien, s'exprimerait autrement *en faisant parler* Jésus qu'en *parlant* de lui. Si dans ce dernier cas il n'hésite pas à lui attribuer la préexistence (v. 41), il n'en dit plus rien dans les versets suivants.

que telle d'entre elles laisse à désirer quant à la précision et à la clarté, mais le tout forme un organisme d'une autorité importante. Même isolés, les textes où Jésus se donne comme ayant préexisté auraient une grande force, mais quelle n'est pas leur portée lorsqu'ils apparaissent entourés d'un cortège imposant de déclarations qui impliquent le même point de vue quand elles ne l'enseignent pas expressément?

Weizsäcker, il est vrai, soutient que, quoique catégoriques, ces passages n'affirment pas une préexistence *personnelle*. A cela Weiss a répondu que les concessions déjà faites en réclament impérieusement de nouvelles. Du moment où on admet pour Christ une gloire *réelle et antérieure* à l'incarnation, ne faut-il pas qu'elle soit personnelle comme celle qui l'attend après son accension? L'amour éternel du Père n'implique-t-il pas l'existence personnelle de celui qui en est l'objet? Peut-elle être autre chose que personnelle cette préexistence de Jésus qui a permis à Abraham de contempler son jour?

Weizsäcker, de son côté, convient que les conséquences qu'on tire de ses expressions sont parfaitement logiques. Il ne fait qu'une seule réserve. Je n'ai pas accordé, dit-il, que la conscience *personnelle* de Jésus, son *souvenir individuel* se fassent jour quand il parle de sa préexistence; j'ai seulement dit que c'est au moyen d'un regard prophétique *rétrospectif* que Jésus en est venu à contempler comme objective sa préexistence, et qu'ainsi il a donné rétrospectivement une formule de ses rapports profonds, éternels, essentiels avec le Père. Or, cette contemplation rétrospective ne saurait rien nous apprendre sur la nature *personnelle* de cette préexistence, précisément parce qu'elle n'est pas le résultat d'un *souvenir personnel*.

Ajoutons ici que Weizsäcker avoue que pour raisonner ainsi il est contraint d'abandonner le terrain de la simple exégèse : il est guidé, dit-il, dans tout ceci, par une préoccupation dogmatique, le besoin de maintenir le caractère réellement humain de la conscience du Christ, malgré son unité avec Dieu.

La question de fait ainsi élucidée, il reste à examiner celle du *comment*. Nous ne serions pas étonné que jusqu'ici Weizsäcker eût paru chercher une pure querelle d'Allemand à ceux qui défendent la conception ordinaire de la christologie dans le quatrième évangile. Car enfin il finit par être obligé de concéder que Jésus parle de sa préexistence : seulement ce ne serait pas chez lui le résultat d'un simple souvenir, il serait arrivé par une autre voie à faire cette déclaration; d'accord avec ses adversaires quant au fait, il ne diffère que pour ce qui est du *comment*.

Mais justement, dans le problème délicat qui nous occupe, c'est cette dernière question qui est la plus importante. Nous l'avons dit en commençant, il s'agit d'obtenir une conception biblique de Christ qui lui laisse à la fois toute sa réalité, son sérieux, son caractère vraiment

divino-humain. Weizsäcker prévient l'accusation de ceux qui supposeraient que son besoin de comprendre la personnalité de Jésus ne va à rien moins qu'à nier sa divinité et par conséquent la réalité de la rédemption. Ce serait le cas, dit-il, si je ne prétendais voir en Jésus qu'un simple homme se distinguant par un seul trait spécifique, la perfection morale. En effet, la perfection morale de la nature humaine étant toujours le résultat d'un effort infini (*ein unendliches Streben*) ne saurait nous fournir la garantie d'une vraie paix avec Dieu. Si Jésus s'était borné à s'acquitter toujours mieux de sa mission rédemptrice, et à s'assimiler toujours mieux la vie divine, ce Fils-là ne serait pas le Sauveur du monde. Le Jésus de saint Jean, ajoute-t-il, est moins encore l'idéal de l'humanité, une simple personnalité humaine qui aurait réalisé en elle tout ce qui est impliqué dans la nature de l'homme. Au contraire, la grandeur du Christ du quatrième évangile consiste toujours en ce qu'il a reçu de Dieu : elle lui est donnée, elle ne s'est pas simplement développée, épanouie de son humanité. Elle ne consiste pas non plus dans les perfections morales, mais dans la *présence* de Dieu en sa vie historique et humaine. Cette présence n'est pas quelque chose de naturel à l'homme ; elle est la plus pure révélation de Dieu ; ce que Jésus est, il l'est par elle, à titre de Fils.

Ainsi, c'est bien entendu, le Christ de Weizsäcker n'est pas un simple homme ; il ne s'occupe pas de sa divinité au point de vue de l'essence ; il ne s'agit pas non plus de mettre en question la présence de Dieu en Jésus ; tout cela étant admis, le problème qui se pose est exclusivement *formel* : comment devons-nous nous représenter l'organisme psychologique chez le Seigneur, quelle idée devons-nous nous faire de la conscience qu'il avait de lui-même ? Voilà le seul point que Weizsäcker prétende tirer au clair. En d'autres termes : qui est-ce qui dit *moi* chez le Christ historique ? est-ce le Logos ou l'homme-Jésus ?

Weizsäcker n'hésite pas à répondre que, d'après tous les témoignages que nous fournissent, soit les synoptiques, soit Jean, c'est l'homme-Jésus qui dit constamment *moi* ; c'est l'humanité qui est en lui l'élément personnel. Jésus n'a pas conscience d'être le Logos divin, il possède ce Logos, voilà pourquoi il est le Fils, parfaitement un avec le Père, mais il ne se rappelle pas sa préexistence, il ne s'y réfère pas ; le centre de gravité chez lui, le point auquel il fait constamment appel, c'est le sentiment de la *permanente communion avec son Père* ; voilà le phénomène auquel il en appelle sans cesse, c'est là ce qui donne le ton à toutes ses déclarations ; tel est l'élément fondamental auquel il convient de subordonner tous les autres.

Nous avons vu précédemment quel correctif doit être apporté à ces déclarations ; Weizsäcker a lui-même reconnu que Jésus, dans deux occasions, fait mention de sa préexistence, non pas, il est vrai, comme personnalité consciente, mais en qualité de prophète jetant un regard en

arrière. L'essence est ici de constater qu'il *en fait mention*. Weizsäcker reconnaît lui-même que ce sont des préoccupations dogmatiques qui l'ont porté à admettre qu'il l'affirme au moyen d'un regard prophétique et non comme conséquence d'un souvenir personnel. N'est-ce pas avouer que la dogmatique a ici empiété sur le domaine de l'exégèse?

Mais la tentative de l'auteur n'en conserve pas moins sa valeur ; peut-être qu'avec un peu plus de dépréoccupation on réussirait à concilier les exigences de la psychologie et de la logique avec celles de l'histoire. En effet, la conscience de la communion constante avec Dieu et le souvenir de sa préexistence sont-ils donc chez Jésus deux faits aussi exclusifs l'un de l'autre que Weizsäcker semble le supposer? Sans doute, si le dernier occupait toujours l'avant-scène, si la divinité était exclusivement accentuée, l'humanité de Christ risquerait de n'être plus qu'une fantasmagorie. Mais, notre auteur le reconnaît lui-même, ce n'est pas là le tableau que Jean nous donne de la vie de Jésus. Il n'accuse pas moins son humanité que sa divinité : s'il insiste sur la conscience permanente de la communion avec Dieu comme sur le sentiment ordinaire, il présente son Maître, on l'accorde, comme parlant de sa préexistence, de sa gloire antérieure, de l'amour du Père dont il a été l'objet. N'est-ce pas là l'indication que ces données, au lieu d'être définitivement opposées comme antithèses, doivent trouver leur conciliation dans une synthèse supérieure? Or, en se plaçant sur le terrain de la divinité de Christ, admise par notre auteur, il n'est pas difficile de voir dans quelle direction la synthèse doit être cherchée. Des deux faits reconnus par Weizsäcker il en est un qui attend toujours son explication : Comment rendre compte de la présence de Dieu en Jésus? Comment expliquer qu'il ait constamment possédé ce sentiment de la parfaite communion avec son Père sur lequel on insiste tant? Car enfin ce n'est pas là un fait naturel qui puisse se passer de toute explication.

Sans doute la continuité du sentiment de communion s'expliquera par la continuité de la présence de Dieu, mais du moment où celle-ci est admise comme une réalité, on ne voit pas ce qui pourrait empêcher Jésus d'en obtenir conscience. L'homme-Jésus, base de la personnalité, aurait donc pu arriver au sentiment de l'habitation permanente du Logos en lui au point de pouvoir dire qu'il avait préexisté : *Avant qu'Abraham fût, je suis*.

Du reste, Weizsäcker est le premier à reconnaître qu'en présentant l'élément humain en Jésus comme celui qui est personnel et qui dit *moi*, il ne fait que signaler une des faces du problème christologique. Prend-on la question par en bas, au point de vue terrestre et historique? Jésus n'a pas la conscience d'être le Logos; il possède seulement le Logos et c'est là ce qui le constitue Fils et complètement un avec son Père. Prend-on au contraire le problème par l'autre bout, en se plaçant au point de vue de Dieu? Tout alors change d'aspect : la formule doit être renversée ;

c'est le Logos qui possède Christ. Au fait, il faut que ce soit la parole essentielle de Dieu, principe et de la conscience que le Père possède de lui-même, et des révélations de sa personne, qui vienne en Jésus et qui, par son habitation en lui, engendre cette communion intime avec Dieu. Toutefois, ce point de vue-là nous donne bien le côté réel, le *contenu* de la conscience que Jésus a de lui-même, mais non le côté *formel* qui demeure toujours humain : c'est l'homme-Jésus qui dit *moi* et possède la conscience de l'habitation du Logos en lui. Seulement, ajoute Weizsäcker, le Logos, qui par nature n'est pas un *moi*, ne peut pas non plus être chez Jésus le côté *formel*, ce qui, chez lui, dit *je*. *L'existence formelle de l'homme-Jésus et celle du Logos divin ne sont pas devenues la même*, justement parce que, au point de vue formel, elles diffèrent l'une de l'autre : c'est-à-dire que l'homme-Jésus peut dire *je*, *moi*, ce qui n'est pas le cas du Logos divin. En prétendant ainsi réunir deux choses si différentes, les formules christologiques ordinaires sont réduites à statuer de constantes antinomies. Au fait, il s'agit ici de deux points de vue différents sous lesquels un seul et même rapport est considéré : il faut nécessairement tomber dans une contradiction du moment où vous prétendez les réunir dans une seule et même formule.

On le voit, Weizsäcker ne réussit à sauvegarder la pleine et entière humanité de Christ, base de sa conscience psychologique, qu'en sacrifiant, non pas la divinité, ou même la préexistence du Logos, mais seulement sa *personnalité* antérieurement à l'incarnation.

Nous avons déjà signalé dans cette discussion la violence que Weizsäcker fait aux déclarations de Jésus dans le quatrième évangile, pour arriver à nier, d'une manière absolue, le sentiment de sa préexistence personnelle. Il y aurait encore à relever les déclarations du prologue où Jean, contrairement à l'opinion de notre auteur, enseigne bien la préexistence personnelle du Logos¹.

¹ Pour achever de faire comprendre le point de vue de Weizsäcker, il ne sera peut-être pas inutile de le comparer, en peu de mots, à la théorie de l'anéantissement qui a été mise en avant ces derniers temps, par Gess. Les deux écrivains aspirent à nous rendre compte des rapports de la nature humaine et de la nature divine de Jésus-Christ. Mais tandis que Weizsäcker prétend que ce serait l'élément humain qui dirait *moi*, qui constituerait la personnalité, Gess, au contraire, estime que c'est le Logos divin. Alors, pour sauvegarder l'humanité de Christ, ce dernier écrivain est obligé d'admettre la théorie de l'anéantissement, en vertu de laquelle le Verbe se dépouille de son état divin pour accomplir un développement humain normal. Parfaites chez le Logos, la connaissance et la sainteté auraient été progressives chez l'homme-Jésus, ainsi que la conscience qu'il était le Logos. Il ne serait arrivé à ce dernier sentiment que peu à peu, pendant sa retraite à Nazareth, et, même en arrivant à la conscience de lui-même comme Logos, il n'a point reconquis encore son *état* de Logos.

On voit que, malgré la différence du point de départ, les deux théories sont loin de différer autant qu'il pourrait sembler au premier abord. Au fait, Gess lui-même est obligé de convenir que, en réalité, pendant les premières années de la vie du Sauveur, c'est bien l'élément humain qui constitue la personnalité et dit *moi* ; le Logos est, il est

Ce serait maintenant une autre question de savoir si tout en admettant la préexistence personnelle du Logos, que Jean enseigne, on ne pourrait pas la concilier avec le point de vue de Weizsäcker sur le rapport des deux natures en Christ. En d'autres termes : est-il possible que l'homme-Jésus ait seul dit *je, moi* dans le Christ historique, tout en étant uni au Logos *qui avait existé personnellement*? Dans le cas où cette question devrait être résolue affirmativement, — et on sera toujours disposé à le croire aussi longtemps qu'il sera établi que saint Jean affirme les deux données, — nous trouverions un moyen de concilier le point de vue de Jean et celui du Seigneur. Le Maître, se mouvant dans la

vrai, en lui, mais seulement d'une manière impersonnelle; ce n'est que par le développement de son humanité *consciente*, jointe à sa divinité *inconsciente*, que Jésus arrive enfin à la conviction qu'il est le Logos. Cela étant, peut-on dire encore que le Logos soit chez le Seigneur l'élément *personnel*? La conscience de soi n'est-elle pas toujours l'élément le plus caractéristique de la personnalité? Comment soutenir donc que l'élément divin est l'élément personnel en Jésus, alors qu'on le dépouille non-seulement des attributs divins (connaissance absolue, sainteté parfaite), mais encore de la conscience de soi? *Peut-on dire que l'élément divin soit celui qui constitue la personnalité, alors qu'on reconnaît qu'il a dit moi avant de savoir qu'il était le Logos*? Il semble donc que le point de vue de Gess ne soit qu'un acheminement à celui de Weizsäcker, plus complet et plus conséquent. Du moment où, pendant trente ans, Jésus ne possède ni les attributs, ni la conscience du Logos, n'est-il pas plus simple de dire que c'est l'élément humain qui constitue la personnalité, puisque c'est par le déploiement normal de celui-ci qu'il arrive enfin à la conscience de posséder l'autre?

La transition qui sépare l'un des points de vue de l'autre semble même avoir été franchie par M. Godet, qui s'est fait, pour le public français, le commentateur de Gess: « Le Verbe, dit-il, afin de s'incarner, s'est réduit à ce qui fait le fonds de toute existence humaine. Il n'a gardé de sa forme de Dieu que le germe d'une personnalité consciente et libre. » Est-ce assez clair? Le Logos n'aurait, pendant trente ans, existé chez Jésus qu'à l'état de germe d'une personnalité consciente et libre. Pourquoi alors ne pas dire tout simplement, avec Weizsäcker, que c'est l'élément humain qui a dit *moi*, vous accordez que ce fut le cas au moins pendant trente ans? Or, à partir de ce moment, n'est-il pas trop tard pour faire accomplir un phénomène d'ailleurs impossible en soi, le changement d'identité du *moi*? Vous pouvez bien dire que l'homme-Jésus est arrivé à la conscience qu'il était le Logos, mais cela n'implique pas que le moi humain cède la place à un moi divin; il obtient simplement conscience de ce qu'il était en puissance. Du reste, c'est toujours le moi humain qui est la base *consciente* sur laquelle s'accomplissent ces transformations psychologiques, en quelque sorte le pivot, le centre de gravité autour duquel ces évolutions s'effectuent.

Il ne semble donc pas aussi difficile qu'on pourrait le croire de mettre d'accord le point de vue de Gess et celui de Weizsäcker. — C'est une autre question de savoir comment les concilier avec les données scripturaires et les exigences logiques. Ici encore les deux théories se séparent : tandis que Weizsäcker nie la préexistence personnelle du Logos, Gess l'admet, mais il se heurte à des difficultés qui ne sont pas de peu d'importance : Pendant le temps du dépouillement du Verbe, que devient sa génération éternelle? Comment s'exercent les fonctions divines de la conservation et du gouvernement du monde, qui sont des attributions du Verbe? Comment concevoir l'émanation du Saint-Esprit, du Père et du Fils pendant l'incarnation du Logos? Enfin, comment peut-on se représenter le Logos personnel renonçant à la conscience de lui-même pour aller pendant trente ans exister à l'état de germe impersonnel dans une

sphère de l'immédiat, de la vie et de l'expérience, affirmerait sa divinité *en se plaçant au point de vue psychologique*. Partant du sentiment de son union intime et permanente avec le Père, il s'élèverait jusqu'au souvenir de cette vie consciente qu'il aurait possédée comme Parole, antérieurement à l'incarnation de celle-ci. Ce n'est point parce qu'il a la conscience d'être le Logos de Dieu qu'il est le salut du monde, mais au contraire parce qu'il a la mission de sauver le monde, parce qu'il est appelé à révéler le Père, à arracher les hommes aux ténèbres, qu'il se sait envoyé de Dieu. La conscience qu'il a de lui-même ne procède point de la personnalité divine du Logos, mais de la certitude de sa mission, décou-

personnalité humaine et arriver ensuite de nouveau à la conscience de lui-même ? — On voit donc dans quelles questions difficiles on s'engage dès qu'on maintient la préexistence personnelle du Logos et qu'on veut le mettre d'accord avec la théorie de Gess. Les droits de l'exégèse demeurent cependant imprescriptibles; il n'est point permis de simplifier la difficulté en éludant, avec Weizsäcker, une des données du problème, le souvenir de la préexistence, expressément affirmé par saint Jean.

Gess, pour maintenir sa théorie, est obligé d'arriver à deux affirmations fort graves. D'abord l'incarnation du Logos aurait eu pour effet de provoquer un changement dans l'essence même de Dieu, dans la Trinité; le Logos aurait renoncé au gouvernement du monde, le Père gouvernerait *directement*; en second lieu, quand le Logos rentrerait dans ses fonctions antérieures, l'homme-Jésus serait, à son tour, admis dans la Trinité: « C'est par un homme, dit M. Godet (interprétant Gess), que s'exerce désormais la souveraine puissance et la divine activité. »

On voit que Gess se meut entièrement dans la conception christologique des luthériens. Les professions de foi réformées ont toujours repoussé ces conséquences. Selon elles, il faut distinguer entre le Logos incarné en Jésus et le Logos *demeuré toujours dans le sein de la Trinité*: elles lui reconnaissent deux activités différentes; il ne faut pas croire que le Logos ait été renfermé *exclusivement* dans l'homme-Jésus, à tel point qu'il ait cessé de gouverner le monde et d'avoir sa place dans la Trinité. A côté du Logos incarné en Jésus et commençant une activité nouvelle, se trouve toujours le Logos trinitaire, qui ne perd rien de son activité antérieure, qui conserve la conscience de gouverneur du monde.

Il y a deux confessions réformées qui s'expliquent positivement à cet égard: « *Et Ἀΐς in tota quidem assumta natura, ut in ferro ignito flamma, lucet; nec tamen colligatus est corpori, sed ipse corpus continet, ut et in eo sit, et extra omnia, et in sinu Patris.* » (*Repetitio Anhaltina*, ch. VIII.)

Le *Catéchisme de Heidelberg* est plus précis encore dans sa question 48: « *Nam cum divinitas comprehendere non queat, et omni loco præsens sit, necessario consequitur, esse eam quidem extra naturam humanam, quam assumpsit, sed nihilo minus tamen esse in eadem eique personaliter unitam permanere.* »

Voici dans quelles difficultés les réformés s'engagent à leur tour s'ils maintiennent que la présence personnelle du Logos en Jésus implique *conscience de soi*. Le Logos aurait donc deux *moi*, un comme seconde personne de la Trinité, continuant à gouverner le monde, et comme Logos incarné, accomplissant l'œuvre de la rédemption. On voit que, malgré des différences incontestables, la christologie réformée semble réclamer plutôt l'explication de Weizsäcker, qui veut que l'élément personnel en Christ ait été fourni par la nature humaine. — Notre intention en tout ceci a été, non pas de prendre parti pour une théorie plutôt que pour une autre, mais seulement en posant la question de la mettre à l'étude. (Voir pour l'exposition de l'opinion de Gess les articles publiés par M. Godet dans la *Revue chrétienne*, 1857, p. 679 et 761; 1858, p. 155, 213.)

lant du sentiment de la présence de Dieu en lui (X, 36; XVI, 30-33). Voilà pourquoi, tout en ayant parfois le souvenir de la préexistence, Jésus ferait de préférence appel au sentiment de sa communion permanente avec le Père.

Saint Jean, au contraire, placé au point de vue de la réflexion et de la dogmatique, prendrait la question par un autre bout. Faisant en quelque sorte la philosophie de la vie de son Maître, il regarderait le problème par en haut. En un mot, Jésus se placerait au point de vue terrestre, anthropologique et psychologique, tandis que le disciple, au contraire, exposerait les faits du point de vue *céleste*, *divin* ou *théologique*. Chacun demeurerait, si on ose ainsi dire, dans son rôle : ils raconteraient le même fait, mais en le présentant sous la face sous laquelle il leur est apparu et devait leur apparaître, vu leur position respective. Autant le point de vue de la réflexion se comprend chez le disciple, autant il surprendrait chez le Maître. Enfin, tout en faisant prévaloir le côté dogmatique, saint Jean se serait borné à formuler les données historiques qui lui auraient été fournies par l'expérience, par la contemplation de la vie de son Sauveur. Il aurait uniquement tiré les conclusions des prémisses que lui fournissait l'histoire.

Ici une dernière difficulté se présente : Comment peut-il se faire que le Logos préexistant et conscient se soit incarné en l'homme-Jésus pour n'y être que comme impersonnel? Nous nous trouvons là à notre tour en présence de la difficulté dogmatique qui a conduit Weizsäcker à essayer de la conciliation que nous venons d'exposer. Quelle que puisse être la portée de cette difficulté, elle ne saurait réagir légitimement sur les résultats exégétiques qui viennent d'être exposés. La tâche du commentateur est terminée du moment où il a reproduit en dehors de toute préoccupation et objectivement la pensée de son auteur; voilà ce que nous avons essayé de faire. Maintenant, si les résultats auxquels on arrive présentent des difficultés, des antinomies, réelles ou apparentes, c'est à une autre branche des sciences théologiques qu'il appartient de les concilier. Nous ne saurions faire un pas de plus sans empiéter sur le domaine de la dogmatique et sans sortir du cadre dans lequel la présente étude devait nécessairement se renfermer.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ANGLAISE¹

PENDANT LE DERNIER SEMESTRE.

Les lecteurs de ce *Bulletin*, pour peu qu'ils soient au courant de l'état actuel de la science théologique, ne seront pas surpris d'apprendre que, depuis assez longtemps, aucun ouvrage de dogmatique n'est sorti de la presse anglaise. Des volumes de sermons, les uns bons, les autres mauvais, les autres médiocres, se succèdent rapidement. On réimprime les ouvrages de théologie classique, tels que ceux d'Owen, de Howe, etc., mais un traité moderne, embrassant l'ensemble de la dogmatique, serait vraiment une nouveauté. Les monographies sur des dogmes particuliers sont elles-mêmes fort rares : depuis six mois, si nous sommes bien informés, il n'en a pas paru une seule. Peut-être est-ce dans un volume intitulé : *Lectures sur la foi chrétienne*, publié à Londres par le Rév. J.-H. Goodwin, professeur à New-College et congrégationaliste, que se trouve le meilleur essai d'une tractation scientifique des principaux objets de cette branche des études théologiques. Cet ouvrage a été publié l'année dernière, mais il excite encore une grande attention, surtout dans la dénomination à laquelle appartient l'auteur, tandis qu'il est décrié par certains partis comme subversif des doctrines fondamentales du christianisme. Considéré cependant au point de vue de la science, ce livre a une valeur réelle ; le style en est aride et peu attrayant, on y remarque une absence singulière de citations ou de renvois aux ouvrages qui traitent de la même matière. Au premier abord, on pourrait supposer que l'écrivain est resté complètement étranger à la littérature ancienne ou moderne qui se rattache à son sujet. Mais une lecture plus attentive prouve qu'il a bien

¹ Nous sommes heureux d'offrir à nos lecteurs ce Bulletin de la théologie anglaise, dû à un théologien parfaitement à même d'être bien renseigné. Nous nous sommes assuré sa collaboration de manière à avoir un Bulletin semblable tous les six mois. Grâce à ces communications périodiques et au remarquable Bulletin de M. Lichtenberger sur la théologie allemande, nos lecteurs seront régulièrement tenus au courant du mouvement de la pensée religieuse hors de France. (*Réd.*)

étudié la plupart des systèmes théologiques de notre siècle et des siècles qui l'ont précédé. Doué d'une grande puissance de raisonnement, l'auteur s'en est servi d'une manière remarquable dans son analyse de la nature de la foi. Son but est de faire ressortir la philosophie du plan du salut tel qu'il est exposé dans l'enseignement du Christ et de ses apôtres, sans lui donner la forme à laquelle le monde orthodoxe a été plus ou moins accoutumé par la scolastique. Citons les propres paroles de l'auteur :

« Il est bien reconnu que quelques-uns des modes d'exposition de la vérité chrétienne nous viennent de temps bien éloignés de nous. La philosophie et la phraséologie qui avaient cours alors déterminèrent la forme sous laquelle la doctrine chrétienne fut présentée; mais cette forme ne saurait être universellement reconnue pour la meilleure. Une exposition de doctrines peut être intelligible, scripturaire et utile lorsqu'elle est interprétée en vue des erreurs qu'elle devait combattre, et devenir l'inverse, c'est-à-dire inintelligible, antiscrituraire et inutile, quand elle est considérée en elle-même » (Préface, p. vi). Prenant donc son Nouveau Testament, le docteur Godwin cherche à y saisir les notions sur la personne du Christ telles qu'elles nous y sont présentées, et celle de la foi en sa personne, de même que les vues qui s'y trouvent sur quelques autres sujets étroitement liés à ceux-ci, par exemple la justification par la foi et l'œuvre du Saint-Esprit. On l'a accusé avec quelque justice d'avoir manqué sur certains points de netteté dans l'exposition et de fermeté dans l'affirmation; mais son travail doit être accepté avec reconnaissance, car il offre un secours précieux pour la démonstration nouvelle de la vérité divine, et il est en harmonie avec les besoins de la pensée moderne dans laquelle domine si fortement l'élément subjectif.

Les *Lectures sur la théologie, la science et la révélation*, par le docteur Georges Legge de Leicester, forment un volume digne d'être mentionné à côté de celui dont nous venons de parler. Ces discours ont été prononcés par l'auteur, pasteur d'une Eglise indépendante, devant son auditoire du dimanche soir, et par conséquent tiennent en quelque mesure de la nature du sermon. Ils dénotent une grande force de pensée et une grande richesse d'imagination, et donnent, sans aucun étalage de science, le résultat des recherches approfondies de l'auteur sur toutes les questions importantes de la théologie. Le sujet de la science et celui de la révélation doivent être traités d'une manière plus complète dans un second volume. Ce livre a une grande valeur pour quiconque désire connaître à fond la tendance doctrinale prédominante de nos jours parmi les plus jeunes membres du clergé congrégationaliste.

Le doyen French a dernièrement apporté sa part à l'œuvre de la science théologique en publiant trois sermons prêchés à l'université de Cambridge pour le carême de cette année, sur « l'asservissement de la créature à la vanité. » Son but est de montrer que la condition actuelle de

l'homme ne peut être expliquée d'une manière satisfaisante que par la doctrine de la chute.

Si nous passons à l'apologétique, nous nous trouvons presque aussi embarrassés par le grand nombre des ouvrages nouveaux que nous l'étions par leur rareté quand il s'agissait de la dogmatique. La cause de cette surabondance n'est pas difficile à trouver. En attaquant le caractère historique du Pentateuque, le docteur Colenso a donné lieu à l'apparition d'une foule de volumes, de brochures, de sermons et de *lectures* dont le seul catalogue remplirait plusieurs pages de ce *Bulletin*. Il est permis de supposer qu'un certain nombre de ces polémistes ont usé, en prenant la plume, de la même précipitation que l'évêque en se servant de la sienne. Dans cet amas de publications, il s'en trouve quelques-unes d'un vrai mérite, bien faites pour raffermir la confiance de notre génération dans l'authenticité des cinq premiers livres de la Bible.

Avant toutefois d'examiner quelques-uns de ces écrits, voyons quelles sont les conclusions auxquelles est arrivé le redoutable évêque avec l'aide de l'intelligent Zoulou dont il nous parle et des traductions anglaises d'ouvrages allemands qu'il fit venir lorsqu'il commença à s'apercevoir que les récits de Moïse ne méritaient pas de créance. L'extrait suivant du paragraphe II de son livre contient un sommaire de ces conclusions qui montre l'obscurité de son esprit sur les choses mêmes au sujet desquelles il pense avoir de nouvelles vérités à proclamer. « Il est possible, et même autant que nous en pouvons juger d'après les recherches que nous avons faites, il est très probable que Moïse est un personnage historique, c'est-à-dire que la légende qui rattache à son nom un événement important de l'antiquité a eu cours parmi les tribus des Hébreux, et que c'est cette légende qui a formé la base du récit. *Mais ceci n'est qu'une simple conjecture.* Il résulte des recherches que nous avons faites jusqu'ici qu'un récit tel que celui que contient le Pentateuque ne peut pas avoir été écrit au temps de Moïse et n'a pu l'être qu'assez longtemps après. Mais cette affirmation ne correspond pas à une négation des événements historiques. Les Israélites peuvent être sortis d'Egypte et avoir fait un long séjour dans le désert de Sinaï, au milieu de circonstances qui produisirent une profonde impression sur l'esprit national. Il est en vérité raisonnable de supposer que quelque grand événement de l'histoire des Hébreux, gardé dans la mémoire du peuple par la tradition, ait pu donner à l'écrivain élohiste l'idée de son œuvre et servir de base à sa narration » (p. 185). Ayant ainsi, comme il le pense, réduit à néant les prétentions historiques du Pentateuque, l'évêque passe à l'examen de la fameuse question des éléments élohistiques et jéhovistiques contenus dans ce ramassis de légendes. Il affirme que le document primitif des six premiers livres de la Bible est élohistique et l'attribue à Samuel (p. 228). Ailleurs il dit qu'on verra clairement « qu'il y a très peu de chose dans le Pentateuque, après le chapitre VI de l'Exode, qui appartienne réellement à l'élohiste, lequel

semble ou avoir fini son récit d'une manière précipitée, ou l'avoir laissé vers la conclusion dans un état *très* imparfait et défectueux » (p. 264). Vu le caractère légendaire de tous les documents, il n'y a, comme le dit le docteur Colenso, aucune nécessité de croire que l'origine du nom de Jéhovah soit celle qui lui est assignée dans le chapitre VI de l'Exode. Cependant il faut qu'il ait eu une origine quelconque. En conséquence, nous devons supposer que Samuel, voulant attacher plus fortement les Hébreux au monothéisme, inventa le nom et avec le nom l'histoire de son origine telle qu'il la donne dans le chapitre VI de l'Exode. Ayant tranché ces questions et plusieurs autres qui s'y rattachent étroitement, l'évêque entreprend un long examen des Psaumes pour prouver que le nom de Jéhovah n'a été usité que dans la dernière partie de la vie de David, et que, par conséquent, le document jéhovistique dont on trouve les fragments dispersés d'un bout à l'autre du Pentateuque a été écrit vers ce temps-là. Dans les parties III et IV, l'évêque a l'intention d'examiner les interpolations qui abondent dans l'Exode, le Lévitique, les Nombres, Josué, et qui ne sont pas entièrement absentes de la Genèse. Il prétend prouver qu'elles peuvent toutes être attribuées au deutéronomiste qui, selon toute probabilité, n'était autre que Jérémie le prophète. Cela fait, ce sera une tâche facile d'assigner les différentes parties de la Genèse et des autres livres à leurs auteurs respectifs. Ces livres, ainsi composés, doivent être lus avec l'intelligence et avec le cœur, et selon les propres paroles de cet évêque chercheur de *vérité*, qui n'a pas désavoué les vœux de sa consécration, — doivent être considérés comme l'œuvre d'hommes semblables à nous, combattant comme nous le bon combat, du côté de Dieu et de sa vérité, contre toute espèce de mensonge et de mal, mais combattant d'une manière toute primitive qui leur est propre, et privés de cette lumière de l'enseignement *chrétien* qui illumine notre lutte d'aujourd'hui et nous fait voir dans leur clarté et leur simplicité des choses qui pour eux étaient encore obscures et incertaines » (p. 383).

Laissons maintenant le docteur Colenso, et tournons-nous vers les antagonistes. Jusqu'ici la plupart d'entre eux se sont attaqués à la première partie de l'ouvrage de l'évêque, composée presque exclusivement de calculs de statistique. Une des premières et meilleures réponses, quoiqu'elle ne soit pas une des plus populaires, est due à la plume expérimentée d'un laïque, Isaac Taylor, dont les écrits d'apologétique sont très remarquables. Son argumentation s'appuie sur le caractère particulier de la race qui, comme le prouvent les documents de son histoire primitive, possédait à un degré éminent l'instinct de l'ordre, — non pas de l'ordre dynamique tel qu'on le trouve chez le peuple romain, mais de l'ordre statistique, ou de l'ordre dans les observances. Une fois ce caractère admis, les livres de l'Ancien Testament, pleins comme ils le sont du détail minutieux des arrangements pris pour les mouvements et le bien-être du peuple, ou pour la célébration de ses rites religieux, sont exactement tels que nous pouvions

nous y attendre. L'auteur fait remarquer ce fait que certains grands événements ont produit un tel effet sur le monde et sont tellement liés avec son histoire, que les nier c'est ébranler la foi dans l'ensemble de l'histoire. La proclamation de la loi sur le Sinaï est dans cette catégorie. Accordez que cet événement ait eu lieu, et le reste de l'histoire du peuple juif, telle qu'elle est racontée par les différents écrivains de l'Ancien Testament, se présente à vous avec une complète harmonie, et vous frappe par son caractère véridique. Niez-le, et un examen minutieux de contradictions de détail devient futile ; l'édifice historique est ébranlé jusque dans ses fondements par la suppression de cette pierre angulaire. Or, il se trouve justement qu'à l'égard de cet événement même, l'évêque garde un étrange silence. Il est donc appelé à donner son opinion sur ce point. Qu'il réussisse à prouver que Dieu n'a pas proclamé sa loi du haut du Sinaï, et il pourra se dispenser de prendre plus de peine pour prouver que le Pentateuque n'est pas un livre historique.

Henry Rogers, l'auteur distingué de *l'Eclipse de la foi*, a écrit de sa plume spirituelle et ironique une *Défense de l'évêque Colenso*. Cet ouvrage, qui a paru premièrement dans une revue mensuelle intitulée *Good Word (Bonnes paroles)*, a depuis lors été réimprimé à part. Dans sa première lettre, nous lisons le passage suivant :

« L'évêque ne peut-il pas avoir simulé le scepticisme pour s'amuser à voir comment l'incrédulité, semblable à un requin vorace, se prend à toute amorce ? Ne peut-on pas supposer qu'il a écrit ce livre pour voir jusqu'où irait le *quasi-libéralisme* de nos jours, ce libéralisme fantastique qui soutient si souvent qu'un homme peut jurer qu'il croit ce qu'il ne croit pas et violer ses serments sans porter atteinte à sa conscience, sous prétexte que, quoiqu'il se lie volontairement, il ne devrait pas être lié. J'imagine que l'une ou l'autre de ces suppositions est plus probable qu'il ne l'est qu'un évêque de l'Eglise, restant évêque, écrive un tel livre au mépris des vœux de son ordination et de la décence publique, ou du moins l'écrive dans un but sérieux. S'il est sérieux, bien loin de « croire sincèrement à tous les livres canoniques, » il croit que cinq d'entre eux au moins sont des collections des fables les plus prodigieuses, et que, soit que la fraude ou la fiction les ait produits, Christ et ses apôtres en ont été également les dupes ! »

Le professeur Rogers relève ensuite la plupart des objections du *soi-disant* évêque et en montre le vide et l'absurdité d'une manière qui doit nécessairement fixer l'attention et même convaincre le jugement du lecteur. Cette publication sera certainement très populaire. — Le docteur A. Mac Caul, du collège royal de Londres, a aussi écrit un livre intitulé : *Examen des difficultés de l'évêque Colenso concernant le Pentateuque*.

Depuis quelque temps, l'étude de l'Ancien Testament était négligée en Angleterre. Quelques esprits s'étaient laissé envahir par la crainte que la critique moderne n'eût fait un terrible ravage dans quelques-uns de

ces vieux documents. L'évêque Colenso aura du moins rendu service à la chrétienté, en la forçant à reporter ses investigations sur cette partie importante de nos livres saints, et à abandonner l'insoutenable théorie de l'inspiration littérale pour une théorie plus rationnelle que n'outrage pas le sens commun.

L'ouvrage intitulé : *Les motifs de la foi, ou le développement et l'explication de l'argumentation chrétienne*, par le Rév. G.-L. Drew, est dû à un écrivain sérieux et indépendant, qui a déjà obtenu une grande réputation par un volume sur *les pages bibliques*. Dans ce nouvel ouvrage, la nécessité de conserver l'élément surnaturel dans le Nouveau Testament est prouvée par le fait que les récits dans lesquels se trouve cet élément ont leur place marquée dans l'histoire du monde, et qu'ils forment avec le reste du livre une unité organique, de laquelle il serait impossible de retrancher une portion si importante sans en détruire l'ensemble. Le développement continu jusqu'à notre temps d'une société qui a pour base même l'existence personnelle de Jésus-Christ, et l'harmonie qui se trouve entre l'image qui nous est donnée du Christ divin et nos conceptions innées du caractère de Dieu, lui servent aussi à prouver cette même thèse.

Parmi les publications récentes qui se rattachent à la théologie historique, la première place appartient aux *Lectures sur l'histoire de l'Eglise juive*, par le docteur Stanley. Ce livre a pour inspiration l'histoire d'Ewald, mais il contient des éléments d'une grande valeur qui ne se trouvent pas dans l'ouvrage classique du savant Allemand. Le docteur Stanley était spécialement qualifié pour l'étude et la tractation de ce sujet. Son style clair, châtié et pourtant pittoresque, donne à l'histoire ecclésiastique telle qu'il l'écrit tout le charme du roman, comme l'auront senti les lecteurs de ses *Lectures sur l'histoire des Eglises d'Orient*, et la connaissance personnelle qu'il a acquise de la plupart des lieux où se sont passées les scènes de l'histoire des Juifs (voyez son admirable livre *le Sinaï et la Palestine*, publié il y a quelques années), lui permet de prêter à toutes ces descriptions une vérité merveilleuse. Le livre dont nous parlons nous montre les progrès de l'Eglise juive, depuis la vocation d'Abraham jusqu'à la fin de la vie de Samuel. La position de l'auteur comme membre avancé du parti qui porte le nom de *Broad church*, rend tout ce qu'il écrit suspect et pernicieux aux yeux des zélés du parti opposé, *Low church*, et il faut avouer qu'il y a souvent dans sa manière de s'exprimer sur des points importants en controverse un manque de précision qui est fort regrettable chez un professeur d'Oxford. Cette remarque s'applique spécialement à son examen de l'office prophétique. Les fonctions des prophètes de l'ancienne alliance comme prédicateurs de la vérité morale et spirituelle sont expliquées d'une manière claire et impressive, mais l'auteur semble craindre de donner une expression positive à ses vues sur l'élément prophétique de leur enseignement. Il admet

qu'ils ont prédit la chute de plusieurs royaumes et la venue du Messie, mais laisse le lecteur conclure qu'ils furent amenés à le faire par une longue et soigneuse étude du cours naturel des événements. De plus, bien qu'il professe de faire l'histoire de l'Eglise juive, il ne dit que peu de chose du progrès de la pensée religieuse dans le peuple et du développement des lois et des institutions de Moïse. Toutefois son volume n'étant que le premier d'une série, l'auteur peut avoir l'intention de reprendre ces portions de son sujet dans les volumes suivants. Il nous donne dans son Appendice une description de la visite qu'il a faite avec le prince de Galles et sa suite au tombeau des patriarches à Hébron.

Le volume des *Lectures de Bampton*, pour 1862, contient une *Histoire critique de la libre pensée*. L'auteur, le Rév. M. Farrar, d'Oxford, appartient à la section évangélique de l'Eglise d'Angleterre, mais il fait preuve d'une grande largeur d'esprit et d'un vrai libéralisme de sentiments. Le sujet qu'il traite, les manifestations de la libre pensée dans ses rapports avec le christianisme depuis son apparition jusqu'à nos jours, est un sujet trop vaste pour que l'auteur ait pu faire autre chose, dans le cours de quelques séances, que donner une idée abrégée des ouvrages les plus remarquables de cette tendance, accompagnée d'observations sur les circonstances qui ont probablement produit les phases de pensées particulières aux diverses périodes et aux divers pays. Il a une connaissance approfondie des ouvrages des libres penseurs, et son opinion est la plupart du temps le résultat d'un examen indépendant. L'*Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*, de M. de Pressensé, est la source à laquelle il puise le plus fréquemment lorsqu'il parle des premiers adversaires du christianisme. La partie la plus intéressante de ce livre pour des lecteurs français sera probablement le discours sur le déisme en Angleterre, qui présente une analyse claire et concise des opinions de Toland, de Woolston, de Herbert et autres.

Les *Lectures sur la théologie historique*, par feu le Dr Cunningham, de New-College, Edimbourg, en deux volumes d'une impression très serrée, contiennent un rapide aperçu des controverses auxquelles ont donné lieu la doctrine chrétienne au point de vue calviniste. La notion d'une expiation limitée y est vigoureusement défendue. Ce livre traite aussi des principes ecclésiastiques, et essaye de prouver que la forme presbytérienne était celle du gouvernement de l'Eglise fondée par les apôtres. Le bon docteur semble avoir pris grand soin de ne pas attirer l'attention de ses étudiants devant qui il a prononcé ses discours sur les travaux des savants allemands. Autant que nous pouvons nous le rappeler, les deux seuls auteurs allemands modernes qu'il cite sont les historiens Neander et Gieseler.

C'est ici le lieu de mentionner la traduction en langue anglaise de l'ouvrage célèbre de Dorner sur *la personne de Jésus-Christ*, qui a été publiée par MM. Clark, d'Edimbourg. La valeur de l'édition anglaise est

fort accrue par l'insertion, sous forme d'appendice, d'une *Revue des controverses qui ont eu lieu en Grande-Bretagne sur ce sujet, depuis le milieu du dix-septième siècle jusqu'au temps présent*. Ce morceau est dû à la plume du Dr Fairbairn, bien connu par ses remarquables travaux sur la *Typologie de l'Ecriture* et sur la *Prophétie*.

Une *Histoire des Missions chrétiennes pendant le moyen âge*, par G.-F. Maclear, M. A., est venue remplir une lacune de la littérature anglaise, et a été comprise par d'entrepreneurs éditeurs, MM. Macmillan et Compagnie, dans leur série de *Manuels sur l'Histoire de l'Eglise pour les étudiants en théologie*. Cet ouvrage n'a pu être écrit sans de profondes recherches et a une véritable valeur, quand ce ne serait que par les renvois qui se trouvent dans les notes aux principales autorités sur les diverses parties du sujet. Le style laisse quelque chose à désirer; mais si les caractères des missionnaires et les particularités de leur œuvre ne sont pas retracés d'une manière pittoresque, les renseignements sont donnés avec tant de clarté et de sobriété de sentiment qu'ils ont beaucoup de prix pour quiconque désire connaître à fond cette partie de l'histoire des missions chrétiennes. Les travaux de saint Boniface et de ses disciples en Germanie, ceux d'Anskar, l'apôtre du Nord, et de Raymond Lulle parmi les Sarrasins offrent un véritable intérêt. Les sympathies de l'auteur sont pour l'anglicanisme, mais non pour la haute Eglise; son but n'est pas de faire un saint de chaque moine missionnaire qui traverse son sentier dans le champ de l'histoire, mais de montrer, par un examen attentif de leurs travaux, qu'ils ont été, malgré leur compréhension imparfaite de certains aspects du christianisme, les instruments par lesquels l'étendard de la croix a été planté dans la plus grande partie de l'Europe, de l'Irlande à la Russie, et de la Norwège à la Bulgarie.

Passons à la critique biblique.

Introduction à l'Ancien Testament, critique historique et théologique, par le Dr Samuel Davidson, en trois volumes in-8°. Le dernier volume de cet ouvrage ayant paru dans le cours de cette année, nous pouvons lui donner une place dans ce Bulletin. Ce travail peut être considéré comme le développement d'un volume publié par l'auteur en 1856, et faisant partie de la nouvelle édition de l'Introduction de Horne à l'étude des saintes Ecritures. Son premier ouvrage excita tant d'attention, et les résultats critiques qu'il y donnait furent reçus avec tant de défaveur que l'auteur se vit forcé de quitter la chaire d'exégèse qu'il occupait au collège indépendant de Manchester. Libéré de ses devoirs professionnels, le docteur recommença ses recherches d'une manière plus complète, et il donne maintenant au public les conclusions auxquelles l'ont amené ses nouvelles investigations. Il y a une forte dose de dogmatisme dans la manière de l'auteur, et son ton, comme on peut s'y attendre, est par moments acerbe. Il fait remarquer dans sa préface que la persécution attend ceux qui se vouent à une théologie vraiment scientifique. « Ils sont éloi-

gnés de la chaire et de la presse pour la plus grande gloire de Dieu. » — Et encore : « L'auteur ne prétend pas avoir fait de grandes découvertes dans la branche de la science à laquelle se rattache son ouvrage, il n'a fait qu'essayer d'expliquer de son mieux les livres saints. Convaincu que les notions qui ont cours dans le monde religieux sur la nature et les perfections de Dieu sont tout à fait erronées, il ne croira pas avoir fait une œuvre inutile s'il a suggéré à ses lecteurs une conception plus juste de sa personne et de son œuvre. »

Dans l'essai sur le Pentateuque, par lequel s'ouvre le volume I^{er}, la question des auteurs est discutée à fond ; Moïse est déclaré l'auteur *original* de plusieurs des parties légales de l'Exode, des Nombres et du Lévitique, et il s'y trouve une table des parties des quatre premiers livres qui peuvent être attribués respectivement à l'élohiste, au jéhoviste, au second élohiste et au rédacteur. Voici la manière dont l'auteur parle de la partie historique : « Il ne faut que l'examiner telle que nous la trouvons à une simple lecture pour y reconnaître un élément mythologique, traditionnel, exagéré, qui s'oppose à l'acceptation littérale de l'ensemble » (V. I, p. 103). Les discours d'Elihu, dans le livre de Job, sont considérés comme l'œuvre d'un auteur plus récent que celui qui a écrit le reste du livre. L'interprétation que donne M. Renan du Cantique de Salomon est acceptée. Le caractère historique du livre de Jonas est entièrement rejeté, et le but de son auteur est défini en ces termes : « Inculquer à ses compatriotes des vérités religieuses qu'ils avaient à peine présentes. A ce point de vue sa narration est intéressante et instructive, sa démonstration de l'amour sans bornes de Jéhovah, toujours prêt à accueillir quiconque se repent, tel est le noble enseignement qu'il a voulu donner à son peuple ; aussi devons-nous lui assigner une place élevée parmi les écrivains des livres juifs. Ses vues étaient larges. Il avait dépassé les notions étroites de sa nation, et clairement perçu la miséricorde paternelle du vrai Dieu pour toutes ses créatures. Il n'était pas loin du christianisme » (V. III, p. 277). Sur le fameux chapitre LIII^e d'Isaïe, le docteur s'exprime ainsi : « Que ce ne soit pas le Messie que le prophète ait voulu désigner, nous en avons plusieurs preuves : 1^o Ce serait contraire à la nature de la prophétie. Elle n'a jamais, dans l'Ancien Testament, plongé dans un avenir lointain, de manière à en prédire les événements ou à décrire les personnes avec une infallible certitude. On ne peut produire aucun exemple d'une semblable prescience. La limite des prédictions de la prophétie était les événements les plus rapprochés et non les plus éloignés.

2^o Les Juifs, sous la première économie, n'avaient aucune idée d'un Messie souffrant en qualité de médiateur. Ils se le figuraient comme un roi et un conquérant régnant sur des sujets volontaires et subjuguant tous ses ennemis. Ceci est passé en axiome parmi les interprètes de la prophétie » (V. III, p. 169). Un peu avant (p. 69), l'auteur admet le ca-

ractère messianique d'un passage. « Le grand pressentiment de la conscience de Dieu dans l'homme a projeté ici une vive lueur et une divination de la loi du sacrifice de soi-même pour les autres. » — « En Christ, les aspirations indistinctes vers la divinité qui agitaient le prophète ont eu leur pleine réalisation. » Ces citations et ces courtes analyses suffisent à donner une idée de la position avancée de l'écrivain et à justifier les observations faites plus haut sur le ton qui règne dans ses écrits.

L'explication de l'épître aux Romains, d'après les principes du parallélisme scripturaire, par le Rév. J. Howard Hinton, M. A., est destinée à prouver que bien que cette épître ne soit pas un poème, sa forme presque rythmique montre que Paul a été assez influencé par le style des poètes hébreux pour prendre involontairement leur mode de composition. En mettant de côté toutefois cette fantaisie de l'interprète, il y a dans cet ouvrage des choses vraiment utiles. Il donne une nouvelle traduction de l'épître.

L'encyclopédie de la littérature biblique de Kitto vient d'être rééditée par le Dr W.-L. Alexander, d'Edimbourg, dont la science est bien connue. Plusieurs des articles ont été réécrits, et de nouveaux ont été ajoutés.

MM. Blacbrrie et fils ajoutent à leur estimable série de dictionnaires un dictionnaire de la Bible. Cette importante entreprise est confiée aux soins de l'infatigable Dr Fairbairns, dont nous avons déjà parlé.

Un dictionnaire illustré de la Bible va aussi être publié par MM. Cassel. Plus populaire par sa forme que les deux autres, il rendra de grands services aux moniteurs intelligents des écoles du dimanche. Un grand nombre d'écrivains qui se sont distingués par leurs productions dans les diverses branches de la science biblique doivent y contribuer.

La tendance de ces trois dictionnaires est orthodoxe.

Les revues se sont beaucoup occupées, depuis six mois, des deux principales questions à l'ordre du jour, l'authenticité du Pentateuque et ses auteurs. La *Revue d'Edimbourg* a publié un article intitulé : « Ce qui arrête une nouvelle réforme (*The Reformation arrested*), remarquable surtout par une attaque contre les évêques de l'Eglise anglicane. Nous y lisons le passage suivant : « Une longue expérience a prouvé incontestablement que la position des évêques anglicans (et des autres membres du clergé, en proportion de leur dignité) tend à énervier les hommes de cœur. Le maintien des cérémonies, de la dévotion, des émoluments, ou d'autres gains du pouvoir clérical ou des privilèges épiscopaux, n'est nullement incompatible avec l'épiscopat; mais combien y a-t-il d'évêques qui se soient fait les champions de la justice? Humaniser et christianiser la nation est, comme l'a dit le Dr Arnold, la vraie mission des évêques qui siègent à la chambre des lords, et dans cette vue il soutenait le principe du prélatisme. Mais quand nous remontons à deux siècles en arrière (un espace de temps qui suffit bien à

éprouver une institution), nous trouvons un terrible contraste entre le fait et la théorie. Quelles sont les guerres injustes auxquelles ils se soient opposés collectivement? Quelle part ont-ils prise à l'opposition contre la traite ou l'esclavage, soit dans notre propre crise coloniale, soit maintenant dans la grande lutte américaine? Et cependant un Wilberforce siège parmi eux. L'expérience semble prouver que, de même que l'homme qui devient esclave perd (selon Horace) la moitié de sa vertu, l'homme qui est asservi aux articles perd, en général, la moitié de son courage moral. Les exceptions sont rares, et nous n'avons pas à les mentionner ici. Mais la vertu assez vivace pour résister à l'ordination est exposée par la formule de la consécration à une flétrissure encore plus mortelle. Le culte cérémonial (avec le travail d'imposer les mains et de signer des baux) dessèche jusqu'au fond un cœur qui avant cela pouvait être débordant de philanthropie ou altéré de vérité. »

Deux biographies ont dernièrement excité l'attention. La Vie d'Irving, cet homme si admirablement doué, mais si égaré, due à la plume de M. Oliphant, ne peut manquer de convaincre le lecteur que, quelles qu'aient été ses erreurs, c'était un homme sincère, cherchant avec toute l'énergie de sa forte nature à faire l'œuvre de Christ. Son journal par lettres, adressé à sa femme, et contenu dans le premier volume, est presque sans parallèle dans la littérature. Rien ne peut être plus tendre et plus religieux.

La seconde biographie est celle du docteur Leifchild, le célèbre ministre congrégationaliste de Craven Chapel, à Londres, le premier qui ait conçu et soutenu l'idée d'une alliance évangélique. Le docteur Leifchild était avant tout prédicateur. Ses talents oratoires n'étaient pas naturellement remarquables; mais par une application incessante et une persévérante étude de la prédication, il devint un des plus populaires et, ce qui vaut mieux encore, un des plus utiles prédicateurs de son temps. Le tableau fait par le biographe, qui n'est autre que son fils, de l'état de la *Craven Chapel* pendant le pastorat du Dr Leifchild, montre ce que peut devenir et ce que peut accomplir une Eglise congrégationaliste quand elle est dirigée par un ministre d'une grande piété et d'une indomptable énergie.

R. S. A.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE¹

HISTOIRE DES DOGMES CHRÉTIENS, par *Eug. Haag*. 2 vol. grand in-8°. Paris et Genève. 1862. — Joël Cherbuliez.

De même que l'histoire du christianisme n'est proprement que l'histoire de sa propagation, de même l'histoire des dogmes n'est que celle de leur destinée.

Il est certain, en effet, que la doctrine chrétienne, en tant que vérité positive, divine, révélée, est éternelle, et ne peut pas plus avoir d'histoire que Dieu même, dont elle émane. Mais cette doctrine est appelée à devenir un principe de vie et de connaissance pour l'homme, et ce sont les commencements et les progrès de cette connaissance et de cette vie qui constituent l'histoire, ce mouvement de l'esprit humain. La vérité révélée, en elle-même et prise objectivement, n'est susceptible, il est vrai, ni d'augmentation, ni de diminution, ni de déclin, ni de progrès, mais pour l'esprit de l'homme, à qui cette vérité s'adresse, et qui doit se l'assimiler par les divers moyens dont il dispose, il y a au contraire accroissement, progrès, et ce progrès, comme l'a dit profondément un théologien, est le développement temporel de ce qui est éternel en soi, en d'autres termes, l'histoire de ce qui n'a pas d'histoire.

Tel n'est pas le point de vue de l'auteur du savant ouvrage que nous annonçons aujourd'hui. Il confond l'absolu et le relatif; le dogme, immuable en soi, et la formule, variable comme l'esprit; la doctrine et son interprétation; le christianisme et les chrétiens, ou encore l'Évangile et l'Eglise. Aussi arrive-t-il à cette conclusion désespérante qu'on ne s'attendait pas à rencontrer dans une histoire des dogmes *chrétiens*:

« Le christianisme historique s'est affirmé de tout temps comme la religion absolue. L'histoire de ses dogmes n'autorise point une semblable prétention. Elle nous montre ses docteurs de tous les âges, depuis les apôtres jusqu'aux réformateurs, variant souvent dans leurs opinions, se contredisant, se combattant sans trêve, affirmant un jour ce qu'ils nie-

¹ Tous les ouvrages annoncés dans le Bulletin se trouvent ou peuvent être demandés à la librairie Ch. Meyrueis et C^e, rue de Rivoli, 174.

ront le lendemain, et construisant ainsi, pièce à pièce, au milieu des luttes les plus vives, l'imposant édifice de ses doctrines. Or, la vérité absolue, s'il était donné à l'homme de la connaître, inonderait l'esprit humain d'une lumière si éclatante, qu'elle s'imposerait sans contredit possible. Mais si le christianisme n'est pas la religion elle-même, il en est au moins la forme la plus pure; il est toujours la manifestation la plus parfaite de l'esprit religieux de l'humanité. »

Arrêtons-nous sur cette série d'assertions tranchantes et absolues que l'auteur nous présente comme le résumé de son étude et voyons si elles peuvent supporter l'examen.

La première proposition est déjà très erronée en elle-même, et renferme un grave malentendu. Il est inexact d'avancer que « le christianisme historique s'est affirmé de tout temps comme la religion absolue. » Par ce « christianisme historique de tous les temps, » l'auteur entend certainement l'Eglise chrétienne, ou plus particulièrement les docteurs chrétiens de tous les âges; c'est du moins ce qu'il faut conclure de sa phrase et du contexte qui l'accompagne. Or, est-il vrai que les docteurs chrétiens, les apôtres exceptés, aient présenté leurs opinions théologiques comme la religion absolue? Ils ont présenté comme absolues et divines les vérités, les doctrines chrétiennes, mais ils n'ont pas songé à confondre les vérités avec les interprétations diverses qu'ils en ont données, les systèmes qu'ils en ont déduits. L'Eglise catholique seule a eu cette prétention. Mais il n'est aucun théologien bien pensant pendant les premiers siècles de l'Eglise et depuis la Réforme qui n'ait distingué entre la Parole de Dieu et la théologie, la Bible et les symboles, les enseignements des apôtres et ceux des fidèles. Il appartenait au rationalisme de mettre l'inspiration des écrivains sacrés sur le même rang que l'inspiration des simples membres de l'Eglise, ou plutôt d'abaisser la première au niveau de la seconde. C'est là le point commun du rationalisme et du catholicisme, car toutes les écoles qui secouent plus ou moins le joug de la Parole de Dieu échouent sur le même écueil : ou elles nient l'inspiration des apôtres pour s'égaliser à eux, ou elles élèvent leur propre inspiration à la même hauteur que la leur. Dans les deux cas, c'est l'homme qui se fait Dieu.

L'auteur de l'*Histoire des Dogmes* assimile donc très à tort aux apôtres les docteurs de l'Eglise et les réformateurs, et jusqu'à ce qu'il nous ait démontré que saint Paul, par exemple, n'a pas dit vrai, ou a été le jouet d'une amère illusion, quand il a affirmé qu'il *tenait son évangile de Jésus-Christ lui-même*, nous nous permettrons de ne pas partager son avis.

Est-il plus vrai de dire que les apôtres ont varié, se sont contredits et combattus, affirmant un jour ce qu'ils devaient nier le lendemain (car l'auteur impute aussi aux apôtres les fautes des docteurs de l'Eglise: qu'on relise sa conclusion citée plus haut)? Pour nous, nous avons lu, médité, traduit et commenté tout le Nouveau Testament, et nous affir-

mons, sans crainte d'être contredit par les faits, que toutes les divergences ou plutôt toutes les nuances que l'on peut apercevoir entre les écrivains sacrés, et que nous ne nions point, s'expliquent par une saine théorie de l'inspiration. Nous affirmons que ces nuances ne sont nullement fondamentales et essentielles; qu'elles portent seulement sur des points de doctrine qui ne sont pas d'une nécessité immédiate pour le salut; que cette variété de points de vue, fruits du génie particulier des écrivains sacrés, est une des richesses de la révélation et une preuve de sa divinité; que tous ces écrivains reconnaissent la divinité de l'ancienne alliance, les prophéties et les miracles de la nouvelle, le péché, la rédemption, la grâce ou le Saint-Esprit, la nouvelle naissance, la nécessité de la sanctification, le jugement, le paradis et l'enfer; que tous regardent Jésus-Christ comme le Messie, le Fils de Dieu, le Sauveur mort pour les péchés des hommes et glorieusement ressuscité; que tous rendent hommage au caractère surnaturel de l'œuvre et de la personne du Rédempteur, et que si quelques-uns d'eux s'élèvent à une hauteur d'enseignement plus grande que celle de leurs collègues, cet enseignement n'est nullement contredit par ces derniers. Que si l'on vient, après cette longue énumération de points communs, nous parler encore de contradictions, nous répondrons en rendant grâce à Dieu de l'unité et de la variété de ses enseignements!

« La vérité absolue, poursuit notre auteur, s'il était donné à l'homme de la connaître, inonderait l'esprit humain d'une lumière si éclatante qu'elle s'imposerait sans contredit possible. » Nouveau malentendu, nouvelle inexactitude. Il est d'abord impropre de parler de vérité absolue sur la terre. La vérité absolue, c'est Dieu. Or, il est impossible à l'homme de connaître pleinement Dieu ici-bas. Dans le monde à venir, il ne le connaîtra même pas d'une manière absolue, car pour connaître Dieu en lui-même, il faudrait participer de son essence. C'est pourquoi le Fils de Dieu seul a pu dire : *J'ai vu le Père*. La révélation est la vérité, sans être proprement la vérité absolue, car Dieu n'a révélé à l'homme que ce que l'homme pouvait connaître avec ses facultés bornées. D'un autre côté, prétendre que « si cette vérité était révélée à l'homme, elle s'imposerait à l'homme sans contredit possible, » c'est méconnaître la profonde sagesse de Dieu, qui n'impose pas la vérité à l'homme, mais la lui propose, afin d'obtenir de sa part un acquiescement libre et volontaire. C'est de plus méconnaître les lois de l'esprit humain, qui, dans aucun cas, ressortissant de son domaine, ne peut prétendre à autre chose qu'à une évidence toute morale.

Du reste, il ne faut pas oublier que Dieu présente la vérité à l'homme, à la fois sous forme d'idée et de fait. L'idée s'adresse à l'esprit, le fait aux sens. Le témoignage de la vue et de l'ouïe vient ainsi corroborer le témoignage de l'entendement. En négligeant ce côté de la question, l'auteur de l'*Histoire des Dogmes* a commis un grand oubli, car l'homme est

un être complexe, qui participe de l'esprit et de la matière, et qui juge de toutes choses suivant des lois en rapport avec ces deux éléments. Qu'une doctrine purement spéculative ne puisse s'imposer à l'esprit ou ne s'y impose tout au moins que d'une manière morale, cela se conçoit et cela doit être; mais pourquoi laisser de côté les faits de l'ordre matériel? Le christianisme est un fait aussi bien et plus qu'une doctrine. Jésus-Christ a accompli des actes surnaturels, des miracles, devant des témoins dignes de foi. Il est mort, il est ressuscité, en déterminant d'avance le sens de sa mort et de sa résurrection. Ces miracles ne sont-ils pas des faits positifs, infiniment propres à produire la conviction chez l'homme? Ne s'imposent-ils pas à lui en quelque sorte? Il est vrai que nos modernes philosophes se réservent de dire que ces miracles ne se sont pas accomplis devant une commission de savants, et qu'en dernière analyse le miracle n'est pas possible!... Et c'est ainsi qu'on part d'idées *à priori* pour nier des vérités et des faits entourés de toute l'évidence morale et matérielle désirable.

La dernière assertion de l'auteur qui paraît renfermer dans la restriction dont elle est accompagnée un hommage rendu au christianisme, n'en est qu'une critique amère. « Si le christianisme, dit-il, n'est pas la religion elle-même, il en est au moins la forme la plus pure; il est toujours la manifestation la plus parfaite de l'esprit religieux de l'humanité. » Or, s'il est vrai que le christianisme n'est pas la religion absolue et définitive, nous avons sans doute à en attendre une autre, la grande religion de l'avenir! Mais nous le demandons très sérieusement à l'auteur, sans parler des faits divins qui ont présidé à la fondation et à la propagation du christianisme, comment peut-on admettre un seul instant qu'il se produira jamais dans le monde une religion dont les principes seront plus purs, plus justes, plus grands que les principes du christianisme? Nous laissons de côté, on le voit, les faits surnaturels du christianisme et même son culte, si l'on n'en est pas plus satisfait, nous ne parlons à cette heure que de ses doctrines morales, et nous dirons qu'il est incompréhensible qu'on puisse se bercer de l'espoir de posséder jamais des doctrines plus sublimes.

Ce caractère de sublimité est même si manifeste qu'il suffit à établir que le christianisme ne saurait, dans aucun cas, être considéré, ainsi que le veut notre auteur, comme la manifestation, même la plus parfaite, de l'esprit religieux de l'humanité. L'humanité a certainement l'instinct du christianisme; elle est naturellement chrétienne, comme le dit très bien Tertullien, mais elle n'a pas pu inventer le christianisme. Quand le Fils de Dieu parut sur la terre, les hommes les plus considérables par leur génie avaient médité sur les grandes et hautes questions de Dieu, de l'âme et de la vie à venir, mais ils n'avaient pu parvenir à trouver une solution claire, certaine, définitive, et entourée d'une autorité capable de la faire accepter de tous. Depuis Jésus-Christ, divers fondateurs de reli-

gions ont aussi paru dans le monde. Des guerriers et des philosophes ont aspiré à cet honneur, et l'on sait à quoi ils ont abouti. Notre France elle-même a eu ses réformateurs des anciens cultes, ses redresseurs des erreurs populaires, et leurs divers systèmes se sont évanouis au sein de la risée universelle. Peut-on espérer un meilleur sort pour les fondateurs de la religion panthéiste ? Nous ne saurions le penser.

L'esprit de la conclusion de l'*Histoire des Dogmes* se retrouve malheureusement dans tout le cours de l'ouvrage. Les époques ne sont pas toujours appréciées comme elles devraient l'être. Tel témoignage d'une grande importance est passé sous silence ou relégué sur l'arrière-plan. Tel théologien, sans portée spéculative et sans influence sur son temps, est traité à l'égal de tel autre théologien qui a creusé un profond sillon dans l'histoire. Les réflexions générales qui terminent chaque article pèchent aussi par la vérité et la justesse. Nous n'en citerons qu'un exemple. L'auteur dit à la fin du chapitre sur l'*Eglise*, vol. II, page 236 : « Tous les vrais théologiens, à peu d'exceptions près, s'accordent à voir dans le protestantisme, non pas un ensemble de dogmes, mais un principe : celui de la liberté en face du principe de l'autorité personnifié dans l'Eglise romaine. » L'affirmation contraire n'est-elle pas la vraie ? N'est-ce pas la minorité des théologiens, soit allemands, soit français, qui réduisent le protestantisme à être la profession d'un seul principe : la liberté d'examen ? La majorité des penseurs n'enseigne-t-elle pas au contraire avec raison que la Réforme s'est faite principalement au nom de la conscience humaine froissée et de l'Evangile retrouvé, et que si le principe formel du protestantisme, c'est l'affranchissement de l'esprit, la liberté, son principe essentiel ou sa fin dernière, c'est la vérité, la foi ?

Nonobstant toutes ces critiques, nous reconnaissons que l'*Histoire des Dogmes* est un livre bien fait, et dont on doit remercier sincèrement son auteur. Les divisions sont claires, précises, logiques ; les citations, exactes, sayantes, nombreuses. Le théologien croyant saura s'orienter au milieu de toutes ces richesses et en tirera un grand parti. Il s'éclairera de l'opinion des siècles pour formuler ses propres doctrines, et arrivera à cette conclusion suprême que si la théologie et ses variations sont de l'homme, l'Evangile et son indestructible unité sont de Dieu.

E. ARNAUD.

CORRESPONDANCE.

A Monsieur le rédacteur du BULLETIN THÉOLOGIQUE.

Monsieur le Rédacteur,

Je viens remercier M. Pronier de la critique, à la fois bienveillante et ferme, qu'il a bien voulu faire de mon travail sur l'organisme de la science théologique. Le titre de collaborateur n'est point un vain mot quand les divergences qui se manifestent au milieu du commun labeur lient au lieu de diviser.

Je crois que toutes les différences entre le point de vue de M. Pronier et le mien peuvent se réduire à une seule. Il me reproche de construire l'édifice de la théologie sur une hypothèse : l'affirmation non démontrée du salut chrétien, et de terminer par l'apologétique, tandis que, à mon point de vue, cette science devrait être placée à la base de la théologie. M. Pronier pense être plus conséquent en admettant, avec moi, d'une part, que l'apologétique ne doit point ouvrir l'enseignement théologique, mais contre moi, de l'autre, que toutes les sciences qui la précèdent (l'exégèse, l'histoire, la dogmatique et la morale) doivent être traitées en dehors de la conviction de la vérité absolue du christianisme. Que si l'on ne veut pas accepter cette position d'impartialité, il ne reste plus, selon notre honorable interlocuteur, qu'à revenir à la construction de Schleiermacher et à tout baser sur l'apologétique.

Mais, en me faisant cette objection, M. Pronier ne s'est point rappelé qu'à mes yeux, la théologie est la fille de la foi, la science au service du salut non-seulement consommé, mais cru, reçu et goûté. Que l'on sorte des abstractions; que l'on ne crée pas des situations imaginaires et artificielles. N'est-il pas évident qu'au point de vue de la réalité et de l'histoire, c'est l'expérience vivante du salut qui pousse l'Eglise à l'étudier plus à fond par l'œil de ses théologiens (théologie spéculative) et à le réaliser par le moyen de ses serviteurs, pasteurs, missionnaires, etc. (théologie pratique)? La théologie a donc la foi derrière elle, et non pas devant elle. Je ne connais pas, dans l'état normal, ce théologien qui n'est pas déjà chrétien et qui doit encore le devenir. Il y a des penseurs très intéressants qui peuvent étudier le christianisme comme le bouddhisme ou le mahométisme, avec l'intention de se rendre compte de ces formes de la pensée religieuse. Cette étude, quelle que soit son objet, n'est pas

théologique dans son principe; et le théologien qui ferait de l'apologétique pour *conquérir le terrain du christianisme*, selon l'expression de M. Pronier, ne mériterait ce titre, à mes yeux, qu'après qu'il aurait accompli cette conquête. J'avoue que je me représente comme assez pauvres de contenu et de résultats les sciences exégétique, historique et systématique, cultivées au point de vue de l'impartialité absolue, que vante M. Pronier. Quel intérêt peuvent présenter de telles études, sans la conviction de l'importance suprême de leur objet pour le salut de l'humanité? Le souffle manque dans une telle étude: il ne s'agit plus que de constater des faits, de grouper des idées, d'éclaircir des textes; c'est la science pour la science. Je ne voudrais pas être professeur de théologie un seul jour à cette condition-là. M. Pronier me reproche de faire dominer dans ces sciences l'intérêt apologétique. Nullement, puisque, à mes yeux, elles supposent la foi déjà fondée, et que c'est la foi qui enfante tout ce labeur. Je crois pouvoir bien plus justement renvoyer ce reproche, — si reproche il y a, — à M. Pronier, qui place la foi au terme de ces sciences, et qui doit par conséquent ne les cultiver qu'en vue de l'apologétique: comme si, d'ailleurs, la foi pouvait naître de la science.

Encore un mot sur le sens de l'apologétique. M. Pronier semble admettre que l'apologétique naît tout naturellement du travail de la pensée chrétienne. Je ne le pense pas. Je crois plutôt qu'elle est le résultat d'une négation, et d'une négation positive. L'histoire parle certainement en faveur de ma manière de voir. Ce n'est ni le besoin scientifique, ni l'élan missionnaire, qui ont produit l'apologétique: c'est la réaction énergique du monde contre l'Eglise; ce sont les édits de persécution des empereurs romains. L'apologétique, dans son essence, n'est pas une épée, c'est un bouclier. *L'épée de l'Esprit, c'est la Parole de Dieu* toute simple. Aussi ne suis-je point ébranlé par l'accusation que semble porter contre moi M. Pronier d'admettre une troisième classe de personnes, à côté des convertis et des inconvertis. Je distingue deux classes absolument différentes d'inconvertis: ceux qui ne connaissent et n'admettent pas encore; ce sont les objets de la mission; — et ceux qui connaissent et qui nient; c'est sur ces derniers que se rapporte l'apologétique, non sans doute pour créer chez eux la foi, mais pour leur en faciliter l'accès en dissipant leurs préjugés.

Le désir de ne pas fatiguer les lecteurs m'engage à terminer ici ce dialogue avec un interlocuteur dont je suis heureux d'avoir fait la connaissance à cette occasion.

Recevez, etc.

F. GODET.

Neuchâtel, 1^{er} juillet 1863.

Pour la Rédaction générale: E. DE PRESSENSÉ, Dr Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

A NOS LECTEURS

Paris, 31 octobre 1863.

Le *Bulletin théologique* achève sa troisième année. Nous espérons que nos lecteurs estimeront comme nous qu'il a bien répondu à sa mission. Nous avons voulu ouvrir un cadre d'études sérieuses sur les graves questions théologiques qui préoccupent légitimement l'Eglise contemporaine, et que les périls de la foi rendent toujours plus opportunes, au lieu de nous pousser à les écarter, comme quelques-uns le voudraient. Mais nous avons voulu faire de la théologie chrétienne et pas autre chose. On nous rendra ce témoignage que nous ne nous sommes jamais écarté de ce programme. La science qui ne procède pas de la foi au divin Crucifié, et qui n'a pas commencé par s'agenouiller devant lui, peut être vaste et pénétrante, elle n'appartient plus à l'Eglise et se confond avec la philosophie pure. Nous avons le ferme espoir que le *Bulletin théologique* demeurera invariablement fidèle à la pensée qui lui a donné naissance. Tout d'abord, il continuera à tenir ses lecteurs au courant du mouvement théologique en Allemagne, en Angleterre et en France. Nos mesures sont prises pour que le plus grand soin soit donné à cette chronique de la pensée religieuse. Nous pouvons annoncer également plusieurs travaux importants sur la question de l'inspiration des Ecritures. On verra quelle latitude nous donnons au débat et avec quelle largeur nous admettons la contradiction. Quelques-uns des problèmes les plus discutés de la critique seront également abordés; plusieurs travaux nous sont promis sur l'authenticité du quatrième évangile. Mais c'est surtout sur la christologie que nous appellerons les efforts de nos

collaborateurs. On sait ce que nous pensons du livre qui a si vivement éveillé l'attention publique depuis six mois. Nous ne courons donc pas le risque d'être mal compris quand nous dirons qu'à notre avis les avantages en balanceront les inconvénients. La question chrétienne est posée sur son vrai terrain devant notre génération; la solution dérisoire qui lui a été donnée dans le frivole roman qui a passionné tant de lecteurs sera bientôt oubliée et vouée au dédain qu'elle mérite au point de vue de la science comme à celui de la foi. Mais il restera de cette publication un vif éveil donné à l'esprit public sur un ordre de problèmes auxquels il n'était que trop resté étranger. C'est une grande chose que de savoir désormais en France que la question religieuse ne porte pas tant sur une idée que sur une personne, tellement qu'une fois le caractère de cette personne compromis ou voilé, tout l'édifice religieux et moral qui nous abrite croule par la base. Mais les réfutations directes sont ici bien insuffisantes. Leur rôle est d'ailleurs bientôt achevé en face d'une histoire fantastique où le réel nous échappe sans cesse; ce qui importe, c'est une élaboration scientifique de ce grand sujet; c'est de produire devant notre génération, vivante et humaine, sans rien perdre de sa divinité, cette incomparable figure du Christ, c'est de la faire sortir de plus en plus des nuages d'une métaphysique subtile. Nous espérons bien que le *Bulletin théologique* insérera plus d'un travail dans ce sens; ces articles se rattacheront aux beaux articles de M. Dorner sur la sainteté parfaite de Jésus-Christ. La question des traductions bibliques rentre également dans notre cadre. Nous aurons lieu d'y revenir, non-seulement en discutant les tentatives de traductions nouvelles, mais en demandant à ceux de nos collaborateurs que leurs études spéciales ont préparés à cette tâche si belle et si difficile, de concourir par quelques essais à cette grande œuvre d'une nouvelle version des saintes Ecritures que tous les partis recommandent avec raison.

Il nous semble qu'après ces trois années l'existence de notre recueil se justifie mieux encore qu'à ses débuts. Nous le continuerons donc dans l'esprit qui n'a cessé de l'animer. Ferme attachement aux bases essentielles du christianisme, mais liberté entière dans la formule théologique proprement dite; voilà notre principe. Il est assez étroit pour exclure tout ce qui est en dehors de la foi évangélique, et assez large pour supporter les légitimes diversités de la pensée chrétienne.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

L'AUTORITÉ DIVINE DE LA BIBLE¹

Ta Parole est pour moi de tes biens le trésor !
Je l'ouvre, je la lis, et mon âme est heureuse,
Et je veux la sonder et m'en nourrir encor.

.....
Elle montre à ma foi l'Invisible Existence.

(*Chants de Sion, cantique LXXVII.*)

Tout homme pour lequel la Bible a jamais été, dans une mesure quelconque, le fondement de sa foi et de ses espérances, ne saurait demeurer indifférent en présence des attaques qui sont dirigées de toutes parts, à cette heure, contre l'inspiration des Ecritures. Aussi bien est-on en droit de se demander comment il se fait que ceux que le commun des fidèles s'est accoutumé à regarder comme les défenseurs officiels de la foi, n'ont guère répondu que par le silence à des négations qui touchent nécessairement à ce qui, jusqu'ici, a été l'autorité suprême pour la foi des peuples chrétiens. On a surtout le droit de se demander pourquoi, dans les rares occasions où ces hommes se sont décidés à parler, ils ne l'ont fait que pour opposer, à une argumentation très assurée et même parfois spécieuse, la simple protestation de leur attachement personnel aux documents dont on s'efforçait publiquement de démontrer la nullité.

Il nous semble évident que si des hommes tels que ceux dont nous parlons, des hommes dont personne ne saurait mettre en question la vigilance et le dévouement, renoncent à descendre dans la lice où les défient des attaques aussi directes et aussi retentissantes, que s'ils hésitent ainsi à suivre les rationalistes sur le terrain qu'ont choisi ces derniers, sur le terrain des droits de la seule raison, c'est parce qu'ils voient, dans cette abstention, non-seulement un droit mais surtout un devoir.

Si c'est là le cas, cependant chaque fidèle ne devrait-il pas être mis à même de juger des motifs d'une réserve aussi frappante et qui, avouons-le, est propre à être mal comprise par plusieurs ? — Cela nous paraît

¹ Nous avons le regret de ne pouvoir consacrer encore au livre publié par M. Malan sur *le Supernaturel* l'attention que mérite cette étude si sérieuse et si originale, qui a fait sensation en Allemagne comme en France. Mais c'est une dette que le *Bulletin* ne manquera pas d'acquitter.

d'autant plus urgent que les négations dont nous parlons, grâce à l'habileté avec laquelle elles sont formulées et à l'éclat du langage qu'elles empruntent, ne sauraient manquer de présenter des dangers réels pour des âmes mal afferemies.

C'est cette dernière pensée qui nous a engagé à écrire ces pages. Aussi, loin de vouloir y entreprendre la discussion directe des arguments que l'on a fait valoir contre telle ou telle thèse de l'ancienne orthodoxie sur l'inspiration des Ecritures, n'y aurons-nous en vue que les seuls disciples de la foi. Notre désir serait simplement d'arriver à montrer à ceux de ces derniers qui ne l'auraient pas encore compris, combien la position de la foi est de fait supérieure à celle qu'ont choisie les rationalistes, et comment, par conséquent, cette foi leur donne le droit de négliger les conclusions qui découleraient du point de vue de leurs adversaires. Nous aimerions à pouvoir justifier à la pensée elle-même des fidèles, ce sentiment (que chacun d'eux recèle déjà plus ou moins clairement en lui-même), qu'aucune des difficultés que l'on soulèverait au nom de la seule raison contre l'autorité divine de la Bible, ne saurait jamais être de nature à les troubler dans la tranquille possession de ce qui fait la vie et le bonheur de leurs âmes.

Sans doute il nous faudra, nous aussi, nous adresser pour cela à la raison de chaque fidèle. Ce ne sera cependant pas, comme le font nos adversaires, avec la pensée d'amener nos lecteurs à chercher dans cette raison la justification de l'objet de leur foi. La justification de l'objet de la foi, si l'on entend par là les motifs qui portent le fidèle à ressaisir constamment, par sa foi, l'objet éternel auquel cette foi s'est d'abord attachée, cette justification est ailleurs : elle est plus haut que la raison ; elle en précède de bien loin les premières lueurs. La raison, lorsque la foi est devenue consciente d'elle-même et maîtresse de l'âme, la raison peut sans doute, elle *doit* même justifier l'objet de la foi ; mais elle ne le fera jamais, dès qu'il s'agit d'une foi réellement religieuse, par l'analyse directe de cet objet : — elle ne le fera qu'en se bornant à justifier à notre esprit les droits de la foi qui a saisi cet objet, foi que la raison démontrera d'abord être seule à même d'en percevoir la vérité. Limitant elle-même ses prétentions, notre raison n'aspirera donc qu'à constater la présence de notre foi, comme d'un fait dont la réalité en nous est antérieure à la vue que notre esprit a de ce fait : elle la *justifiera*, elle ne la *motivera* jamais.

La raison n'a rien d'autre à démontrer d'une manière positive et explicite. Il faut qu'elle-même arrive à protester hautement contre la place qu'on voudrait lui attribuer lorsqu'on l'appelle à discuter la vérité de l'objet de la foi ; il faut qu'elle constate elle-même les droits éternels et primordiaux de cette foi, en prouvant à ceux qui ne l'auraient pas encore clairement entrevu, que les bases en sont bien plus profondes que ne le sauraient l'être celles d'une simple conviction de l'intelligence, et tout

autrement inébranlables que tout ce que construit à grand'peine notre analyse et notre logique.

Dès notre premier pas, nous nous rencontrons donc avec ceux que nous venons combattre, dans cette conviction, que la raison a réellement une tâche importante à remplir à l'égard de la foi. Mais nous nous séparons d'eux en ceci : que tandis qu'eux voient le but qui est assigné à ces efforts de la raison, dans une activité qui *précède* la foi et qui lui désigne son objet, nous ne le voyons que dans un devoir que notre raison a à remplir à l'égard d'un phénomène de vie qui est là avant elle et sans elle, à l'égard d'un phénomène qu'elle n'a plus qu'à constater et qu'à formuler devant nos yeux, comme un fait devant l'autorité duquel elle s'incline librement et volontairement. — C'est bien là, dans le fond, ce qui distingue notre pensée de celle des rationalistes, et ce sera à justifier cette différence que nous devons nécessairement nous appliquer tout d'abord.

Plan et méthode de cette étude.

Les attaques que nous avons spécialement en vue sont, nous l'avons dit, celles qui ont été dirigées contre l'*inspiration* des Ecritures. Cependant cette question spéciale dans laquelle on a voulu voir le premier intérêt du christianisme, ne saurait avoir à nos yeux qu'une importance tout à fait secondaire pour la foi des chrétiens. Il est au-dessus de cette question-là et avant elle une autre question, une *question préalable*, dont la solution l'emporte et la domine : c'est celle qui a trait à l'*autorité divine* de ces mêmes Ecritures. La question de l'inspiration ne se rattache à cette dernière que par les seuls liens par lesquels toute question sur la *modalité* d'un fait se rattache à celle qui concerne la *réalité* de ce fait lui-même.

En particulier, dans le sujet qui nous occupe ici, l'important est de savoir si le premier fait existe, c'est-à-dire si la Bible est, oui ou non, la révélation de Dieu à l'humanité, et dans quelle mesure on est appelé à la regarder comme telle. Une fois ce fait-là prouvé comme positif et réel, ce sera à ceux qui se refuseraient à l'admettre à chercher dans telle ou telle difficulté que présenterait à leur pensée son explication, un moyen de pallier à leurs propres yeux une incrédulité qui n'aurait plus dès lors de raison d'être.

Nous disons : qui n'aurait plus dès lors de raison d'être. En effet, non-seulement nous n'hésitons pas à voir, dans la position spéciale qu'ont prise les rationalistes, lorsque, pour renverser l'autorité des Ecritures, ils se sont attachés à en nier la divine inspiration, une faute de leur part, dans ce sens qu'ils placent la question sur un terrain moral où leurs attaques ne peuvent triompher ; mais ce choix nous paraît condamné d'avance par cela seul, qu'il fait reposer leur polémique tout entière sur l'analyse

d'un fait dont aucun d'eux n'a pu faire l'expérience personnelle. Or, dès qu'il s'agit d'un phénomène psychologique, chacun sait que l'expérience personnelle est la seule chose qui puisse nous donner le droit d'en parler savamment. Un phénomène psychologique ne s'observe pas d'une manière directe et sûre chez autrui. Si la vie personnelle de l'âme trahit nécessairement sa présence par des manifestations qui sont sans doute appréciables pour des yeux étrangers, elle ne saurait livrer ses secrets qu'à celui-là seul chez lequel elle a développé ses pouvoirs, et, même alors, la plus grande attention ne parvient pas toujours à mettre un tel homme à même de *s'expliquer* le fait dont la réalité lui demeure cependant évidente.

Pour être en droit de vouloir analyser le fait de « l'inspiration » des écrivains sacrés, il faudrait donc non-seulement avoir fait soi-même l'expérience de ce fait spécial, mais encore être doué d'une pénétration et d'une sûreté de pensée telles, que l'on fût à même de se rendre un compte exact de cette expérience. Encore faudrait-il, même dans ce cas, que ce phénomène spécial ne fût pas du nombre de ces manifestations si fréquentes de la vie de notre âme, dont le premier effet est de suspendre en nous cette pleine liberté de jugement sans laquelle aucune observation précise ne saurait avoir lieu.

Abandonnant par conséquent toute pensée de vouloir nous faire une juste idée de ce qui a dû se passer dans l'âme de tels ou tels hommes qui se sont crus et dits inspirés de Dieu, et que d'autres hommes ont regardés comme l'étant en effet, bornons notre recherche à la question de la présence actuelle du fait que cette « inspiration » présuppose. Pour cela demandons-nous simplement, si les paroles que nous ont transmises ces hommes possèdent réellement pour nous, lorsque nous les lisons à cette heure, le caractère essentiel et l'autorité absolue de paroles *divines*.

Une semblable recherche nécessite de notre part l'examen des deux points que voici :

Le premier, concernant la nécessité absolue, et par conséquent l'admission en principe, du fait d'une intervention directe de Dieu à l'égard de l'humanité.

Le second, ayant trait aux caractères essentiels que devra revêtir une semblable intervention, du moment où il sera constaté que l'on doit en admettre la nécessité.

Une fois ces deux points suffisamment éclaircis, mais seulement alors, il nous sera aisé de voir si la Bible, telle que nous la possédons, nous présente, en effet, et l'*histoire* et, qui plus est, le *fait* lui-même d'une intervention semblable, et jusqu'à quel point cela est le cas, — ce qui reviendra à nous demander, si la Bible est, oui ou non, la révélation, la parole de Dieu, et dans quelle mesure elle mérite qu'on lui donne ce nom.

Avant d'aborder successivement ces deux portions de notre recherche, il est cependant indispensable, comme nous l'avons dit, que nous justifions notre méthode d'argumentation, en assurant tout d'abord, d'une manière claire, notre point de départ.

I

La foi aux besoins absolus de notre cœur est le seul organe en nous de toute perception de la vérité éternelle.

Il est évident, par la nature même des questions que nous avons posées, que notre étude ne saurait prendre son point de départ que dans le fait d'une foi en un Dieu libre et personnel, puisque ce n'est que de la part d'un Dieu semblable qu'il peut être question d'une intervention directe, d'une œuvre libre, telle que serait l'acte d'une révélation adressée à l'homme. Cela revient à dire que nous prenons pour base de notre recherche un fait de foi, un fait qui se passe actuellement en nous ; que nos moyens de preuves seront donc exclusivement tirés des vérités que nous révélerait l'analyse du fait humain tel qu'il est.

Et c'est bien là, en effet, le seul point de départ qu'il nous soit permis de prendre. En face de négations qui tendent à renverser ce qui jusqu'ici avait constitué pour nous la seule autorité absolue qui nous soit extérieure, il ne nous reste d'autre base, dès que nous cherchons à ressaisir une autorité semblable, que les faits éternels qui seraient au dedans de nous.

Or de tels faits existent, et ils peuvent être appréciés. Ce sont ces besoins éternels de l'être humain dont l'appréciation est à la base de toute foi religieuse.

Nous sommes donc nécessairement amené, après avoir premièrement précisé ce que nous entendons par une foi semblable, à devoir démontrer cette proposition : qu'à elle seule appartient le droit d'être regardée comme l'organe par lequel nous apprécions ce qui est éternel et absolu, et par conséquent comme la première source en nous de toute perception de Dieu et de son action envers l'homme. — Ce ne sera qu'après avoir clairement établi cette thèse que nous aurons le droit de montrer aux disciples de la foi, les lumières éclatantes que renferme, au sujet de la question que nous étudions ici, le trésor céleste que possèdent leurs âmes.

§ 1. *Ce qu'est cette foi. Différence essentielle qui la sépare d'avec la conviction de l'intelligence.*

Afin de désigner clairement quels sont ceux auxquels nous nous adressons, lorsque nous entreprenons de faire voir les conséquences qu'en-

traîne, à l'égard du caractère intrinsèque des Ecritures, le seul fait d'une *foi religieuse*, demandons-nous tout d'abord de quel phénomène psychologique nous entendons parler lorsque nous faisons usage de cette expression.

La première chose à bien constater, dès qu'il est question de caractériser ce que l'on appelle une *foi religieuse*, c'est qu'un tel fait ne doit jamais être confondu avec ce qui ne serait qu'une conviction de l'intelligence, quelque clairement motivée que l'on suppose cette conviction.

Aux yeux de plusieurs personnes, en effet, une foi religieuse non-seulement doit entraîner tôt ou tard la conviction de l'intelligence, mais elle ne saurait le faire qu'en soumettant tout d'abord son objet à l'analyse critique de cette intelligence, en sorte qu'une foi dont l'objet ne satisferait pas aux exigences logiques de la pensée ne serait plus regardée par ces personnes comme véritable et devrait pour cela seul être rejetée. — Bien que cette idée se rencontre chez beaucoup de gens qui ressentiraient comme une grave injure qu'on les mit au rang des rationalistes, ce n'en est pas moins là du rationalisme au premier chef.

Et ici on ne saurait être trop attentif. — Toute foi religieuse étant forcée d'emprunter, pour sa profession, l'intermédiaire de la pensée parlée, il peut très aisément arriver que l'on confonde cette foi elle-même avec la formule par laquelle elle s'exprime, et qu'elle ne s'accepte et ne se propage que comme une simple conviction de l'intelligence. Du moment qu'il en serait ainsi, cependant, une foi semblable ne saurait plus être regardée comme étant encore une *foi religieuse* : ce ne serait plus là que l'acceptation par l'intelligence d'un dogme, qu'une religion de l'intelligence, religion qui n'en est pas une dans le vrai sens de ce mot. L'intelligence conquiert et contemple; elle n'adore pas. Se sentant toujours supérieure à ce qu'elle a senti, orgueilleuse, et cela à juste titre, des efforts par lesquels elle est parvenue à maîtriser son objet, si notre intelligence s'incline devant telle ou telle de ses pensées, ce n'est jamais que pour aussi longtemps que la grandeur ou la beauté de cette conception continue à la frapper encore. Une semblable impression, cependant, quelque vive qu'elle ait été dès l'abord, est nécessairement passagère. Bientôt notre intelligence reconnaîtra des taches dans l'éclat de sa nouvelle conquête, et même pendant le temps où cette intelligence conservera encore ses premières illusions, pendant qu'elle continuera à admirer la lumière qui vient de se faire en elle, ce ne sera après tout qu'à elle-même qu'elle rendra ce qu'elle nomme faussement un *culte*; elle s'adorera elle-même, aussi longtemps qu'elle aura la prétention de désigner et de garantir à notre cœur le Dieu devant lequel notre cœur doit se prosterner.

Mais ce ne sera jamais pour la contemplation d'une idée, quelque auguste, quelque grandiose qu'on la fasse, que l'homme s'arrachera aux intérêts de la terre, et qu'il relèvera sa tête courbée toujours plus bas par les

soins et les soucis de la vie présente ! — La contemplation d'une idée ne sera jamais que le luxe de quelques oisifs : ce n'est pas là le pain de l'humanité ! Ce *culte de la vérité*, dont on fait tant de bruit, ce n'est pas un culte, ce n'est pas de la religion ! Lorsqu'il règne en maître dans une âme d'homme, cette âme-là est malade, malade d'une maladie mortelle, car elle a oublié, pour ce qui n'est qu'une simple jouissance de ses facultés, le saint et éternel devoir qu'imposent à la volonté et à l'action de l'homme les besoins éternels de son cœur !

Beaucoup de gens qui s'étonnent d'entendre de soi-disant sages donner pour unique objet à leur créance les faits passagers que leur révèle l'observation de leurs sens, — ne réfléchissent pas à ceci, que le *culte* intellectuel de l'idéaliste, s'il est moins choquant à la première vue, n'en est pas moins, lui aussi, l'illusion d'une âme qui prend sa propre idée, c'est-à-dire l'impression personnelle qui s'est formée en elle, pour le but suprême et, par conséquent, pour le mobile et pour la source de sa vie. Si l'homme ne vit pas par les sens et pour les sens seulement, il ne saurait davantage se nourrir des seules idées de l'esprit. Les sens et l'intelligence sont des organes de la vie actuelle de notre personnalité ; ce sont là des moyens qui demeurent sans doute indispensables à la forme actuelle de son activité, mais qu'on ne saurait jamais vouloir confondre avec cette vie elle-même, avec la vie éternelle de notre âme. — Le domaine de cette vie-là n'est pas dans notre intelligence : il est tout entier dans notre cœur, dans le principe central et déterminant de notre volonté, dans ce qui est à la racine de nos affections, de notre amour actif.

Il est vrai que cette préoccupation exclusive des faits qui sont du domaine des sens et de l'intelligence, en élevant la pensée de celui qui s'y adonne au-dessus des intérêts purement individuels, revêt un tel homme, aux yeux de la foule, comme d'une auréole de supériorité et de désintéressement. C'est même là ce qui explique comment l'on voit cette tendance séduire encore tant de nobles cœurs.

Mais c'est une fausse grandeur que celle qui pousse l'homme à négliger cette suprême loi de sa vie qui s'appelle non pas sans doute son *intérêt* mais son *devoir* personnel. Or, le premier de tous les devoirs qui soient imposés à l'homme, c'est celui de garder, de conserver, de fortifier en soi cette vie éternelle que recèle sa personnalité, cette vie dont son esprit ne saurait ni analyser les sources ni sonder les issues, mais dont chacun sent cependant clairement qu'elle est essentiellement supérieure à l'activité éphémère qui fait mouvoir son corps et penser son esprit. — Non ! l'oubli des intérêts éternels de l'âme, cet oubli fût-il amené par les contemplations les plus vastes, par les analyses les plus désintéressées de l'intelligence, non ! cet oubli-là jugera toujours, à lui seul, celui qui s'en sera rendu coupable, car notre âme n'est pas à nous et nous savons tous que nous devons en rendre compte.

Une conviction de l'intelligence ne sera donc jamais une foi religieuse, comme la science ne sera jamais une religion. La foi n'est pas le nom d'un acte, d'une conquête de l'intelligence ; on n'arrive pas à la foi par le moyen de la pensée : la foi est une activité du cœur ; la foi c'est la confiance.

Aussi bien les objets de ces deux activités de notre être appartiennent-ils, eux aussi, à deux sphères essentiellement différentes. On a foi à une promesse, on a foi à une grâce, on a foi à une réussite, ce qui veut dire que l'on saisit, et cela par une confiance avouée ou instinctive en celui dont ce fait va dépendre, la certitude d'un fait qui n'existe pas encore, et que l'esprit ne saurait donc avoir même entrevu.

Une conviction, au contraire, ne repose que sur une vue directe et actuelle de l'esprit. Mon esprit juge que deux faits actuellement présents sous mes yeux s'accordent ou se conviennent, qu'ils sont identiques par tel ou tel de leurs caractères. Une conviction ne peut donc se produire, non-seulement qu'à l'égard de faits qui sont réels et positifs, mais qu'à l'égard de faits dont la réalité est actuellement soumise à notre perception. La vue de notre esprit est exclusivement bornée à l'horizon du moment présent, et l'avenir, aussi bien que le passé, ne lui est jamais accessible qu'au travers et que par le moyen de la confiance ou de la foi de notre cœur.

Quant à cette foi elle-même, elle ne s'adresse pas à un fait qui nous soit connu par une observation immédiate ; son objet spécial n'est même jamais *un fait*. Il ressort de la nature de ce sentiment que son objet spécial devra toujours être une *volonté* libre et supérieure, c'est-à-dire qu'il devra toujours être, sinon une personnalité considérée en elle-même, du moins cette manifestation spéciale d'une personnalité qui s'appelle une intention ou une volonté personnelle. L'objet spécial de notre foi sera toujours l'*intention* qui animera à notre égard, je ne dis pas seulement un être libre, mais un être qui sera supérieur à nous, puisque nous nous trouvons, à l'égard de son intention, dans une position d'expectative et de passivité. La foi étant donc un rapport de dépendance qui relie directement notre volonté à celle d'une autre personnalité, nous ne saurions nous étonner de trouver que, du moment où il s'agit d'une personnalité *absolue*, — c'est à dire d'une personnalité qui est essentiellement étrangère aux limitations de l'espace et du temps, — l'activité qui devra nous mettre en rapport avec une semblable personnalité, soit celle des activités de notre âme qui n'a rien à faire avec ces limitations-là. Cette activité sera donc tout à fait distincte et indépendante de celle de notre intelligence qui s'y trouve tout entière renfermée. L'intelligence apprécie le fait apparent, ce qui veut dire que son objet exclusif est l'apparence d'un accident passager. La foi, elle, saisit d'une façon immédiate la volonté personnelle, c'est-à-dire l'être lui-même, dans sa vie et dans sa vérité.

Rapports qui existent entre la foi et l'intelligence.

Quelqu'un pourrait se demander ici si nous n'allons pas trop loin en statuant une différence aussi tranchée, une opposition aussi flagrante, entre l'activité de notre intelligence et celle de notre cœur. — Le cœur a-t-il jamais le droit, nous dira-t-on, d'attacher sa foi à un but dont notre intelligence nous prouverait qu'il est indigne de notre confiance, à un objet dont elle nous démontrerait l'inanité? Et, si la chose est impossible, cela ne suffit-il pas à démontrer que c'est bien l'intelligence qui est chez nous la lumière et le guide des mouvements du cœur; et peut-on soutenir encore que la foi de notre cœur doive être considérée comme l'organe exclusif de la perception de la vérité, comme l'origine première et le seul point de départ en nous de toute vie éternelle et véritable?

À cela nous répondons, que si notre esprit est en effet parfois appelé à décider des choix de notre cœur, cela n'a jamais lieu que dans une certaine sphère d'objets, et dans une sphère éminemment inférieure. L'esprit n'est à même de porter un jugement assuré sur la valeur de tel ou tel objet de nos désirs, que pour autant qu'il s'agit d'un objet présent, actuel, bien plus! d'un objet qui est tel que notre intelligence perçoive tous les éléments de sa relation avec nous-mêmes. C'est ainsi que si je suis tenté de donner pour but à la confiance de mon cœur l'or ou la volupté, mon intelligence suffira à me prouver mon erreur; au cas où ma volonté serait encore assez forte pour suivre ses avis, mon intelligence aura bien été la lumière à laquelle j'aurai dû d'échapper aux conséquences qu'eût entraînées pour moi cette erreur. L'or et la volupté, en effet, sont des objets dont ma seule intelligence est entièrement à même de discerner la valeur pour moi, et de me dénoncer la vanité.

Mais, — et sans sortir encore de la sphère inférieure du monde visible et sensible, — s'il s'agit déjà, non plus d'objets inanimés et dont la valeur soit pleinement accessible à l'analyse de mon esprit, mais d'êtres libres, de volontés personnelles et vivantes, serions-nous réellement en droit de soutenir, qu'à cet égard-là encore, le choix de notre cœur doive toujours être soumis aux conclusions clairement motivées de notre esprit? Non! sans doute, et notre expérience journalière suffit à elle seule pour nous prouver combien serait fausse une semblable assertion.

Rien d'ailleurs de plus naturel! Dès que nous sommes en présence d'êtres personnels et libres, nous touchons à un monde dont le centre lui-même demeure inaccessible à la vue de notre intelligence. Elle en observera les abords, elle en percevra certaines manifestations extérieures, mais elle ne saurait, à elle seule, aller même jusqu'à vouloir fixer la valeur de ses propres observations. Ce sera toujours à mon jugement instinctif, c'est-à-dire à une activité venant de mon être moral, à décider

de mon choix; en d'autres termes, ce sera toujours à mon cœur à accorder ou à refuser lui-même sa foi.

Et si tel est le cas à l'égard de personnalités que je vois agir, que j'entends parler, dont je sais qu'elles sont de tout point semblables à ma propre personnalité, — si, même à l'égard de mes semblables, je serais le plus souvent injuste en voulant soumettre les mouvements de mon cœur aux seules conclusions de ma raison, — combien plus cela n'est-il pas vrai dès qu'il s'agira de cette personnalité invisible à mes yeux, inaccessible à mes sens, dont la nature ne saurait être directement soumise à mon observation, et dont les actes eux-mêmes s'entourent pour ma pensée d'un mystère insondable!

Dès qu'il s'agit de m'élever jusqu'à la connaissance de Dieu, le rôle de mon intelligence, déjà si secondaire dans mes rapports avec mes semblables, ce rôle s'efface entièrement. Déjà l'idée positive d'un *fait* absolu est chose aussi inaccessible pour mon esprit que la vue de l'*infini* le serait au regard de mes yeux. A plus forte raison cela sera-t-il vrai à l'égard de la *personnalité* absolue! Aussi bien le nom que je donnerai à cette personnalité n'en sera-t-il jamais la *définition*, et ce nom, quel qu'il soit, ne pourra-t-il jamais être pour mon esprit qu'une simple *désignation*, au moyen de laquelle je me rappellerai l'expérience que mon cœur aura faite de cette personnalité, et cela indépendamment des conclusions de mon intelligence.

§ 2. *La foi est en nous le seul organe de la perception de l'absolu.*

N'hésitons donc pas à le dire! dès qu'il s'agit d'un rapport personnel entre moi et Dieu, un tel fait ne saurait se produire chez moi que dans cette sphère de mon être où l'activité de mon esprit lui-même n'a jamais pénétré; — que dans cette province centrale de ma vie qui se trouve en dehors et au-dessus de toute perturbation pouvant résulter des égarements de ma volonté réfléchie; — que dans ces faits primordiaux de ma vie personnelle qui ont précédé, de bien loin, et les jugements de mon esprit et le choix raisonné et clairement motivé de ma libre volonté.

Il est en moi une sphère inconnue à l'analyse de ma pensée et à laquelle cependant tout me ramène comme à ce qui est le centre essentiel de ma vie éternelle et absolue. C'est le monde de mon cœur.

Sans doute nous n'entendons pas parler ici de cet ensemble d'affections avouées, de passions et de convoitises déjà formulées et acceptées par ma volonté réfléchie, que l'on nomme *le cœur* dans le langage usuel. Si toutes ces choses sont assurément, en dernière analyse, des manifestations plus ou moins directes de cette sphère centrale de vie dont nous parlons, elles ont été influencées et dénaturées de mille manières par suite de la déchéance de notre être. — En parlant ici du cœur de l'homme, nous voulons désigner par là ces pouvoirs, disons mieux, ces besoins d'aimer qui se trouvent dans chaque homme, tels qu'ils sont considérés en

eux-mêmes et dans leur nature essentielle, et non pas dans les directions et les habitudes qui leur ont été imprimées par les circonstances spéciales où l'homme se trouve actuellement placé en conséquence de son péché.

C'est bien dans ce sens-là seulement que l'on a le droit de dire que le Dieu que je ne puis voir, que je ne saurais concevoir, qui, par conséquent, demeure en lui-même, essentiellement inaccessible aux impressions de mes sens et à la compréhension de mon esprit, se fait sentir à moi par le moyen des besoins de mon cœur. La foi à la réalité et aux droits absolus de ces besoins est donc la seule activité par laquelle je puisse, de mon côté, commencer à entrer en un rapport personnel avec lui.

C'est, du reste, ce qui devient évident dès qu'on a bien compris que notre cœur est chez nous la seule activité par laquelle nous soyons à même de ressentir positivement l'absolu, ce qui revient à dire, — puisque, comme nous l'avons vu, il ne saurait avoir pour objet que l'acte d'une volonté personnelle, — que le cœur est le seul côté de notre être par lequel nous puissions toucher à la personnalité absolue. Je ne saurais moi-même vivre d'une vie absolue, c'est-à-dire de la vie qui est essentiellement éternelle, que par l'adoration qui saisit mon cœur aux approches de la personnalité absolue. — Arrêtons-nous quelques instants sur cette remarque.

Tout ce qui, dans les manifestations de notre vie actuelle, est tel que nous puissions en supposer l'absence, sans que cette supposition entraîne nécessairement avec elle celle de l'anéantissement de notre personnalité elle-même, tout cela ne saurait être regardé par nous comme une portion réellement éternelle de notre personnalité.

Or, tel est bien le cas pour toutes ces manifestations de notre vie dont nous sommes à même de nous rappeler les premiers commencements en nous; disons mieux, pour toutes celles de nos facultés dont l'exercice nous apparaît comme essentiellement lié à l'idée d'un développement progressif, pour tous les pouvoirs de notre être dont nous voyons qu'ils tendent vers un terme, et vers un terme qui est tel que non-seulement nous pouvons le prévoir, mais que nous nous sentons forcés d'y aspirer sans relâche.

Dès que nous cherchons cependant à discerner quelles sont les manifestations de notre vie qui présentent ce caractère-là, un seul coup d'œil suffit pour nous faire ranger dans cette catégorie, et la vie de nos sens, notre vie corporelle, et celle de la pensée pure, la vie de notre intelligence. Ces deux grandes manifestations de notre vie personnelle, quelque nécessaires, quelque indispensables qu'elles soient à la forme d'existence qui est actuellement la nôtre, sont si intimement liées aux phénomènes du temps et de l'espace, à la présence de ce qui est fini, que nous ne saurions, pour un seul instant, mettre leur pensée en présence de celle de l'éternité, sans sentir aussitôt leur image se troubler en nous, et sans la voir même bientôt disparaître entièrement à nos yeux.

Et ici précisons bien ce qu'il faut entendre par ce mot : *l'éternité*. —

Cette expression, que l'on emploie parfois pour désigner un temps indéfiniment prolongé (et qui, dans ce sens, répondrait à ce que l'on dirait d'un *espace* qui serait *infini*!), — cette expression ne saurait avoir cette signification-là, dès que, comme c'est le cas ici, nous la mettons en opposition directe avec la notion de ce qui est fini et borné. Dans ce cas spécial, ces mots : l'éternité, l'infini, ne signifient pas ce qui ne serait qu'une prolongation du temps et de l'espace; ils en sont bien plutôt la négation la plus expresse. Ces expressions ne sont donc pas, dans ce cas, la représentation d'aucune *idée* positive de notre esprit, puisque dès que notre esprit veut se faire une idée de ce qui est éternel et infini dans le sens que nous venons d'indiquer, il n'y arrive que par voie d'élimination, que par un acte essentiellement négatif, c'est-à-dire, dans le fond, que par une idée qui n'en est pas une, ou bien, pour s'exprimer plus exactement, qu'en déclarant que ce sont là des faits qui subsistent au delà et en dehors de toutes les idées qu'il peut se faire.

Ces mots : l'éternité, l'infini, du moment où ils doivent désigner pour nous quelque chose de positif et de réel, ne le désignent donc pas à notre esprit; ils ne le révèlent qu'à l'appréhension immédiate et directe des instincts de notre cœur.

Cependant si l'éternel, si l'infini, en un mot si l'*Absolu* est bien effectivement une réalité pour nous, si chacun se voit forcé d'y croire, et cela sous peine de se sentir aussitôt la proie du néant, et si, d'un autre côté, notre intelligence ne possède qu'une perception négative de ces faits, ne témoigne-t-elle pas par là même en nous de la vanité essentielle de tout ce qui est de son ressort exclusif, du caractère accidentel et transitoire de toutes les *vérités* qu'elle nous découvre et qu'elle nous garantit?

Le seul mot de l'*Absolu* nous fait donc toucher, comme au doigt, le caractère essentiellement inférieur et de la vie de notre corps et de celle de notre esprit. Arrivées aux dernières limites de leurs puissances, ces manifestations spéciales de notre vie personnelle ont pour suprême expression ce témoignage, que tout ce à quoi elles touchent, que tout ce dont elles se nourrissent est essentiellement vain et passager. La plus haute de leurs paroles est donc celle qui professe que, dès qu'il s'agit de faits *éternels*, elles sont insuffisantes à nous en découvrir la nature, et que, pour nous élever jusqu'à ce qui est absolu, il nous faudra chercher d'autres voies que celles qu'elles peuvent seules nous ouvrir.

Dira-t-on peut-être que par là même nos facultés sensibles et intellectuelles condamnent comme illusoire et inutile tout ce qui serait de notre part une aspiration vers l'*Absolu*? — Elles condamnent si peu une semblable aspiration, que c'est bien elles-mêmes qui nous y poussent tout d'abord! La lassitude qui s'empare tôt ou tard de nos sens, la fatigue qui vient tôt ou tard arrêter notre pensée, loin d'atteindre notre personnalité elle-même, en d'autres termes, loin d'être une fatigue de notre *vie* personnelle, ne font bien plutôt que redoubler l'intensité de cette vie,

puisque c'est justement là ce qui nous pousse à chercher ailleurs que dans l'activité et de nos sens et de notre pensée, le repos qui nous est absolument nécessaire, — je dis plus! — le repos dont l'espoir est indispensable à cette activité elle-même, puisque c'est bien là ce qui seul soutient et stimule ses efforts.

La seule supposition d'une succession infinie de jours comblés à l'envi de tout ce qui peut répondre à nos désirs terrestres, — d'une accumulation d'espaces qui renouvellerait constamment tout ce qui peut attirer le regard de nos yeux, — cette seule supposition, bien loin de faire naître en notre être sensible ce frisson qui est pour lui comme l'avant-coureur du désir satisfait, ne nous présente, pour peu que nous nous y arrêtions un instant, que l'image écrasante d'une fatigue sans espoir.

Et il en est de même à l'égard de notre intelligence, dès que nous évoquons devant elle la pensée d'un savoir qui progresserait sans cesse du connu à l'inconnu, d'une connaissance qui, parce qu'il est de sa nature de ne marcher que par déductions successives, n'arriverait jamais à voir la fin de ses conquêtes, ni, par conséquent, à embrasser d'un regard satisfait ce qui demeure cependant le but auquel tend toute son activité, la réalité dans son unité absolue. — A cette seule supposition notre intelligence, stimulée sans doute d'abord par la pensée de voir disparaître enfin les obscurités contre lesquelles se brisent chaque jour ici-bas ses efforts, notre intelligence sent bientôt ce premier élan s'affaiblir. Elle ne tarde même pas à chercher avec angoisse, à travers ces flots sans cesse renouvelés d'une science toujours croissante, le terme d'une activité sans trêve ni merci, et à se demander avec effroi quand ces efforts et ces triomphes feront enfin place au *repos*, c'est-à-dire à ce qu'elle-même est forcée de nommer le bonheur.

Mais il n'en est pas ainsi de ce que nous appelons la vie de notre cœur. — Tandis que les sens se détournent bientôt de jouissances dont ils ne pourraient supporter la durée illimitée sans péril pour la vie même du corps, tandis que l'esprit ne peut seulement admettre la pensée d'une conquête sans fin, d'une lumière dont l'éclat irait en augmentant sans cesse; — tandis que, d'un autre côté, il se sent comme frappé d'inutilité et de mort à l'idée d'une science qui, parce qu'elle serait absolue, c'est-à-dire parce qu'elle ne comporterait plus de progrès ultérieurs, rendrait ses facultés superflues, — le cœur, lui, sent et sait d'une manière certaine qu'il ne se lassera jamais de ressaisir toujours de nouveau l'objet qu'il aura trouvé vraiment digne de son éternel amour. Ce qu'il trouve indigne de cet amour, c'est justement tout ce dont il sait que cela lui échappera tôt ou tard; ce sont ces objets qui, parce qu'ils participent à la vanité, parce qu'ils sont essentiellement finis, arriveront nécessairement une fois à tromper sa confiance, et lui feront ainsi perdre inmanquablement, en disparaissant à ses yeux, le trésor qu'il aurait cru saisir en eux, au jour où il les aurait donnés pour but suprême à ses désirs.

Cette *succession* de conquêtes, dont la pensée est essentiellement liée à celle de l'activité de l'intelligence, c'est donc là justement ce qui repousse tous les instincts les plus profonds de notre cœur. Ce qu'il veut, ce cœur, ce qu'il cherche, c'est un objet à l'égard duquel il sache d'une manière certaine qu'il ne sera jamais en danger d'en épuiser les charmes; mais une fois cet objet-là clairement entrevu, il n'est aucune accumulation de temps qui puisse le fatiguer jamais, il n'est aucun espace dont il ne sente qu'il pourra le franchir, il n'est aucune mesure d'intensité qui soit jamais à même de le faire reculer! Il se joue, notre cœur, aussi bien des barrières où le corps veut demeurer renfermé, que de cette succession et de ces degrés en dehors desquels la pensée ne saurait se mouvoir. Cet *Absolu*, dont les seules approches frappent d'une lassitude mortelle et nos sens et notre intelligence, il y aspire, lui, ouvertement et joyeusement! — il y aspire comme à la sphère normale de sa vie! — c'est à y arriver qu'il tend de toutes les puissances de son désir; la certitude de pouvoir y atteindre, c'est là tout ce qui le fait vivre encore! que dis-je! ce seul espoir suffit à le faire marcher en triomphateur à travers toutes les douleurs et tous les mécomptes dont il se sent assiégé ici-bas!

Or, cette activité absolue à laquelle aspire ainsi notre cœur, quelle est-elle? — C'est de se donner sans mesure et sans remords! — Ce n'est donc pas là une activité qui se rapporte à nous-mêmes, dont nous soyons le mobile et le but; non, c'est une activité qui aura nécessairement son but en dehors de nous, bien plus, au-dessus de nous! Or, il n'est qu'un seul objet qui puisse occuper une semblable place à l'égard de notre personnalité, c'est la personnalité absolue, c'est-à-dire Dieu lui-même.

Pour tout homme, aimer Dieu, c'est donc être en possession de la vie; et tant que l'homme n'est pas encore arrivé à avoir saisi la vue actuelle et la présence immédiate de ce seul objet qui soit digne de son amour, sa vie sera d'y aspirer avec certitude. Ce sera donc, en attendant le plein et entier épanouissement de l'activité éternelle dont son cœur est altéré, une foi absolue dans la légitimité de ce besoin, et une confiance assurée dans la possibilité de le voir un jour être pleinement satisfait.

La foi religieuse en Dieu, ou du moins chez ceux chez lesquels cette foi n'est pas encore formée, la foi à la légitimité des besoins religieux qui sont en nous, tel est donc le côté spécial de notre être par lequel seul nous pouvons nous approcher de Dieu. Notre connaissance de Dieu ne sera donc jamais ni le résultat d'un acte de nos sens, ni celui d'une activité de nos pouvoirs intellectuels; cette connaissance sera toujours chez nous le produit d'une expérience directe de notre cœur, expérience à laquelle notre cœur aura été conduit par sa foi à la vérité absolue de ses besoins: ce sera donc le résultat d'une activité de notre être moral.

S'il en est ainsi, les objections que notre intelligence élèverait contre l'idée qu'elle serait parvenue à se faire à elle-même de Dieu et de son œuvre à l'égard de l'homme, ces objections, quelle que soit leur valeur

au point de vue intellectuel, ne sauraient en avoir aucune pour notre foi religieuse. Elles n'en n'auront pas plus, dans le fait, que celles qui proviendraient de l'impossibilité où nous nous trouvons tous de saisir Dieu par les sens de notre corps. Le Dieu auquel on croit est aussi différent du Dieu que l'on analyse et que l'on discute, qu'il l'est du Dieu dont on aurait peint ou sculpté l'image. Les reproches que l'on est en droit de faire au culte de ces idoles, ces reproches ne sauraient donc jamais concerner la foi du cœur en Celui qui seul est le Dieu vivant.

Ce sera donc bien à la foi seule, et tout d'abord à la foi en un fait qui se passe en nous-mêmes, que nous devons avoir recours pour reconnaître que Dieu existe et pour savoir s'il a dû se révéler à l'homme, et de plus pour discerner, une fois ce premier point admis, quels ont dû être les caractères essentiels de cette révélation.

§ 3. *Garantie de la vérité de cet organe.*

Mais, me dira quelqu'un de mes lecteurs, le cœur de l'homme n'est-il donc pas exposé à se tromper dans sa foi, et ne voyons-nous pas tous les jours les faux dieux de ce monde rassembler en foule aux pieds de leurs autels des adorateurs animés de la foi la plus ardente?

Cela est indubitable. Aussi bien est-il de première importance que nous soyons à même de pouvoir distinguer entre ces besoins éternels du cœur qui seuls le conduisent à Dieu, et les convoitises et les passions qui l'attachent au contraire à ce qui va périr.

Il n'y a rien là cependant qui soit de nature à devoir ébranler la conclusion à laquelle nous venons d'arriver. Le fait qu'il est des appétits du cœur qui peuvent l'attacher à ce qui est indigne de son amour, ce fait, quelque éclatant et quelque universel qu'il soit, ne saurait nous amener à méconnaître la vérité absolue de ces besoins de notre cœur dans lesquels nous avons constaté des besoins éternels, — du moment où nous voyons ces autres appétits, ces appétits terrestres devenir, à chaque fois que notre volonté s'y associe, une cause infaillible de malaise et de mort pour notre âme.

Ou bien quelqu'un s'étonnerait-il cependant encore que ce dernier cas puisse jamais avoir lieu? — Mais si notre cœur est appelé, par sa nature essentielle, à aspirer à l'activité spéciale qui seule est sa vie, en d'autres mots, s'il faut qu'il aspire à saisir Dieu lui-même, il ne la *possède* pas encore cette activité de vie, puisqu'il ne possède pas encore la jouissance immédiate et positive de Dieu. La foi de notre cœur peut donc être détournée, et n'être plus ainsi qu'une aspiration mensongère, sans vérité et sans garantie.

Gardons-nous de répéter, avec certains soi-disant « moralistes, » que notre cœur est réellement et par lui-même en possession actuelle de l'Absolu; que la vie qui l'anime ici-bas, la vie morale qui est en chacun de nous est déjà, en elle-même, la vie éternelle de l'âme, en sorte que, pour

trouver Dieu et pour saisir sa présence, nous n'ayons qu'à pénétrer dans le sanctuaire de notre cœur et qu'à nous laisser guider par ses seuls instincts!

Tel n'est certes pas le cas, et s'il suffit d'un seul regard pour reconnaître ce que contient en réalité ce « sanctuaire de notre cœur, » et pour reculer épouvanté à la vue de l'état auquel a été réduit dans le fait ce qui avait d'abord été formé pour devenir le temple du vrai Dieu, — s'il est vrai de dire que notre cœur est le seul côté de notre être par lequel nous puissions jamais toucher à l'Absolu, à la personnalité absolue, à Dieu lui-même, ce n'est pas que notre cœur soit à même d'y atteindre *par lui-même*, par son activité positive : il n'y touchera jamais que d'une façon passive et réceptive, il n'y arrivera que par la vue et la juste appréciation des *besoins* qu'il recèle en lui-même.

Or ces besoins lui sont imposés : ils ne sont pas de sa création ; ce sont bien des besoins de sa nature. Bien plus, ce sont des besoins *négatifs*, ce qui veut dire que le sentiment qu'ils lui font éprouver ne saurait donner ni même révéler au cœur, d'une façon positive, l'objet que ces besoins appellent. Ils se bornent à en signaler l'absence, et cela par une douleur d'autant plus persistante qu'elle est plus écoutée. Toutes les fois qu'un cœur d'homme entreprend de chercher le Dieu qui est sa lumière et sa vie, c'est donc parce qu'il a trouvé, en pénétrant dans le sanctuaire de son cœur, non pas un fait positif de lumière éternelle, mais bien une négation, une absence de lumière ; ce n'est jamais que parce qu'il a trouvé en lui les ténèbres et qu'il a ressenti ce malaise mortel qui en accompagne la présence. Et cette remarque est si vraie, que le plus haut degré de vie auquel puisse parvenir ici-bas un cœur régénéré, c'est-à-dire un cœur qui a été rendu capable de saisir sa vie éternelle, ce n'est pas celui d'être une source positive de vie céleste, ce n'est jamais que celui d'être animé d'un désir avoué, d'une volonté arrêtée à l'égard des besoins éternels qu'il a reconnus en lui. Avant de se convertir au Dieu qui agit en dehors de lui, il faut que l'homme se soit d'abord converti, non pas à lui-même, mais à l'action divine qui s'est passée en lui, et cette *première conversion* consistera toujours en ceci : qu'il aura cessé de fermer les yeux à la vérité absolue de ses besoins éternels.

L'élément de vie éternelle qui est en nous ne réside donc point dans notre volonté elle-même, dans notre choix positif ; il réside en dehors de notre volonté. C'est bien la *voix* d'un *besoin*, ce n'est pas le *fait* d'une *vie active*. Son office ne saurait donc être autre que de nous conduire à ressentir la nécessité absolue de cette vie, à croire, par conséquent, tout d'abord à sa réalité ; il ne sera jamais celui de nous donner, positivement et directement, cette vie elle-même. — A l'égard de cette révélation de nos besoins, notre cœur occupe donc, dès l'abord, une position de passivité absolue : ce sont là des *besoins* de notre être, dans le sens le plus strict de ce mot ; ce ne sont ni des décisions arrêtées, ni même des aspi-

rations définies et actives de notre volonté. La foi religieuse de notre cœur est bien l'*organe* par lequel nous recevons la vérité divine ; elle n'en saurait être la révélation positive.

Dire que notre cœur peut se tromper, ce n'est donc point affirmer qu'il puisse jamais être la victime des perversions de ce que nous avons appelé « l'élément éternel qui est en nous. » Cet élément, qui ne consiste qu'en un simple besoin de notre nature, loin de pouvoir être jamais perverti, persistera toujours en nous, puisque, même dans le cas où nous l'aurions méconnu, il produira encore forcément en nous cette angoisse inguérissable qui s'appelle la mort du cœur. Dire par conséquent que notre cœur s'est trompé, c'est dire, non pas qu'il n'a pas su choisir entre les divers pouvoirs actifs dont il dispose, — ce ne sont pas ces pouvoirs qui sont jamais sa lumière ! — mais c'est dire qu'il a persisté à prendre pour des besoins éternels ce qui n'était après tout que des besoins factices, que des appétits passagers.

Mais aussi, et cela sans aucun doute, — puisque le cœur peut se tromper et livrer ainsi ses affections à ce qui va périr, il est indispensable que chacun trouve en soi un *guide* du choix de son cœur. Il faut que tous nous possédions une lumière parfaitement sûre, qui nous fasse discerner d'une manière infaillible quels sont, parmi nos mille désirs, ceux qui, parce qu'ils sont l'expression d'un besoin *éternel*, ont seuls un droit absolu à être éternellement satisfaits.

Ce guide infaillible du cœur, chaque homme le possède en soi : c'est *la voix de la conscience*. — Voix supérieure à la sienne propre, indépendante de sa volonté individuelle, la dominant même, mais sans jamais la détruire, parce qu'elle n'use jamais de violence à l'égard de cette volonté, la conscience ne s'adresse qu'à celui-là seul chez lequel elle se fait entendre ; aussi l'appelle-t-on la conscience individuelle, — mais elle parle à chacun avec une autorité tellement absolue, elle le juge avec une assurance si péremptoire, que lorsqu'elle se fait entendre chacun sait que c'est là, non pas la voix de sa propre volonté, mais la voix éternelle de la volonté, c'est-à-dire de la personnalité, absolue.

Grâce à la présence en nous de cette voix, les décisions de notre volonté ne sont donc pas plus abandonnées à elles-mêmes dans ce qui a trait aux besoins de notre cœur, qu'elles ne le sont dans ce qui concerne les besoins de notre corps ou ceux de notre intelligence. — Bien au contraire, chacune de ces manifestations de notre vie personnelle a été mise sous la conduite d'un guide qui est d'autant plus sûr, que la sphère de vie dont il doit diriger l'action est plus importante à l'égard de notre destinée éternelle et définitive. Si l'instinct qui dirige les sélections de nos sens peut être dévié, si le tact, le jugement de notre esprit peut se trouver en défaut, et cela parce que la vie de notre corps et celle de notre intelligence ne sont pas une partie intégrante de cette vie personnelle qui doit se développer éternellement en nous, cette possibilité ne saurait donc

avoir lieu pour la voix qui doit guider notre cœur. Le cœur étant en nous le seul centre possible d'une vie éternelle, nous ne saurions nous étonner de trouver que ce qui le dirigera dans le choix de ses affections soit un guide absolument infallible.

Aussi bien le doute n'a-t-il jamais ébranlé chez personne la foi à la vérité essentielle de la conscience; et, lorsqu'il a pu sembler que cela ait réellement été le cas chez tel ou tel sceptique avoué, cela n'a jamais été dans un tel homme qu'une conclusion à laquelle son esprit s'était vu forcément amené par suite de fausses prémisses, et contre laquelle les mouvements instinctifs de sa volonté elle-même étaient les premiers à protester dans la pratique journalière de sa vie.

Et d'où vient ce fait si frappant, si souvent remarqué? — La raison en est facile à entrevoir! Chacun sent que si les guides des autres manifestations de notre vie, que si l'instinct de notre corps et le jugement de notre esprit sont sujets à être influencés par les perturbations de notre volonté réfléchie, laquelle demeure la maîtresse suprême de notre action, tel ne saurait jamais être le cas pour la voix de notre conscience. Cette voix-là demeurant essentiellement indépendante de la volonté réfléchie de celui chez lequel elle se fait entendre, aucun désordre qui se produirait dans cette volonté ne saurait jamais l'atteindre dans son essence.

Eh bien, c'est ce guide infallible, c'est la conscience, qui nous fait discerner, parmi ces mille désirs dont nous sommes agités, quels sont ceux qui, parce qu'ils répondent à un besoin absolu de notre être, ont seuls le droit de nous pousser à rechercher, avec une confiance absolue, ce qui doit les satisfaire, — en d'autres mots, quels sont ceux des besoins de notre cœur qui sont réellement pour nous des « *besoins révélateurs*. »

§ 4. *Deux objections.*

1^o « *Besoins révélateurs*. » — Cette association de mots n'en garde pas moins quelque chose d'étrange, et, comme elle est l'expression exacte de notre argumentation, nous ne saurions nous dispenser de répondre encore ici à l'objection qu'elle soulève sans aucun doute chez tel ou tel de nos lecteurs. Cette objection est celle-ci : « La réalité absolue d'un fait sera-t-elle jamais prouvée par la seule constatation de la présence en nous du besoin qui appelle ce fait ? »

A cela nous répondons que tout dépend ici de l'espèce de besoin dont il est question. — Sans doute, s'il ne s'agissait que de ce que nous décorons si souvent du nom de besoins, s'il ne s'agissait que de ces simples convoitises, du rassasiement desquelles ne dépend point notre vie éternelle, il serait fort peu juste de prétendre que leur présence en nous pût jamais être un motif suffisant pour nous faire croire à la réalité absolue des objets auxquels correspondent ces *besoins*. La grande question est donc ici de savoir lesquels, parmi nos mille besoins, sont ceux qui, parce qu'ils sont absolus, *doivent nécessairement être satisfaits*.

Et d'abord ce ne sont pas ceux dont la simple présence en nous nous fait rougir, ceux dont nous savons, au moment même où nous les ressentons, qu'en les rassassiant nous mettrions en danger la vie même de notre âme. Mais, sans parler de ces convoitises de nos passions, il est encore beaucoup de besoins licites, lesquels, n'ayant leur objet que dans la sphère des choses finies, ne sauraient être regardés par nous que comme des faits accidentels, que comme l'expression d'une vie qui est essentiellement passagère, puisque c'est une vie que nous voyons nous-mêmes se consumer par ce dont elle se nourrit.

Si ces besoins-là peuvent nous faire admettre la présence actuelle de ce à quoi ils nous forcent d'aspirer, ils ne sauraient nous montrer dans ce fait quoi que ce soit d'absolu et d'éternel. En d'autres mots, si l'on peut s'appuyer sur la présence dans l'organisme humain de besoins semblables, pour soutenir qu'il devra se trouver, dans le domaine qui est accessible à l'action de cet organisme, et pour autant que la vie actuelle de cet organisme demeurera nécessaire, ce qui seul peut répondre aux besoins de cette vie-là, on ne saurait aller plus loin. Manifestations d'une vie essentiellement passagère et provisoire, les besoins de notre corps, comme ceux de notre intelligence, ne peuvent avoir à nos yeux aucune signification *absolue*.

Un besoin absolu, une nécessité absolue, c'est le nom que nous donnons à ce qui doit nécessairement être satisfait, et cela sous peine de voir disparaître notre personnalité elle-même. — Or un tel fait, lorsqu'il a été clairement reconnu dans son caractère spécial, est bien la preuve la plus forte de la réalité de cet autre fait qu'il appelle. Une preuve logique, cette preuve qui semble à tant de gens être la seule vraiment digne de ce nom, une preuve logique n'est après tout que le résultat d'une conclusion qui est due tout entière à la seule activité de notre esprit, et la valeur ne saurait en surpasser celle de cette activité elle-même. D'ailleurs, si cette conclusion a été bien opérée, tout ce à quoi elle aura pu aboutir, ç'aura été à faire cesser en nous le travail auquel elle avait dû sa présence, ç'aura été à mettre en repos *notre pensée*. La constatation d'un besoin absolu fera bien plus. Non-seulement ce sera à *notre volonté* elle-même qu'elle s'adressera pour la stimuler, mais elle réveillera, elle suscitera cette volonté; elle sera à la source, à l'origine de ses élans; elle la fera naître en nous, puisqu'elle en sera l'occasion directe et immédiate. Or, notre volonté c'est nous-mêmes, tandis que notre pensée n'est qu'une simple faculté de notre être. Ce qui suscite notre volonté est donc un fait bien plus *réel* que ce qui n'exerce d'action que sur notre seule pensée. — Aussi bien est-ce de sa foi et non des conclusions de sa pensée que l'homme vivra toujours.

2^o « *La liberté!* » — Peut-être s'étonnera-t-on de nous voir mettre ainsi à la base de la direction première de notre volonté elle-même un fait d'expérience immédiate, le résultat d'un simple instinct, un phénomène essentiellement étranger, par conséquent, à l'exercice de notre li-

berté? Peut-être se demandera-t-on comment nous sommes arrivé à placer ainsi notre pensée réfléchie au second rang, à attribuer la décision de notre vie à ce qui n'est après tout que l'appétit irréfléchi de notre cœur, qu'un fait qui précède notre volonté réfléchie et qui est par conséquent indépendant en nous de toute détermination vraiment personnelle?

Mais y a-t-il réellement là de quoi s'étonner? Chacun de nous n'admet-il pas tous les jours ce même fait, lorsqu'il le voit se produire dans la sphère de cette vie dont le développement est pleinement accessible à notre observation? Les sources premières de notre vie corporelle, par exemple, ne sont-elles pas toutes des activités d'abord exclusivement instinctives, et même si totalement inconscientes que leur présence n'arrive à être reconnue par notre intelligence que grâce aux résultats auxquels leur activité a déjà donné lieu? Comment le nouveau-né trouve-t-il, sans jamais s'y tromper, la nourriture qui seule convient à la vie qu'il recèle en lui-même, si ce n'est par un instinct d'autant plus infaillible qu'il est plus complètement inconscient et aveugle? N'est-ce pas un besoin purement instinctif qui guide et dirige immédiatement sa recherche, et qui seul détermine de sa part un choix duquel va cependant exclusivement dépendre sa vie elle-même?

Le développement de notre vie éternelle est tout à fait semblable à celui de notre vie transitoire et passagère, et son mode de procéder n'est pas autre. L'une et l'autre de ces vies nous sont *données*; ni l'une ni l'autre ne sont le produit de notre liberté personnelle. Dans la sphère de la vie éternelle de son cœur, c'est aussi un mouvement purement instinctif et même d'abord inconscient qui pousse l'homme à chercher ce salut dont il sent qu'il a un besoin absolu, et, lorsqu'il a trouvé Celui qui seul a pu le lui donner, à s'attacher irrévocablement à cet être par une confiance absolue.

Et pourquoi ce fait, que nous admettons si facilement pour la vie de notre corps, nous trouve-t-il hésitants lorsqu'il se présente à nous dans la sphère de la vie de notre âme? — C'est que là il nous *humilie*, et cela d'autant plus directement que nous sentons davantage que cette vie de notre âme est bien notre vie éternelle, la vie centrale de notre personnalité. Prêts à accepter la réalité pour nous d'une dépendance absolue quand il s'agit du développement de notre corps, parce que tout nous démontre que ce corps n'est pas (du moins dans sa forme d'existence actuelle) essentiel à la persistance de notre personnalité, nous nous révoltons aussitôt contre ce même fait de dépendance, dès qu'il nous apparaît dans le développement de cette personnalité elle-même, parce que nous ne voulons voir cette personnalité que dans l'existence de notre libre volonté. Dans cette sphère-là, à nous croire, tout doit dépendre et ressortir de notre seule initiative.

Il est vrai que tout en dépend dans ce sens, qu'il arrive pour nous tous un moment où notre sort final est mis entre nos mains; où la décision de

notre avenir éternel découlera, non pas d'événements qui se seraient passés en nous sans notre volonté, mais de l'usage que nous allons faire de cette volonté. — Néanmoins serait-il jamais vrai de dire que, même lorsque ce moment est venu, nous soyons dans une complète et radicale indépendance? Non, mille fois non ! L'usage que nous allons faire de notre volonté *devra*, même alors, être réglé d'après des faits qui auront précédé en nous la première aurore de cette volonté. Ces faits, ce seront justement les besoins éternels que nous trouverons en nous. Notre action, et avant toute autre chose cette suprême action de notre âme qui s'appelle notre foi, notre action dépendra donc, même alors, de la manière dont nous aurons plus ou moins clairement reconnu, plus ou moins dignement et fidèlement apprécié ces besoins éternels et absolus de notre être. Ils sont là ! nous ne les créons pas ! nous les trouvons déjà vivants et formulés ! Et ce qui le prouve sans réplique, c'est que notre responsabilité, une fois que nous nous serons décidés, ne portera pas sur le *fait* de ces besoins considéré en lui-même, mais uniquement sur la fidélité que nous aurons mise à les reconnaître et à y satisfaire.

Reconnaître le caractère absolu des besoins éternels qui sont en nous, ce n'est donc point là déroger, ce n'est pas s'abaisser. Au contraire ! c'est prendre la seule position qui puisse honorer des êtres qui sont *libres*, sans doute, mais qui ne sont cependant pas *indépendants*, ce qui est tout autre chose : c'est prendre la position de l'attention et de la fidélité à l'endroit des devoirs qui nous sont évidemment imposés par notre véritable nature.

Nous n'excluons donc point du développement de cette vie éternelle qui est en nous l'élément de la liberté, nous nous contentons d'assigner à cet élément sa vraie place. Cette place existe, cela est certain ; mais elle ne saurait être que celle d'une action qui vient s'exercer à l'égard d'un fait qui l'a précédée, fait dont elle dépend en ce sens qu'elle devra en tenir compte, puisque ce sera l'appréciation de ce fait qui la déterminera tout d'abord. Or ce premier fait, ce fait objectif et *donné* est bon, juste et normal. Toute la question est de savoir si la volonté qui va être appelée à s'exercer à son égard le sera elle aussi de son côté.

Le rôle de l'intelligence et de la liberté réfléchie et consciente d'elle-même, est-il donc aboli par cela seul que nous avons montré que cette intelligence et cette liberté n'ont rien à faire avec les origines de notre être ? — Nullement ! Nous sommes créés sans notre volonté ; l'intelligence, qui ne s'éveillera en nous que plus tard, en nous faisant discerner et apprécier ce qui s'est passé en nous avant son apparition, nommera ces faits devant nous, et appellera notre volonté réfléchie à l'accomplissement des devoirs qu'ils impliquent nécessairement pour nous. Grâce à sa lumière, nous serons donc appelés, à mesure que croîtra notre liberté, à substituer toujours plus à ce qui n'était d'abord que le résultat immédiat d'un instinct impérieux mais impuissant, les décisions énergiquement formulées d'une volonté responsable de son action. Cette volonté,

cependant, par cela même qu'elle sera libre à l'égard des faits qui l'auront précédée en nous, pourra négliger les devoirs que leur présence entraîne pour son activité. Quelles que soient ses décisions, néanmoins, elles ne changeront rien à la réalité et à la valeur intrinsèque de ces premiers faits. — De là la nécessité pour nous de suivre, dans l'usage que nous ferons de notre liberté, ce guide absolu et fidèle que nous possédons dans notre conscience.

La seule vie réellement éternelle qui soit en nous est celle de notre cœur.

La première manifestation de cette vie est notre foi aux besoins éternels qui sont en nous.

Cette foi, — bien différente de tout ce qui ne serait qu'une conviction de l'intelligence, et qui, grâce à la conscience, ne saurait jamais être confondue avec celle qui s'attacherait à de simples désirs passagers ou sans raison d'être, — est en nous l'organe exclusif de toute perception directe de l'Être divin.

C'est donc à cette foi qu'il nous faut demander ce que nous avons le droit, non-seulement de croire à l'égard de cet être, mais surtout d'attendre de sa part.

Telles sont les conclusions que nous croyons être parvenus à établir. — Voyons maintenant ce qui découle de ces conclusions à l'égard de cette première question que nous avons dû nous poser, à l'égard de la question qui porte sur la *nécessité absolue* d'une révélation de Dieu à l'homme.

II.

Cette foi nous fait voir, et la nécessité absolue d'une révélation de Dieu à l'homme et le seul mode possible de cette révélation.

Je crois en Dieu, parce que mon cœur a besoin de cette foi pour vivre, et pour vivre d'une vie dans laquelle ma conscience me force à voir la vie éternelle et absolue de mon âme.

§ 1. *Nécessité d'une révélation (d'un Dieu qui se révèle).*

Mais quel sera ce Dieu auquel mon cœur est ainsi amené à croire? — Telle est bien la question à laquelle il me faut tout d'abord répondre, avant de savoir ce à quoi j'ai le droit de m'attendre de la part de Dieu; avant de pouvoir préciser quelles seront les actions de Dieu à mon égard. — Quel est le Dieu qui seul peut être l'objet de ma foi, le Dieu dont la pensée peut seule répondre aux besoins éternels de mon cœur?

Constatons avant tout que ce ne saurait être un Dieu dont l'action à l'égard de l'homme serait ou aurait jamais pu être une action *magique*, c'est-à-dire une action qui n'aurait exclusivement en vue que l'idée abstraite du but final qu'elle poursuit, — un Dieu auquel on devrait refuser toute préoccupation de l'état spécial qui serait à chaque fois celui de l'objet de son action.

Un fait religieux consistant en un rapport entre l'homme et Dieu, tout fait semblable demande nécessairement, pour se produire, la présence de deux personnalités vivantes et libres. Or c'est là ce qui ne peut avoir lieu dès que l'on admet un Dieu dont l'action serait celle que nous venons de décrire.

En effet, un Dieu dont l'action serait magique, c'est-à-dire violente et sans souci de la liberté de l'homme envers lequel cette action s'accomplirait, ce Dieu-là, loin de pouvoir être nommé un Dieu personnel, serait le destructeur et par conséquent la négation elle-même de toute personnalité.

Tel est bien le Dieu dont les motifs ne sont pas appréciables pour celui qui l'adore. L'adoration d'un tel Dieu, loin de pouvoir jamais être regardée comme un acte religieux, c'est-à-dire comme l'expression d'un acte personnel et libre de la part de l'adorateur, — l'adoration d'un tel Dieu ne saurait jamais être, pour tout homme qui s'y condamne, qu'un acte de pure nécessité, acte dont l'habitude détruira même à la longue toute vie libre, toute vie morale en cet homme. Cet adorateur cesse en effet, nécessairement, de se sentir un être libre : il se voit forcément réduit, et cela soit qu'il croie être l'objet des faveurs divines, soit qu'il se sente celui de la colère de son Créateur, à ne plus être qu'un esclave, qu'un être sans initiative et sans responsabilité. Le Dieu dont l'action est une action magique, le Dieu qui sauve ou qui frappe l'homme sans qu'avant tout l'homme ait acquiescé lui-même à la justice, c'est-à-dire à la nécessité de ce salut ou de ce châtiment, ce Dieu n'est pas le Dieu vivant, le Dieu de la vie : c'est un Destin régnant, non pas sur des êtres qui puissent ou l'aimer ou le craindre, mais sur de simples objets de nature dont ses aveugles caprices constituent la seule loi ; c'est un Dieu mort et c'est le Dieu des morts !

Une foi en un Dieu semblable n'est pas ce que l'on peut appeler une foi religieuse. C'est de la superstition, c'est du paganisme. Un culte semblable peut avoir son utilité pour refréner les écarts de l'humanité déchue dans tel ou tel état spécial de sa dégradation, mais il ne saurait être regardé comme la foi du cœur et de la conscience éternelle de l'homme.

On en pourrait dire autant de la « foi » du *panthéiste*. Le panthéiste ne croit pas en un Dieu vivant ; il croit à la *vie*. Le Dieu qu'il adore, — et il ne s'en cache pas ! — n'est pas un être personnel ; c'est une simple force. L'adoration d'un tel Dieu n'est plus qu'un calcul de l'intelligence, auquel le cœur n'a rien à voir, et dans lequel la conscience est réduite au silence. La foi du panthéiste n'est pas non plus une foi *religieuse*.

Ceux qu'on appelle *les déistes* n'ont pas davantage, dès qu'on y regarde d'un peu près, une foi réellement digne de ce nom. — En effet, leur Dieu, inutile et distant, n'a pas de rapports vraiment personnels, puisqu'il n'a pas de rapports *du cœur*, avec ses adorateurs. Le culte du déiste

est une simple admiration, assez vague, un culte à l'usage des jours où l'imagination se sent excitée et les pouvoirs contemplatifs libres et dispos. Le Dieu du déiste n'intervient pas, il ne se révèle pas. Pourquoi le ferait-il ? Rien ne l'y engage ! Indifférent à nos maux individuels, la bonté qu'on lui attribue et au nom de laquelle on cherche à le faire passer pour le vrai Dieu, cette bonté n'en est pas une dans le fond. Disposition purement passive, elle ne saurait jamais le porter à quitter sa majestueuse quiétude, car elle ne lui ferait voir, dans le sacrifice qu'entraînerait pour lui toute initiative et tout acte de dévouement, qu'un abaissement indigne de sa grandeur. Lui aussi est un Dieu passif, au moins à mon égard. Sa bienveillance pour moi ne saurait se comparer, quelque glorieuse qu'on me la dépeigne, qu'à un fleuve roulant à pleins bords des ondes rafraîchissantes, mais dont les eaux ne me chercheront pas. Et non-seulement il faut que je les aille chercher, ces eaux, mais, après que je suis parvenu à grand'peine à en gagner les rives, lorsque j'ai pu enfin y étancher ma soif, elles me laisseront m'éloigner sans que rien ait suscité en moi ni amour ni gratitude à leur égard. Indifférente, en effet, aux angoisses qui avaient failli m'être mortelles, m'ayant désaltéré sans s'appauvrir, cette onde ne m'a pas aimé ; aussi n'est-ce pas à elle, ce n'est qu'à mes seuls efforts que je me sens redevable du secours que j'y ai puisé.

Tel est le Dieu du déiste ! Ce n'est pas là un Dieu vivant, car ce n'est pas le Dieu de ce qui est en moi le centre de toute vie, le Dieu de mon cœur. Sans entrailles pour mes maux, son image pourra un moment distraire et captiver ma pensée, mais l'idée d'un Dieu semblable ne sera jamais ce que l'on peut appeler une foi religieuse.

Cependant si cette foi n'est ni la superstition qui a sa source dans la crainte et dans l'intérêt, ni une conclusion de la seule intelligence, ni la contemplation d'une imagination délicate ou puissante, devons-nous peut-être la chercher dans les seuls élans de notre cœur ? — Pas davantage. Les aspirations naturelles d'un cœur laissé à lui-même, ces aspirations, quelque passionnées qu'elles soient, ne sauraient à elles seules constituer un rapport réel de notre âme avec Dieu, car si elles appellent son secours, elles ne nous élèveront jamais jusqu'à lui.

Sans doute il se rencontre des gens qui, prenant des besoins religieux pour la religion elle-même, croient avoir tout fait lorsqu'ils se sont décidés à proclamer que le Dieu qu'ils adorent n'est pas « le Dieu de la raison, » le Dieu de la logique de leur esprit, mais qu'il est le Dieu de leur cœur : lorsqu'ils sont arrivés à oser professer leur foi à un *Dieu d'amour*. Il n'en est pas moins vrai que cette désignation de l'Être divin peut fort bien ne pas être l'expression d'une foi religieuse, qu'elle peut n'être qu'une simple création de l'esprit de l'adorateur, qu'une image qu'il s'est forgée à lui-même, que le fantôme illusoire d'un être sans existence réelle et sans vérité.

Les hommes que cette remarque pourrait concerner se reconnaîtront eux-mêmes à ceci : que ce nom qu'ils donnent à Dieu n'exprime pas ce qui a été pour eux un fait d'expérience personnelle, mais qu'il ne résulte chez eux que de la contemplation abstraite de leur esprit à l'égard d'un fait qui leur est demeuré étranger. S'ils appellent leur Dieu un Dieu d'amour, ces hommes-là, ce n'est nullement parce qu'ils savent qu'il les a aimés, mais c'est parce que son caractère leur semble devoir être celui d'aimer. C'est parce qu'ils ont trouvé, en y réfléchissant, que l'idée abstraite et générale de la bonté s'accorde en eux avec cette autre idée abstraite qu'ils se sont faite de l'Être suprême, idée qu'ils décorent du nom de *Dieu*.

Ce n'est certes pas là une foi religieuse ; ce n'est pas même l'expression d'un besoin religieux du cœur. C'est une simple conclusion de l'intelligence fondée sur le seul fait d'un *sentiment* tout personnel chez l'adorateur. Cette *foi* ne saurait faire de ceux qui s'en contentent des croyants ; encore bien moins fera-t-elle jamais d'eux des chrétiens. Sectateurs temporaires de l'Évangile, ne s'y attachant que pour autant qu'il nourrit leur imagination, ces soi-disant disciples sont de tout point semblables aux troupes importunes dont il nous est dit que, si elles suivaient Jésus, elles ne le faisaient pas pour entendre de sa bouche « les paroles de la vie éternelle, » mais pour manger des pains.

Et, dans le fait, combien peu le *Dieu d'amour* que proclament ces intelligences ressemble-t-il à ce Dieu vivant qui est l'objet de l'adoration d'un cœur pieux ! — Dans le premier cas, le Dieu qui porte ce nom ne saurait en mériter aucun autre ; c'est là la seule désignation qui lui convienne ; c'est sa *définition*, puisque hors de là sa pensée cesse d'exister pour l'esprit. C'est donc bien là l'expression de la *nature* de ce Dieu, lequel n'est plus ainsi, lui aussi, qu'un objet de nature, qu'un être que l'esprit de l'homme est à même d'analyser, et par conséquent qu'un être qui, quelles que soient les proportions que cet esprit lui accorde, demeure essentiellement fini et borné, puisqu'il est enchaîné aux lois qui le régissent. Il ne peut donc être question d'aucune initiative de la part de ce Dieu à l'égard de son adorateur, ni par conséquent, chez ce dernier, d'aucune confiance absolue, d'aucune foi religieuse à l'égard d'un Dieu semblable.

Dans le second cas, le Dieu dont mon cœur confesse qu'il est amour, c'est le Dieu qui m'a aimé parce qu'il a voulu le faire et quoiqu'il ait fort bien pu ne pas le faire. C'est donc un être réellement libre ; c'est le Dieu de l'initiative, de la liberté, de la vie ; c'est bien le seul vrai Dieu, le Dieu vivant et vrai !

Ne confondons jamais cette foi religieuse, c'est-à-dire cette confiance personnelle et absolue qui est la vie de l'âme qui la possède, avec la vue passive d'un être qui, s'il semble, par la grandeur de sa gloire, supérieur à celui qui l'adore, ne lui demeure pas moins, dans le fond, essentielle-

ment inférieur, puisque si cet être l'aime, ce n'est pas par un effet de sa libre volonté, mais par une nécessité de sa nature. Libres nous-mêmes et le sachant d'autant mieux que ces chaînes dont nous sommes actuellement chargés nous accablent davantage, libres, essentiellement libres nous-mêmes, bien que réduits pour un temps à être les esclaves du mal et de la vanité, nous ne saurions vouloir dépendre que d'un Dieu qui soit libre, et cela plus que nous le sommes. Aussi ne saurions-nous jamais, du moment où la vie religieuse s'est réveillée en nous, nous contenter de ce soi-disant Dieu des mystiques, qui n'est après tout que le reflet de la prostration morale de ses adorateurs, de ce Dieu fade et sans volonté propre, qui ne sait et ne peut faire autre chose que d'aimer, — idole aveugle qui, tout entière à ce qui fait son inutile et monotone béatitude, ne distingue même pas entre le juste et le pécheur, puisqu'elle répand, non pas par grâce mais sans discernement et sans choix, la vie et la lumière et sur celui qui préfère encore la mort, et sur celui qui n'a jamais ressenti douloureusement les ténèbres où il s'est plongé.

La foi religieuse, c'est la foi qui unit réellement mon cœur à Dieu. Or ce qu'il faut à un cœur vivant, c'est un Dieu vivant. C'est donc un Dieu qui aime parce qu'il le veut, c'est-à-dire parce qu'il l'a voulu. Ne confondons jamais sa vivante image avec le rêve inutile d'un culte nuageux, avec la création indécise et immobile d'une sentimentalité malade et toute personnelle !

§ 2. *Seul mode possible de la révélation d'un Dieu semblable.*

Cependant il ne saurait suffire au but que nous poursuivons d'avoir ainsi désigné d'une façon générale ce qu'il faut entendre par une foi religieuse, en la distinguant d'autres adorations qui prennent à tort ce nom de foi. Il nous faut nécessairement entrer plus avant dans cette étude, et préciser encore, aux yeux de ceux qui auraient reconnu dans ce que nous avons dit quelques-uns des traits de la foi qui vit en eux, quelle est l'action spéciale par laquelle le Dieu que contemple une semblable foi pourra seul répondre aux besoins éternels qui sont à la racine de cette foi dans l'homme.

Si, pour résoudre cette question, nous examinons d'un peu plus près ces besoins de notre cœur dont nous avons constaté le caractère absolu, ce qui nous frappe tout d'abord, c'est que, bien que ce que mon cœur demande ce soit d'aimer, et cela sans mesure et sans remords, il n'en est pas moins vrai qu'il faut que les pouvoirs de cette activité à laquelle il aspire soient tout premièrement suscités en lui.

1^o *La révélation viendra de Dieu à l'homme (Dieu devra me prévenir).* — L'amour dont mon cœur a besoin pour vivre, le seul amour dont il se sente capable, ce n'est pas, en effet, un dévouement souverain et qui soit jamais indépendant de son objet : un sentiment qui se nourrirait de sa propre énergie, et dont les origines, la force et la durée n'auraient rien

à faire avec la qualité de l'objet qu'il se serait choisi. Mon cœur ne possède pas la toute-puissance ; il est donc incapable de se créer à lui-même son objet : mon cœur se sent et se sait au contraire essentiellement dépendant à cet égard, puisqu'il ne peut en aucune façon se suffire à lui-même ni vivre de ses propres feux. — L'amour dont il aspire à vivre devra donc, après avoir été suscité en lui, y être encore constamment entretenu ; en un mot, je ne sais et je ne puis aimer que *par reconnaissance*.

Ce qu'il me faut donc, ce à quoi je suis forcé de vouloir aspirer, ce ne saurait être un simple objet de raison ; il faut que ce soit non-seulement un être vivant, mais un être vivant qui me soit supérieur, puisque j'aurai à dépendre de lui. Bien plus, il faudra que cet être supérieur ait déjà fait les premiers pas vers moi, puisqu'il aura dû avoir suscité en moi cet amour dont mon cœur est si loin de posséder en lui-même les sources, qu'il ne le connaît que par le besoin qu'il en a, et qu'il ne saurait en juger que par ses désirs.

Et comme ce besoin d'aimer est en moi, ainsi que nous l'avons vu, le besoin d'une activité qui est, en elle-même, sans limites et sans lassitude, il en résulte qu'il faudra que cet être supérieur soit infini et éternel ; ce qui serait sujet à du changement ou à de la faiblesse devenant immanquablement, non pas une source de vie mais une cause de mort pour mon cœur.

Il nous faut donc Celui que nous appelons *Dieu*, Celui qui nous a précédés, bien plus, Celui qui, parce qu'il nous a créés, connaît seul la portée de ces besoins de notre nature dont nous-mêmes, parce que nous sommes des êtres créés, demeurons incapables de sonder entièrement le mystère. Il nous faut le Créateur lui-même, infini, souverain, le seul maître et la seule source de cette vie à laquelle notre nature nous force à aspirer, mais qu'il nous est impossible de nous donner à nous-mêmes.

Je ne puis cependant vivre de ce qui ne serait qu'une plainte, qu'un désir purement négatif, quelque justifiée que soit d'ailleurs cette plainte, quelque normal que soit ce désir. Je ne puis me rassasier d'une idée abstraite, ni même de ce qui ne demeurerait qu'une aspiration après tout impuissante. Il s'agit ici pour moi de trouver, non pas un sentiment qui excite mes désirs, mais une nourriture réelle, actuelle et permanente pour cette faim et cette soif qui possèdent toujours plus mon cœur. C'est dire qu'il me faut être mis à même de pouvoir saisir, par un acte réel de volonté, ce Dieu auquel aspire ma nature essentielle ; en d'autres termes, que je dois, à moins de renoncer à la vie éternelle de mon âme, entrer avec ce Dieu dans un rapport immédiat, personnel et réciproque.

Et pourtant, en dépit de la vue claire et précise que je possède du caractère absolu de cette nécessité, ce but me demeure impossible à atteindre ! — Non pas tant parce que mon œil ne voit pas ce Dieu ; non pas tant parce que mon esprit ne saurait se le représenter par une image sensible ; mais bien plutôt parce que, dès les premiers pas que je fais pour

aller à lui, il s'élève aussitôt, entre lui et moi, une barrière qui devient d'autant plus infranchissable que j'avais cru, pour avoir redoublé mes efforts, m'être approché davantage de sa présence!

Cette barrière, c'est une *crainte* que rien ne dissipe, que toutes les lumières de ma pensée, bien plus! que la lumière elle-même de mon être moral ne tend au contraire qu'à augmenter sans cesse en moi! Ce n'est pas la grandeur ou la gloire de ce Dieu qui me l'inspirent; non, c'est *la pensée de ce que doivent être ses dispositions à mon égard!* Et cette crainte, je ne puis y voir ce qui ne serait de ma part qu'une illusion, car elle n'a pas sa source dans aucune idée qui soit issue de mon propre esprit. Ah! si tel était le cas, si ce sentiment ne provenait que de moi-même, je pourrais le vaincre et le faire taire, et certes, il y a longtemps que je l'eusse fait! Bien loin cependant qu'il en soit ainsi, ce sentiment m'est tellement supérieur, il demeure si peu, comme tout ce qui est de ma propre création, soumis à ma volonté, que si j'y porte seulement la main pour l'éloigner, je me sens aussitôt frappé comme dans le centre de mon être! Cette crainte, en effet, m'est imposée par ma *conscience*; par cette voix qui m'est étrangère, bien qu'elle soit toujours présente en moi, par cette voix qui conserve sur moi, quoi que je fasse, des droits imprescriptibles, et de laquelle dépend toute ma paix et ma félicité! — Je suis pécheur et Dieu est le Saint des saints! Voilà ce qui m'empêche d'arriver jusqu'à lui!

Tant que ce n'est que mon esprit qui contemple l'image du Dieu qu'il a rêvé, tant que je me laisse enlever par l'admiration que me fait ressentir l'idée abstraite de la grandeur, de la puissance ou même de la bonté divines, rien n'arrête mes élans! Mais du moment où intervient la pensée d'une relation personnelle entre lui et moi, du moment où, quittant ce qui n'était qu'une jouissance de mon esprit, pour ne plus laisser parler que les besoins éternels de mon cœur, j'entreprends de remplacer la pensée abstraite par un amour positif, et la poésie par la religion, — cette image de Dieu, tout à l'heure si glorieuse, devient aussitôt tellement menaçante que je m'enfuis éperdu, et que, ne sachant avec quoi assouvir les besoins de mon cœur, je le livre, dans mon désespoir, — ne fût-ce que pour endormir son angoisse et le distraire de ses terreurs, — à ce que je sais être indigne de mon amour!

Et si, honteux alors de ma folie, je veux me relever encore; si, par cela seul que j'ai dû reconnaître et regretter ma faute, j'imagine pouvoir encore me rapprocher du Dieu saint, à peine son nom a-t-il de nouveau retenti au dedans de moi, que mes yeux s'ouvrent à la vanité de cette pureté factice dans laquelle je viens de m'envelopper avec tant de peine! Je me suis arraché au péché, oui! mais mon cœur en regrette encore secrètement les joies; tandis que pour lui, je sais que le mal lui est essentiellement étranger, et qu'il le hait dans sa créature. — Je ne suis qu'un pécheur amendé, et lui, il est le Saint des saints!

Or, ce qui se passe ainsi en moi, se passe aussi chez mes frères : l'histoire de l'humanité me le révèle avec autant de clarté que l'observation actuelle de ma vie intérieure.

Que voyons-nous, en fin de compte, dans ces mille religions qui, parce qu'elles furent toutes vaines et fausses, se sont incessamment remplacées dans la vie des peuples? — Nous n'y voyons que ce même fait, constamment renouvelé sous des formes diverses, d'une adoration qui, parce qu'elle ne peut ni cesser d'aspirer au Dieu dont elle a besoin, ni le saisir lorsqu'elle l'a entrevu, se rejette tantôt dans le culte que lui dictent ses terreurs, tantôt dans celui que semblent autoriser ses entraînements. Le Dieu que l'homme s'est forgé a toujours été, ou bien le Dieu de la colère et du sang, ou bien le Dieu facile, le Dieu des voluptés. Tous les cultes religieux ont renfermé, dans des proportions diverses, la double expression de ces adorations opposées.

Aussi bien, l'homme, toutes les fois qu'il a été réduit à ses seules lumières, est-il toujours arrivé nécessairement à se créer *des dieux*. Incapable de jamais formuler cette unité absolue de l'Être suprême que proclame son sentiment intérieur, — impuissant à réunir dans la pensée d'une seule volonté personnelle les deux caractères opposés qui accompagnent toujours chez lui le besoin de l'adoration, il arriva nécessairement à laisser cette unité de Dieu dans un vague insaisissable. Se sentant contraint d'admettre tacitement ce fait, il s'efforça de le reléguer hors de son atteinte, et sépara toujours par des barrières infranchissables le ciel de ce Dieu suprême, de l'univers où l'homme habite. Satisfait ainsi de l'image confuse d'un Destin dont la personnalité ne pouvait être saisie ni par la pensée ni par le sentiment des mortels, l'homme, afin de donner quelque aliment au besoin d'adorer qui possédait son âme, se mit à *se faire des dieux*, c'est-à-dire à servir des êtres inférieurs et bornés comme lui, des êtres qu'il avait créés à son image.

En faisant cela cependant, l'homme avait fait taire sa conscience. Il avait sacrifié le besoin éternel de l'Absolu qui vit en lui à un besoin passager de sa vie terrestre. En d'autres mots, il avait sacrifié la vérité éternelle de Celui que l'on doit seul adorer, au besoin d'adoration qu'il trouvait en lui-même. Aussi ne put-il jamais, par cette voie-là, atteindre à aucune confiance assurée, paisible et bienfaisante. En face de ses droits méconnus, la conscience fut contrainte, pour faire entendre sa voix, à avoir recours à des protestations toujours plus importunes et toujours plus violentes; elle devint ainsi, pour l'âme qu'elle était destinée à guider paisiblement, la source d'un trouble que rien ne put bientôt plus guérir. L'homme alors, afin de conjurer la voix qui l'épouvantait, — ou bien, s'arrachant pour un moment au culte de ses dieux faciles, se rejeta sous le joug des dieux qu'inventaient ses terreurs, — ou bien, faisant taire de vive force cette voix elle-même, entreprit de nier l'existence de toute vie

éternelle et de toute vérité absolue. — De là, chez les peuples païens, d'un côté la superstition des masses, de l'autre l'incrédulité railleuse des philosophes.

De là encore ce même phénomène se répétant sous nos yeux parmi les peuples que le christianisme a éclairés de sa lumière, seulement s'y répétant sous des formes différentes, et qui sont moins apparentes à un regard inattentif. D'un côté un soi-disant christianisme qui peuple le ciel de plus de protecteurs et d'intercesseurs que n'en compta jamais l'Empyrée, et qui va jusqu'à porter une main profane sur l'idée de l'unité essentielle de l'Être divin; — de l'autre, le flot bruyant de l'athéisme moderne, qui monte comme une marée bourbeuse, envahissant sous nos yeux les bas-fonds des sociétés « chrétiennes, » et venant même souiller de son écume la parole de soi-disant ministres de Jésus-Christ!

D'un côté une religion facile, un christianisme d'émotions et de jouissances, lesquelles, pour être des jouissances et des émotions « religieuses, » n'en sont pas moins de simples voluptés personnelles pour l'âme qui s'y abandonne; — une religion qui n'a pour culte qu'une pensée chez les penseurs, qu'un sentiment chez la gent impressionnable; — une religion qui oublie, soit pour le vain et laborieux éclat d'une fausse science, soit pour ce qui n'est qu'une béate quiétude, la lutte et le martyre du devoir; — une religion qui a désappris cette première de toutes les vérités, qu'adorer Dieu, ce n'est pas analyser l'idée qu'on s'est faite de Dieu, ou contempler oisivement la gloire dont on est parvenu à parer son image, mais qu'adorer Dieu c'est avant tout le servir.

D'un autre côté, des âmes timorées cherchant en vain la paix et l'assurance, et, blessées et mourantes, se pressant, mais sans savoir le toucher et même sans le reconnaître, autour de Celui dont elles répètent pourtant le nom, autour de Celui qui seul peut guérir l'âme de l'homme, autour de Celui qui seul « ôte les péchés du monde! »

Mais à quoi bon chercher des exemples autour de nous, quand chacun sait ce qui se passe en lui-même!

Revenons à notre expérience à nous tous! Il m'est impossible, absolument et irrévocablement impossible, — il m'est interdit par ma conscience, — de m'approcher par moi-même de Celui qu'appellent cependant les besoins éternels de mon cœur.

Non-seulement j'ai besoin d'un Dieu qui m'aime, — non-seulement c'est là le cri de ma nature, — non-seulement ma raison me le répète, elle aussi, que l'amour est la seule activité qui soit éternelle, et que l'Être éternel ne peut être que celui qui aime d'un amour souverain et sans bornes; — mais il faut à mon cœur un Dieu dont l'amour pour moi soit un amour spécial et personnel. Il faut que je sache que le Dieu qui m'aime est aussi le Dieu qui me connaît tel que je suis. Le Dieu que demande mon cœur, le Dieu que proclame ma foi aux besoins éternels qui sont en moi, c'est le Dieu saint et terrible, le Dieu du jugement, l'auteur

de cette voix intérieure qui m'a poussé, malgré ma paresse et mes craintes, à vouloir aller jusqu'à lui. C'est celui qui est le vivant, celui dont la vigilance ne connaît donc aucune faiblesse, qui ne néglige rien, qui n'ignore rien, qui ne passe par-dessus rien ! Et avec cela c'est un Dieu qui devra m'aimer, moi indigne ! non pas cependant par un besoin fatal de sa nature, — Dieu n'a pas de nature ! — mais par un acte réfléchi de sa libre volonté !

Oui ! j'ai besoin d'un Dieu qui me *juge*, car il me faut un Dieu qui me *pardonne* ! Je sais que j'ai péché ! je le sens ! je le vois ! Une *loi divine* est écrite en mon âme elle-même, et devant ses traits de feu je vois chaque jour mes pensées être forcées à venir recommencer ce terrible plaidoyer, ce procès auquel aucune sentence définitive ne vient jamais mettre un terme ! Il me la faut, cependant, cette sentence ! Mes angoisses, lorsqu'elles se réveillent, l'appellent elles-mêmes pour en finir ; et quand parfois, les croyant apaisées, je veux endormir mon effroi en écoutant la voix intérieure me parler d'amour, voici que cette même voix s'élève de nouveau en moi et me jette dans des troubles étranges, car elle me crie que si Dieu est amour, il ne l'est pas pour moi, puisque j'ai moi-même fermé la porte à ses compassions !

Et si, parce que je veux pouvoir espérer encore, j'essaye de discuter cette effrayante parole, si je crois y avoir répondu en invoquant l'image de ma faiblesse et celle de la grandeur infinie des miséricordes éternelles, — à peine ai-je ainsi parlé que je mets la main sur ma bouche, car ma conscience me fait voir, qu'eussé-je mille fois le pardon de mon juge, il n'y a pourtant et malgré cela de bonheur éternel pour moi que dans une union réelle de ma volonté avec la sienne, union que je sais qui ne peut avoir lieu tant que mon cœur lui-même n'a pas été changé !

Je me tais alors, — et, — si Dieu n'intervient lui-même, je me livre au désespoir ! — Mais il interviendra ! Il *faut* qu'il intervienne ! car supposer que Dieu peut m'abandonner tant que je ne me suis pas abandonné moi-même ; supposer qu'il laisse anéantir en moi l'espoir que moi, malgré ma faiblesse, je m'efforce de ressaisir encore, ce serait admettre que Celui qui m'a créé peut être inférieur à moi-même ; que l'auteur de ma confiance peut en être indigne ; que celui qui est la source personnelle de ma vie peut vouloir de plein gré la détruire !

Il faut donc que Dieu intervienne ! qu'il intervienne lui-même, et cela, non-seulement par ma conscience, mais par une intervention qui soit telle que son autorité, supérieure à celle de ma conscience, soit cependant acceptée et sanctionnée par elle. Il faut que le secours me vienne *directement* de Celui dont vient la lumière et la vie ! *Il le faut*, à moins de vouloir nier que Dieu existe !

La nécessité absolue d'une intervention directe de Dieu en ma faveur est donc un fait que je suis *forcé* d'admettre ; c'est là une vérité première et absolue, c'est une vérité inébranlable pour mon âme.

Mais de quelle nature devra être cette intervention ?

2^o *Cette intervention ne consistera pas en une parole, mais en un acte révélateur.* — Le seul fait dans l'étude duquel nous puissions trouver la réponse à cette question, c'est celui du secours dont la nécessité pour nous entraîne celle de cette intervention. — Ce secours, nous l'avons vu, consiste essentiellement en ceci : « que notre cœur soit changé. »

Les *besoins* éternels de notre cœur sont normaux : nous le savons par notre conscience ; mais ses goûts, ses affections, ses volontés même sont mauvaises et corrompues : c'est encore notre conscience qui le proclame en nous.

Ma volonté propre est égoïste : elle préfère mes penchants à mes devoirs, moi-même à Celui en qui je sais cependant que réside pour moi la vie. — Et elle le fait, non pas contre son gré, car elle est libre ; elle le fait de propos délibéré : ce n'est pas là seulement sa pente instinctive, non ! c'est avant tout son choix avoué et sa décision réfléchie ! Ne fût-ce même les mille barrières intérieures qui la retiennent, ma volonté n'hésiterait pas à le faire paraître au dehors par les actions dont elle souillerait ma vie.

Ainsi donc ma volonté, non-seulement sent qu'elle est esclave du mal, mais elle sait qu'elle *fait mal*, qu'elle *pèche*. Elle sait de plus, nous l'avons vu, que tant qu'elle n'est pas devenue autre, il serait impossible qu'elle trouvât dans la présence de Dieu, — présence qui est pour toute personnalité créée de Dieu le seul but final, comme aussi la seule vie impérissable, la seule félicité assurée, — autre chose que les angoisses toujours croissantes d'un malaise sans remède ; autre chose que l'impossibilité absolue de jamais atteindre à la plénitude de sa libre activité, c'est-à-dire de jamais arriver à la béatitude.

Mais si ma volonté doit ainsi être changée, souvenons-nous qu'elle ne saurait l'être de force. Avoir forcé ma volonté, c'est l'avoir d'abord détruite dans son germe. La changer par un acte magique et violent, ce ne serait donc pas là m'avoir secouru et sauvé, ce serait m'avoir frappé de mort, sauf à vouloir remplacer ma personnalité anéantie par une personnalité qui serait autre.

Il faut, à cause de la nature même de ma volonté, qu'elle soit, non pas changée de force mais persuadée et gagnée ; ce qui veut dire qu'il faut qu'elle soit amenée à un changement qui sera foncier sans doute, qui sera radical et essentiel, mais qui cependant se sera opéré en elle sans la détruire, à un changement auquel elle se sera associée elle-même.

L'intervention divine dont nous nous sommes vus forcés d'admettre la nécessité devra donc être, non pas un acte dont nous ne soyons que les objets passifs ; mais une action persuasive qui s'adresse à notre volonté elle-même pour l'infléchir et pour la tourner vers Dieu, disons-mieux, pour l'amener à se convertir elle-même à Dieu.

Mais il y a plus encore. — L'impossibilité où je me trouve de saisir

Dieu et de lui demeurer attaché, résidant dans l'impossibilité où je suis de concevoir en lui la réunion de deux caractères qui s'excluent, — cette impossibilité résultant par conséquent d'une *obscurité* qui a été projetée sur le sentiment de Dieu qui est en moi, et cela par l'élément du péché, — il faudra que cette intervention ait pour premier effet celui de dissiper cette obscurité. Il faudra donc qu'elle soit avant tout une *révélation*; la révélation de la réalité d'un Dieu auquel je me vois forcé de croire, mais que je ne puis cependant, dans l'état où m'a réduit le péché, saisir et posséder jamais, parce que, dès que je suis amené à admettre qu'il est vivant, je n'ose déjà plus l'espérer.

Mais cette révélation, en quoi consistera-t-elle? En particulier, sera-t-elle une simple *parole*, le simple énoncé d'un fait pour lequel croire je n'aurais aucune autre autorité? Oh! non. Si Dieu veut que cette révélation en soit réellement une pour mon âme, il ne faut pas seulement qu'elle mérite ce nom lorsqu'on la considère en elle-même, il faut surtout qu'elle puisse le mériter par la façon dont elle aura été appropriée à mon état personnel, aux pouvoirs ou aux faiblesses de mon existence humaine. Or une simple parole, quelque claire, quelque éclatante qu'elle soit, une simple parole, et fût-ce même une parole qui me fût adressée à moi-même du ciel, une simple parole ne saurait jamais suffire pour me révéler mon Dieu. En effet, le Créateur de mon âme apparût-il lui-même à mes yeux terrestres, pour me *dire* de sa bouche que Celui qui est le saint veut bien habiter avec moi qui suis pécheur, mon âme, bien loin de saisir avidement cette parole et d'y asseoir son assurance, la repousserait infailliblement. Elle ne pourrait voir dans la vision céleste qu'une illusion trompeuse. Elle n'en deviendrait donc que plus éperdue, puisque une fois de plus la voix de la conscience lui aurait prouvé qu'elle est la seule voix dont il ne soit jamais permis de mettre en doute la vérité, et que, dès qu'il s'oppose à son témoignage, tout autre témoignage, quelque éclatant qu'il soit, est nécessairement nul et non venu!

Rien de ce qu'on saurait *dire* de Dieu ne peut ramener à Dieu l'âme du pécheur! Toute *parole* devant nécessairement s'adresser à l'intelligence, aucune parole ne saurait jamais, quelle qu'elle soit, révéler Dieu à une intelligence qui non-seulement est inhabile à saisir tout ce qui n'est pas fini et borné comme elle, mais dont l'autorité demeurera toujours essentiellement inférieure à celle de la conscience.

Cependant, si cette intervention divine, dont je me vois forcé à admettre l'absolue nécessité, si cette intervention objective et directe ne peut être une action magique, — si, d'un autre côté, elle ne saurait consister que dans une révélation faite à mon âme, et que pourtant cette révélation ne puisse avoir lieu par le moyen d'une parole, — quelle devra-t-elle donc être?

Il faut, nous le savons, que pour pouvoir m'être réellement salutaire, cette révélation soit de nature à produire chez moi une expérience posi-

tive de la personnalité à laquelle tout me ramène forcément, mais de laquelle je ne puis cependant m'approcher par la pensée. Il faut donc que ce soit à *mon cœur* que Dieu se révèle tel qu'il est. Il faut que Dieu lui-même se fasse sentir d'une façon directe à la confiance de mon cœur; et cela comme Celui qui est en même temps et le Dieu de sainteté et le Dieu qui m'aime, moi pécheur, c'est-à-dire comme Celui qui est *en même temps* et *au même titre*, le Dieu qu'adore mon cœur et celui que proclame ma conscience.

Nous le demandons ici encore : comment cela pourra-t-il avoir lieu?

Dieu pourra-t-il jamais se présenter lui-même, dans l'infini de sa grandeur, à ma vue finie, ou, pour se faire connaître à mon expérience, pourra-t-il jamais venir m'associer, moi, être faible et pécheur, à l'activité éternelle qui est la sienne? — Non, sans doute! Néanmoins, si je suis incapable de percevoir la personne divine elle-même dans son unité essentielle, je puis cependant percevoir cette personnalité dans ses *actes*.

Aussi la seule révélation de Dieu qui soit de nature à pouvoir m'atteindre, ne saurait-elle consister qu'en un acte personnel de Dieu, acte qui m'aura eu, moi, pour objet, et qui sera tel que je puisse le percevoir et le ressentir pleinement.

Trouverai-je cependant cet acte révélateur dans chaque acte divin dont je serais en droit de dire que c'est là un acte qui me concerne? En particulier, le trouverai-je jamais dans cette action créatrice qui m'environne, éblouissante de force et de gloire? dans cet univers qui m'entoure et duquel je fais moi-même partie? Mon cœur pourra-t-il jamais atteindre, par la vue des œuvres du Créateur de toutes choses, à cette connaissance de la personnalité divine qui lui est indispensable, pour qu'il saisisse en Dieu la lumière et la vie dont il a besoin?

Oh! non, jamais! — Si le tableau d'un grand maître suffit à me révéler la puissance de son génie, si je puis même y lire la noblesse de ses sentiments, jamais je ne saurais par la seule vue d'une œuvre qui ne m'a pas eu, moi, pour objet spécial et exclusif, quelle a pu être à mon égard la pensée, le sentiment, quelles ont pu être à mon égard les dispositions personnelles de l'auteur de cette œuvre. Or, dans ce cas-ci, c'est justement là ce qu'il faut que je sache de Dieu, avant d'oser le reconnaître et l'adorer comme *mon Dieu*.

Il faudra donc nécessairement que Dieu, s'il veut se révéler à moi pour me sauver, se montre à moi dans une action toute spéciale, action dont le caractère distinctif sera celui-ci : que, procédant directement du cœur du Dieu saint, cette action salutaire m'aura moi, tel que je suis, moi, homme faible et pécheur, pour but et pour objet exclusif.

Si tel est le cas, ce sera, non pas par une conclusion de ma pensée, mais par un *simple regard* de mon âme que mon âme arrivera à sa vie véritable et éternelle. Si tel est le cas, je ne serai sauvé de la mort qui m'enserme de toutes parts, ni par un acte divin qui s'accomplirait en

dehors de moi et sans ma participation, ni par une parole qui s'adresserait à ma seule intelligence. Je ne saurais l'être que par une expérience qui me sera personnelle, oui, mais qui ne sera pas pour cela une expérience passive. Cette expérience sera produite en moi, non pas sans doute par l'union actuelle de ma personnalité humaine avec la personne divine elle-même, — union qui serait l'absorption de ma personnalité, — mais par la vue qui me sera accordée d'un acte spécial de Dieu lui-même; par la vue d'un acte dont il me sera évident que j'aurai été ou que je serai actuellement l'objet, — d'un acte qui sera tel qu'il réveillera ma volonté, disons mieux, qu'il fera naître en moi la volonté nouvelle et céleste dont je sens que mon cœur a besoin pour vivre de sa vie éternelle.

Cet acte révélateur sera donc un acte émanant directement de Dieu lui-même, pleinement accessible à ma perception, et qui aura été tel que je puisse y lire clairement les dispositions de Dieu à mon égard. Bien plus, ce sera un acte qui sera tel que l'impression que j'en recevrai satisfasse en même temps à ces deux besoins éternels qui semblent cependant s'exclure en moi, aux besoins éternels de mon cœur et à ceux que suscite en moi la voix de ma conscience. Ce sera donc un acte lequel m'apparaîtra issu de ce Dieu qui, tout en demeurant le Saint des saints, demeurera, malgré cela, accessible à mon amour, parce qu'il m'aura aimé d'abord lui-même bien que je ne fusse qu'un pécheur.

Eh bien, oui, je le sens; une fois une vue semblable accordée à mon âme, elle laisserait toutes choses pour s'y plonger sans retour! Etonnée, saisie, ravie de joie et d'émotions indicibles, ma pauvre âme, oubliant ses jouets ou ses terreurs, fixant désormais les yeux sur le fait dont elle sentirait que la vue l'illumine et la sauve, ne voudrait plus savoir autre chose que ce que ce fait lui révélerait sans cesse, parce que cette révélation serait toujours plus pour elle la source de sa paix et de son bonheur, — la source de sa vie!

§ 3. *Justification de ce résultat, soit par rapport à l'homme, soit par rapport à Dieu lui-même.*

Nous venons d'établir que cet acte révélateur de Dieu, dont nous sommes forcés d'admettre en principe la réalité, devra être un acte tel « qu'il soit pleinement accessible à notre perception. »

Il se pourrait que quelqu'un ne comprît pas comment ce mot s'accorde avec cette autre proposition que nous avons formulée si distinctement plus haut, avec l'énoncé de ce fait : que Dieu demeure nécessairement inaccessible à notre pensée et insaisissable pour notre intelligence. En d'autres termes, il se pourrait qu'on nous demandât ici comment, même dans le cas où l'existence d'une révélation divine dût être admise en principe, on pourrait supposer cette révélation telle que, tout en venant directement de Dieu, elle fût avec cela « pleinement accessible à notre perception. »

La difficulté qui se présente ici vient des limites que l'on se serait habitué à imposer dans sa pensée, soit à « la nature » de l'Être divin, soit à l'étendue des perceptions qui sont essentielles à la personnalité de l'homme.

A l'égard de l'Être divin, voici ce que l'on veut dire : c'est qu'étant *infini*, essentiellement affranchi des limitations de l'espace et du temps, il ne pourrait même avoir la pensée de vouloir s'y renfermer, et ne saurait en aucune façon y faire pénétrer sa personnalité.

A l'égard de l'homme on s'imagine, qu'essentiellement limité dans ses perceptions, il ne saurait jamais, même en supposant que l'Être absolu pût de son côté se révéler à lui, percevoir une semblable révélation, puisque l'organe nécessaire à la perception de l'infini lui fait complètement défaut.

Ces difficultés proviennent, l'une et l'autre, de ce que l'on comprend encore la révélation divine dont il s'agit, comme une révélation que Dieu devrait faire à l'homme de sa personnalité divine elle-même, dans l'unité absolue de ses pouvoirs infinis. Mais ce n'est nullement là la révélation que nous avons reconnue nous être indispensable. Supposer qu'elle dût être telle serait admettre que Dieu devrait se révéler à notre *intelligence*, puisque c'est bien seulement par notre intelligence que nous recevons l'impression de l'unité organique et de la totalité d'un fait quelconque. Or, bien loin d'avancer la nécessité d'un tel fait, nous l'avons longuement prouvé chose inadmissible. — La révélation divine dont parle notre conscience, dont elle nous force à désirer la présence, c'est, nous l'avons vu, la révélation non pas de la personnalité divine elle-même, mais bien celle *des intentions personnelles* de Dieu à notre égard, ce qui est tout autre chose.

Or rien ne s'oppose en nous à ce que ces intentions puissent nous être pleinement révélées. En effet, la perception d'*intentions* ne se fait pas en nous par notre intelligence ; au contraire, tout ce qui est intention, volonté, libre disposition, demeure pour notre intelligence un phénomène absolument inexplicable ; c'est là un fait de vie à l'analyse duquel aucun de ses pouvoirs ne peut jamais atteindre. Malgré cela, un semblable phénomène peut fort bien être perçu par nous. Cette perception a lieu en nous par l'activité de notre être moral, par une vue, par un sentiment de notre cœur. Là, mais seulement là, nous sommes pleinement accessibles à l'impression de tout ce qui est volonté personnelle ; ce qui veut dire que nous le sommes, par ce côté spécial de notre être, à l'expression de tout ce qui est, dans le vrai sens du mot, une personnalité.

C'est aussi ce qui nous explique comment il se fait que, bien qu'une personnalité soit, considérée en elle-même, un fait qui ne se peut ni comprendre, ni *analyser*, ce n'en est pas moins un fait auquel nous *croisons* tous. Bien plus, nous savons que c'est là un fait dont la réalité se démontre à nous avec une tout autre évidence que ce qui ne nous est prouvé que par les seules perceptions de notre intelligence.

Cependant, — et c'est ici que git la vérité qui est au fond de l'objection qui nous a été faite, — notre cœur, notre être moral, dès qu'il s'agit de quoi que ce soit qui nous est extérieur (nous ne parlons pas de la voix de la conscience, laquelle ne l'est pas), n'est jamais mis en rapport *direct* avec ce qu'il doit ressentir. C'est par l'intermédiaire des sens et par celui du jugement que notre esprit porte sur les impressions de nos sens, et sur les conséquences que ces impressions entraînent nécessairement avec elles dès que nous les avons acceptées comme vraies, — c'est par l'intermédiaire des faits sensibles, que notre cœur est toujours mis en rapport avec les personnalités qui nous entourent. C'est donc bien à notre raison qu'est dévolu le droit de garder les avenues de toutes nos perceptions, et cela même dans le cas où, comme pour ce qui est exclusivement ressenti et apprécié par notre cœur, cette raison demeure incapable de comprendre elle-même la véritable signification de l'impression qu'elle nous transmet.

Je ne puis aimer ou redouter qu'une personnalité, non pas que mon esprit aura analysée, — il n'en saurait analyser aucune, il n'atteint pas à l'analyse du fait personnel! — mais qu'une personnalité dont mes sens et mon intelligence auront perçu les actes à mon égard.

On est donc pleinement en droit de se poser cette question : — Comment supposer, de la part de la personnalité absolue, des actes qui soient tels que la perception de ces actes (nous ne disons pas : que leur *compréhension*!) soit possible pour notre être intellectuel et sensible? Comment admettre, de la part de Dieu lui-même, des *actes humains*, car enfin ce sont là les seuls actes que notre être sensible et intellectuel soit à même de percevoir, les seuls dont il puisse par conséquent signaler la présence à notre cœur?

Cette question revient à demander comment l'être infini peut participer à l'action finie et limitée de la créature.

Mais est-ce donc là une difficulté bien réelle? — Au contraire, nous le demandons à chacun, à quoi aboutirait après tout la négation de cette possibilité? Qu'on y prenne bien garde! Cela aboutirait justement à ce que l'on veut éviter; cela aboutirait à l'admission d'un fait de limitation essentielle et absolue dans l'Être infini!

Quand notre conscience nous répète que Dieu est *infini*, cela ne saurait signifier seulement que Dieu soit *infiniment grand*. Dire d'un être qu'il est grand à un *degré infini*, c'est refuser à cet être la qualité de pouvoir jamais être petit et fini. C'est donc l'attacher irrévocablement à cette grandeur spéciale qu'on lui a attribuée; c'est soutenir que tout ce qui est au-dessous, c'est-à-dire en dehors de cette qualité-là, que tout ce qui ne nous apparaîtrait pas aussi grand, lui serait essentiellement inaccessible et devrait lui demeurer à jamais inconnu.

Mais lorsque nous disons de Dieu qu'il est « infiniment grand, » cette expression équivaut à la négation de ce qui est petit et borné, de ce qui

est fini. L'employer, par conséquent, non pas comme présentant le simple énoncé d'une impression de notre esprit, mais comme livrant la définition exacte et réelle de l'être dont la pensée fait naître en nous cette impression, c'est, en fin de compte, *limiter* cet Etre infini. C'est lui refuser la possibilité de se faire petit et borné. C'est lui dénier le pouvoir de pénétrer lui-même, par une expérience ou une action qui lui soit personnelle, c'est-à-dire par la vie même de sa volonté, dans le monde fini et limité dont nous faisons partie. Parler de la sorte serait donc reporter sur la personnalité divine elle-même, une idée qui n'a d'autre source en nous que l'expérience des faiblesses auxquelles notre propre personnalité se voit actuellement assujettie. Etres créés et finis, nous ne pouvons, sans doute, nous, être *grands* qu'à la seule condition de ne pas être *petits*, ni ressentir le fini qu'en nous sentant par là même privés de toute perception de l'infini. En d'autres termes, nous sommes irrévocablement attachés à ce qui est progression, degré et proportion.

Mais que tel soit aussi le cas pour l'Etre que notre cœur recherche et adore, c'est ce que nous ne pouvons admettre un seul instant, sans sentir aussitôt que nous ternissons en nous son éternelle image. L'Etre tout-puissant et infini que proclame en nous l'autorité absolue de notre conscience n'est pas lié : il ne connaît et ne reconnaît aucune limite à ses pouvoirs. Toutes choses lui sont pleinement accessibles, car il est, lui seul, la source de toutes choses et le triomphateur de toute négation. Le vrai Dieu, le Dieu de la conscience, n'est pas *grand* ; il n'est même pas *infiniment grand*, — ce qui signifierait que sa grandeur ne pourrait se limiter à son gré, qu'il serait l'esclave de sa grandeur. Dieu n'est l'esclave de quoi que ce soit ! Sa liberté n'est pas, comme la nôtre, un esclavage de soi-même ! Libre dans son essence, libre de toute entrave, Dieu n'est pas seulement infiniment grand ; il est bien plus que cela, — il est mieux que cela, le Dieu vivant et vrai ! — il est réellement et positivement *infini* !

Il peut donc, à sa volonté, pénétrer dans ce fini dont il est l'auteur et la source, et y accomplir ces actes finis qui sont les seuls que puisse percevoir notre être sensible et intellectuel. — Dieu peut vivre, agir et souffrir en homme.

Rien en lui ne s'oppose donc à ce qu'il vienne agir ou souffrir sous nos yeux : or, c'est bien là ce dont nous avons prouvé qu'il faut admettre la nécessité, du moment où l'on se demande, à la lumière de la conscience, quelle est la révélation divine qui seule est à même de répondre aux besoins éternels de nos cœurs.

CÉSAR MALAN FILS.

(*La fin au prochain numéro.*)

HISTOIRE OU ROMAN

HISTOIRE OU ROMAN? LA VIE DE JÉSUS DE M. ERNEST RENAN,
JUGÉE PAR LE DOCTEUR VAN OOSTERZEE ¹.

C'est sous ce titre piquant qu'une intéressante brochure vient de paraître en Hollande. L'écrivain, depuis quelques mois professeur de théologie à l'université d'Utrecht ¹, possède toutes les qualités pour bien accomplir la tâche qu'il s'est imposée. Auteur lui-même d'une *Vie de Jésus* en trois volumes, ouvrage fort recherché, et d'une *Christologie* non moins volumineuse, il peut être considéré comme un juge parfaitement compétent; il a déployé dans cette brochure toute l'érudition et l'éloquence pour lesquelles il est à juste titre renommé. En espérant qu'une traduction complète mettra avant peu le public français à même d'en apprécier la valeur, nous voulons faire connaître à nos lecteurs un court abrégé de ce remarquable écrit. Nous suivrons le cours de ses idées autant que cela se pourra faire dans un article nécessairement limité.

L'auteur commence par constater le fait qu'une traduction hollandaise à prix réduit a suivi de près l'édition de l'œuvre de M. Renan. Ce fait démontre un grand changement dans les idées depuis un quart de siècle. Quand le livre de M. *Strauss* parut en Allemagne, la librairie hollandaise protesta à l'unanimité contre l'entreprise d'une traduction. Un seul éditeur a consenti à s'en charger, et la publication est restée incomplète jusqu'ici. Le livre de M. Renan ne trouvera plus autant d'obstacles. Au contraire, il sera reçu avec avidité par une génération nouvelle. Mais il ne faut pas prodiguer les lamentations inutiles. Que la liberté de la presse soit illimitée, pourvu que la conscience publique, dûment éclairée, sache

¹ Nous avons cru que nos lecteurs nous sauraient gré de leur faire connaître une appréciation du livre de M. Renan faite par un des théologiens les plus distingués de la Hollande. M. *Van Oosterzee* jouit d'une haute considération dans le monde théologique, non-seulement dans son pays mais encore en Allemagne; il est très connu, notamment par sa *Vie de Jésus* et par sa participation au *Bibelwerk*, du professeur *Lange*, de *Bonn*. Nous devons ce résumé de sa brochure à M. *Stuart*, pasteur à Rotterdam. Notre propre réponse à M. Renan a été traduite de suite en hollandais. (*Réd.*)

juger ses produits avec sagesse et sincérité. On ne saurait restreindre le courant des idées par des digues artificielles. C'est Dieu seul qui met un frein à la fureur des flots. Seulement dans une situation ainsi modifiée les théologiens chrétiens doivent lutter avec d'autant plus de sérieux que l'incrédulité est mieux accueillie. Autant une réfutation complète de l'œuvre de M. Renan pourrait paraître prématurée, autant il est à propos d'en donner une appréciation provisoire. C'est dans ce but que l'auteur s'est imposé une triple tâche. Donner du livre de M. Renan un aperçu succinct, en juger la valeur scientifique, enfin rassurer le fidèle sur son apparition, en d'autres termes : juger ce livre du point de vue de l'*Eglise chrétienne*, de la *science théologique* et de la *foi religieuse*, tel est le but que le professeur hollandais s'est proposé.

Afin de faire bien connaître la *Vie de Jésus* de M. Renan, il s'occupe en premier lieu de signaler le *contenu*, le *caractère* et la *tendance* du livre.

Pour des lecteurs français il semble tout à fait superflu de donner un sommaire du livre en question. Néanmoins, cette partie de la brochure de M. Van Oosterzee a un grand mérite. En quelques traits de maître, il esquisse une ébauche du tableau que nous présente M. Renan, en mettant en relief ce qu'il y a de plus caractéristique dans cette représentation de la personne et de la vie de Jésus. Ayant ainsi jeté avec la plus parfaite impartialité un coup d'œil rapide mais clair sur le contenu du livre français, le savant hollandais s'efforce d'en indiquer le *caractère* et la *nature*.

En commençant par ce qui d'abord frappe tout le monde, il se plaît à louer le style et la forme de l'ouvrage qu'il veut juger. On y admire le vrai génie d'écrivain, une tournure de phrases souple et facile, des mots heureux et pleins de grâce, des pages brillantes d'éloquence. Beaucoup de passages attestent de la vénération pour ce qui est vrai et beau. A vrai dire, ce n'est pas l'ouvrage d'un destructeur quand même, d'un ennemi de la religion chrétienne dans le sens qu'on attache souvent à ce mot, et son langage se tient ordinairement bien éloigné de la légèreté et de la frivolité qu'ont souvent montrées les adversaires de notre révélation. Une autre qualité du livre, qui le distingue favorablement et en forme peut-être le plus grand mérite, c'est la couleur locale qu'il a su donner à ses descriptions des pays et des mœurs, jolis tableaux à la Descamps, saisissants de vérité et rayonnants de vie et de lumière orientales. On s'aperçoit que l'auteur a vu le pays de ses propres yeux, et qu'il a eu le talent de le représenter avec un pinceau délicat ; ce pays qu'il vient de visiter a été pour lui un livre ouvert, un autre Evangile. Tout cela prête à ces descriptions quelque chose de vivant et de palpable. Ici on ne trouve qu'à louer. C'est avec la science d'un archéologue consommé et le tact d'un artiste que M. Renan nous sert de guide en parcourant la terre de Galilée. — A tout cela, il faut ajouter que son livre offre un caractère éminemment français. Il a la clarté, la précision, la grâce de l'esprit français au plus haut degré ; il en a aussi la trop

fréquente superficialité. Toute traduction en langue étrangère sera condamnée à d'innombrables périphrases. Il y a des choses délicates qui ne sauraient se dire qu'en français sans froisser les sentiments, car cette langue a seule le privilège douteux de pouvoir tout exprimer d'une manière voilée et transparente à la fois. Des pensées, que M. Strauss n'osait formuler de peur de soulever trop de scrupules, M. Renan sait les dire sans trop blesser une susceptibilité vulgaire. Autant son livre est inférieur à celui du savant Allemand, sous le point de vue d'une étude sérieuse, autant il l'emporte quant à la forme, et son attrait est d'autant plus dangereux qu'un certain sentimentalisme religieux touche de bien près à un sensualisme raffiné, et que le manque de profondeur, l'oubli du fond pour la forme est le défaut commun d'un âge où l'on aime mieux monter tout de suite dans les nues comme un aéronaute, avec un peu de témérité, que de descendre avec lenteur et prudence dans une cloche à plongeur, afin de sonder le fond de la mer.

Mais on ne peut connaître le vrai caractère du livre de M. Renan, sans en signaler la *tendance*. Or, cette tendance consiste à *combattre la foi de l'Eglise chrétienne universelle en Jésus-Christ comme le Fils de Dieu et le Sauveur des pécheurs, et d'introduire au lieu de cette croyance historique une tout autre appréciation de la personne et de l'œuvre du Seigneur*. On ne saurait taxer ce jugement de sévérité, après ce que l'auteur a dit lui-même. Pour bien écrire l'histoire d'une religion, il exige qu'on n'y croie plus d'une manière absolue. Suivant cette maxime, il juge en sceptique tout ce qui est saint et sacré, non pas seulement pour telle société chrétienne mais pour la chrétienté entière. Toute l'Eglise chrétienne doit voir dans le livre du savant auteur une déclaration de guerre, non-seulement contre tel ou tel dogme isolé, mais contre les vérités fondamentales, contre la base historique même de toutes les croyances chrétiennes. D'après les confessions de toutes les Eglises, Dieu a envoyé son Fils ici-bas, où il est mort pour nos péchés et ressuscité pour notre sanctification. Tous les chrétiens s'accordent à croire que ce Fils de Dieu a institué la sainte cène en commémoration de sa mort et a vécu sans péché. Avec son idée du Christ, M. Renan se trouverait déplacé dans toute Eglise existante, car il se contente d'un dilettantisme subjectif qui détruit toute idée de communauté chrétienne. L'Eglise entière est fondée sur la supposition du fait surnaturel, et c'est l'idée du surnaturel elle-même qui est combattue à outrance par M. Renan. Partant de cette négation, nullement prouvée du reste, il ne voit dans les relations évangéliques que des récits légendaires. Reste à savoir seulement si ces écrits sont des œuvres purement imaginaires comme la vie d'Apollonius de Tyane, ou bien s'ils ont un fond historique comme les légendes des saints catholiques. M. Renan se décide pour la dernière hypothèse. Son Christ n'est pas tout à fait un être fantastique, c'est un homme qu'on pourrait en quelque sorte aimer et admirer; mais ce n'est certainement

pas le Christ qui forme le fondement de l'Eglise chrétienne ; c'est un produit naturel de l'humanité, non le don ineffable de Dieu. Docteur sublime, il n'est point sans taches ; modèle admirable quoique encore imparfait, réformateur puissant, il n'est plus le sauveur des pécheurs dans le vrai sens du mot. En appréciant la franchise avec laquelle M. Renan exprime ses convictions, on lui doit la même franchise en disant que le Christ qu'il prêche n'est plus celui duquel il est écrit que le salut n'est en nul autre que lui. A vrai dire, ce Christ n'est pas celui des Celse, des Porphyre, des Voltaire ; il se rapproche plutôt de celui de Rousseau et de l'idéal que s'en forma le Vicaire savoyard ; mais il est si peu le Christ de la chrétienté que la plupart des Israélites éclairés pourraient, sans trop de réserves, s'accommoder des louanges que M. Renan prodigue au fondateur du christianisme, car à ses yeux la secte des ébionites a été bien plus près de la vérité chrétienne que la chrétienté apostolique. Au lieu de l'Eglise du saint sépulchre où les croyants de tous les âges ont porté leurs louanges au Sauveur ressuscité, un nouveau temple devra être érigé sur les hauteurs de Nazareth où des pèlerins de toutes les sectes se pourront réunir dorénavant à l'honneur du prophète aimable de Galilée, en entonnant leurs cantiques de louange : Grand est le rabbin idéal, le maître des juifs et chéri des chrétiens éclairés ; Çakya-Muni seul est digne de lui être comparé.

Pour tous ceux qui savent réfléchir, les opinions de M. Renan portent leur réfutation en elles-mêmes. Pourtant un jugement scientifique n'est pas chose superflue. A cette fin, en étudiant le livre incriminé au point de vue de la science, le docteur hollandais nous met à même d'en juger le *principe théologique*, la *méthode biographique* et le *résultat historique*. Il commence par nous faire observer qu'une réfutation complète du livre de M. Renan serait à peu près impossible, non pas à cause de sa profondeur, mais au contraire par ce qu'il a de fragmentaire et d'incomplet. Ce n'est pas un tableau d'ensemble que M. Renan nous a donné ; il nous a peint une série d'illustrations, une galerie de paysages orientaux dans lesquels une figure indécise se montre dans un lointain nébuleux. Les plus graves questions d'exégèse et de critique sont traitées avec une légèreté qui ne fait que les effleurer. Il lance ses plus hardis paradoxes, sans essayer de les fonder sur aucune preuve. Il n'aborde pas les grandes difficultés, il les laisse tout simplement de côté. Ainsi le livre de M. Renan trouvera difficilement d'aussi sérieux adversaires que celui de M. Strauss. Il n'amènera pas dans la lice des *Ullmann* et des *Tholuck*. — Il n'est pas facile non plus de déterminer le *principe théologique* de M. Renan. Jamais il ne condescend à nous donner une formule exacte de l'idée qu'il se forme de Dieu et de son rapport avec le monde. En quelques endroits, il semble que l'auteur croit à un Dieu transcendant, libre et personnel et à une immortalité personnelle. Il y a bien loin de là à ce Père Abîme, que ses écrits antérieurs nous ont fait

connaître. D'un autre côté, il semble que cette *idée* de Dieu que Jésus s'était faite, et qui est selon lui la plus haute conception de la conscience de l'humanité, ne correspond à aucune réalité objective, car dans le cas contraire, il serait tout à fait impossible de nier la possibilité du surnaturel et de nommer le miracle une absurdité. L'auteur ne saurait sortir de ce dilemme : si l'idée que Jésus s'est faite de Dieu est la plus haute, c'est-à-dire la meilleure et la plus vraie, on ne peut nier le surnaturel, mais si le surnaturel est une illusion, l'idée de Dieu selon Jésus est une illusion. Il y a ici plus qu'inconséquence et obscurité, il y a un dualisme insoutenable. On peut signaler encore bien d'autres contradictions. Selon M. Renan, l'idée de Dieu comme l'a exprimée le Nazaréen serait la plus rapprochée de la vérité, tandis que son idée de la religion par rapport au monde serait tout à fait erronée, pleine d'illusions sublimes mais impraticables. Il en résulterait qu'il y aurait un antagonisme éternel, entre la conscience de Dieu et celle de l'ordre moral pratique. Voilà un principe théologique qui ne mérite pas ce nom. — De même quand M. Renan nie non la possibilité absolue du miracle mais l'authenticité prouvée de tout miracle donné pour tel, exigeant pour y croire des preuves impossibles à fournir, il ne fait que se jouer de mots. Si un homme de Dieu, ayant le pouvoir des miracles, consentait à se soumettre à une inquisition du genre de celle que désire M. Renan, il ne serait pas un *prophète* mais un *jongleur*. Que l'auteur ne sache que faire des faits surnaturels de l'Évangile, rien de plus compréhensible; mais cela ne lui donne pas le droit de les attribuer à la fraude ou à la crédulité. Agir ainsi, ce n'est pas écrire l'histoire, c'est la *reconstruire*. On pourrait aller plus loin, lui demander comment un naturalisme tel que le sien pourrait expliquer des faits comme la création du monde ou la régénération du genre humain, mais il suffit de constater que son principe théologique est inadmissible, non-seulement devant le tribunal de la théologie chrétienne, mais aussi devant celui de la philosophie et de la morale. Sans une idée vraie de Dieu, il n'y a plus de religion. S'il n'y a plus correspondance entre l'idée et la réalité, la vérité et le mensonge ne se distinguent plus avec netteté. Si la théorie de M. Renan triomphait, c'en serait fait de toute morale et religion, comme de toute science théologique.

La *méthode biographique* de M. Renan ne soulève pas moins d'objections scientifiques. Un premier devoir de tout biographe est de *rechercher les sources historiques avec une critique judicieuse*, mais la légèreté avec laquelle l'écrivain traite les questions de ce genre est presque incroyable. Il nie ou rejette ce qui ne lui convient pas avec l'arbitraire le plus effréné. Les recherches des savants les plus distingués sur la littérature des premiers chrétiens ne semblent pas dignes de son attention. Il se garde bien de nous dire d'où sont sortis et comment se sont formés les évangiles synoptiques, « la plus belle chose du monde, » et Jean reste une figure tout aussi nébuleuse que Jésus lui-même. Divers témoignages sont cités comme in-

contestables, qui non-seulement ont été contestés mais réfutés victorieusement. La seule pierre de touche avec laquelle M. Renan veut distinguer l'or véritable de l'alliage légendaire n'est autre que son sentiment subjectif. En vérité, la littérature moderne n'offre peut-être aucun exemple d'un tel manque de critique, et des fondements aussi faibles que ceux-là sont impuissants même à soutenir un édifice aussi léger qu'une telle biographie. — Un autre devoir qu'on a droit d'exiger de tout biographe sérieux est une *étude chronologique de l'histoire* de son héros. Or, il n'y a pas ici l'ombre d'un ordre chronologique. La première maxime de la biographie : « *Distingue tempora*, » est tout à fait négligée. Sur quelles données historiques repose l'assertion que Jésus s'était formé un cercle de disciples avant qu'il fût baptisé; qu'il n'a pas quitté les environs du Jourdain avant la captivité de Jean-Baptiste; qu'il ne s'est montré en public à Jérusalem qu'à son dernier séjour dans cette ville; qu'il n'a fait de miracles que pendant la dernière période de sa vie? Ce sont là des suppositions, qui n'ont de fondement que dans l'imagination féconde de l'auteur. Dans ce dédale de raisonnements spécieux, il nous faudrait un autre fil d'Ariane pour suivre le cours des événements. — Encore une fois, c'est le devoir de tout biographe de *soumettre au moins les principaux faits à un examen rigoureux*, de n'en accepter ou rejeter aucun sans preuves satisfaisantes. Que M. Renan n'accepte point la vérité de la tentation, de la transfiguration, on le conçoit; mais qu'a-t-il fait pour expliquer la naissance de ces légendes? « On crut, on dit, on présuma; » voilà souvent la seule explication de l'origine d'un récit. Il traite l'histoire de son héros avec une légèreté qui ne fait que s'accroître. Celle de la passion n'est rien qu'une ébauche tracée à la hâte. Ecrire l'histoire de cette manière est certainement le chemin le plus facile et le plus court; reste à savoir si c'est le chemin le plus sûr et le plus scientifique. Cette même légèreté se retrouve dans ce que l'auteur *accepte* sans autorité valable. Où a-t-il pris que Jésus eut d'autres frères encore que ceux nommés par les évangélistes; que ses sœurs étaient mariées à Nazareth; que Pierre avait des enfants (est-ce que M. Renan saurait combien?). Qui lui a dit que la communauté des biens existait dans le cercle de Jésus; que lui et ses disciples étaient communistes; que des femmes perdues trouvaient dans leur conversion un facile moyen de réhabilitation; que Jésus avait la coutume de parcourir la Galilée monté sur une mule; que Pilate était un bon gouverneur. M. Renan a sans doute fait ces découvertes lors de son séjour en Palestine? Ecrit-on de la sorte une histoire ou un roman?

Et que dire enfin du *résultat historique* du livre entier? Que le Christ de M. Renan soit tout autre que celui de l'Evangile et de l'Eglise chrétienne, on le sait; mais au moins ce qu'il nous laisse est-ce vraiment quelque chose de bien avéré, un résultat définitif même de son propre point de vue? Ce qu'il prétend sauver de la cargaison, en jetant le lest, est-il

vraiment sauvé? En détrônant le Sauveur de la hauteur où l'Eglise entière l'a adoré jusqu'ici, a-t-il posé lui-même son héros sur un piédestal solide, capable de résister aux vagues du doute et de l'incertitude? Ce qu'il veut bien nous laisser, ne le devons-nous pas plus à sa bienveillance personnelle qu'à une critique solide? Son système le porte à éliminer tous les faits miraculeux, et pourtant il laisse subsister comme historiques les paroles du Seigneur qui s'y rapportent. Comment ne voit-il pas qu'on ne saurait faire le triage; qu'il est impossible de séparer ce qui est uni et lié indissolublement? En minant et sapant l'édifice de l'histoire évangélique dans ses fondements, comment les quelques pans de mur qu'il veut laisser debout, sans appui et soutien, pourraient-ils tenir debout? Usant du même droit que M. Renan et d'après le même principe, un autre pourrait tout aussi bien rejeter tel mot hardi, telle idée surnaturelle, telle maxime paradoxale, et mettre à l'index ce qui déplairait à son individualité. De la sorte, toute opposition entre le vrai et le faux n'est plus que relative. Mais on pourrait ajouter : Le résultat auquel arrive M. Renan *peut-il* être définitif? Il y a une force de logique irrésistible qui pousse les principes à leurs extrêmes inévitables. Le Christ que M. Renan nous prêche est une impossibilité morale. Une telle individualité ne se pourrait concevoir. Acceptons un moment que Jésus fût réellement cet aimable artisan de la Galilée, ce doux et bon moraliste, qui donc a donné à cet homme le droit de se poser en Fils de Dieu, de se laisser nommer le Messie promis? Jésus aurait été le plus religieux des hommes, mais jusqu'ici la vraie religion a rendu modeste, et celui-ci a toutes les arrogances d'un orgueil ridicule. Et puis qu'a-t-il été dans la dernière période de sa vie sinon un extravagant exalté, un zélote fanatique qui nous fait peur, et dont les hommes respectables et raisonnables de son temps ont bien fait de se tenir à distance. Une religiosité de cette nature n'est autre chose qu'une monomanie dangereuse, et un Anglais quelque peu matérialiste, en lisant telle histoire, penserait plutôt à *Bedlam* qu'à *Bethléhem*. Et comment ses paroles exaltées ont-elles eu un tel retentissement, une telle influence? Jésus se serait posé en thaumaturge parce que son succès en dépendait. Mais d'où venait cette foi universelle à sa force miraculeuse? comment le peuple n'avait-il pas attendu les mêmes miracles du Baptiste? Des fraudes comme celle-là sont-elles compatibles avec la pure morale, avec une vie saine et sainte comme celle de Jésus? Comment n'a-t-il pas eu un seul moment de repentance même en vue de la mort? La maxime des jésuites que le but sanctifie les moyens, c'était donc la morale de Jésus. S'il en était ainsi, M. Renan a beau nous dire : Jésus est le plus vertueux des hommes, personne ne le surpassera, — nous le nions formellement, et nous, tout pécheurs que nous soyons, avec notre conscience morale plus juste et plus vraie, nous pourrions nous élever bien plus haut. Enfin s'il est possible que le christianisme, dans lequel l'auteur révère la plus haute révélation de la vie

religieuse de l'humanité, soit sorti d'une telle monstruosité, d'une religion pure, qui n'a rien de commun avec la morale la plus élémentaire, à vrai dire, on ne pourrait plus croire en un Dieu plein de sagesse et de justice ! Vraiment, il est heureux que les découvertes du savant orientaliste ne se soient pas faites plus tôt, car l'Eglise chrétienne ne se serait jamais formée, ni réformée ; la religion du Nazaréen serait restée tout au plus ensevelie dans un coin reculé du Liban. Pour le Christ de M. Renan jamais les martyrs n'auraient bravé les tortures et l'échafaud. Il ose le comparer avec Çakya-Muni, comme si tout n'était contraste entre le réformateur du brahmanisme panthéiste, prêchant une doctrine qui aboutit au *nirvanâ* (*néant*) et Jésus de Nazareth. En vérité, M. Renan est le témoin le plus éloquent contre ses propres idées. Il manie avec grâce une arme brillante, mais qui n'est pas un glaive tranchant qui portera des coups mortels : ce sont des mots sonores et résonnants, roman mais pas histoire.

Rien n'est plus loin de notre pensée que la prétention de gêner la liberté de la critique. « Solides dans la foi, libres dans la science, » c'était le mot d'ordre du grand *Neander*, que ce soit le nôtre aussi. Mais que ce soit alors une science sérieuse et loyale, qu'on chercherait en vain dans un tel livre. Il nous reste à l'apprécier au point de vue de la *foi religieuse* par rapport au *passé*, au *présent* et à l'*avenir*.

Par rapport au passé, nous voyons dans ce livre le *fruit mûri d'un passé orageux*. Comme chrétiens, nous savons que des scandales sont nécessaires, et nous ne nous en scandalisons pas. Quant à ce scandale-ci (le mot pris dans son sens biblique), on pouvait prévoir que le mouvement d'idées auquel nous avons assisté aboutirait à cette conséquence. La pente fatale de ces idées devait mener jusque-là. De l'union du déisme anglais et du naturalisme français est né au dernier siècle le rationalisme, qui a trouvé dans *Paulus de Heidelberg*, et *Venturini* ses adeptes les plus conséquents. Sur les ruines de leurs systèmes s'est élevé plus tard le temple de l'interprétation mystique en Allemagne. Selon cette école, les récits de l'Evangile étaient le fruit d'une fiction poétique involontaire. Bientôt on vit ce système s'écrouler ; on en vint à l'hypothèse de légendes faites de propos délibéré (*Tendenzschriften*). C'était l'opinion de *Bruno Bauer*, *Zeller* et de l'école de *Tubingue*. Cette tentative ne réussit pas plus. Alors le chemin était frayé pour un nouveau système qui tiendrait le milieu entre ces deux routes opposées. L'idole du Christ rationalisé était brisée, celle du mythicisme s'était évanouie ; maintenant c'est l'idole d'un Christ humanisé qu'on mettra à leur place. La philosophie spéculative ayant eu son temps, le tour de la philosophie empirique est venu, une philosophie d'autant plus audacieuse qu'elle se sent portée par le courant d'un siècle matérialiste, et dont le positivisme représenté par

Comte et Littré est l'une des plus fidèles expressions. A ses yeux, le christianisme n'est autre chose que le fruit naturel de l'arbre de l'humanité. — « *Eritis sicut Deus.* » Ce mot, qui a perdu la race humaine, fait de nouveau fortune. « *Dieu devenu homme, le Verbe devenu chair,* » c'est le mystère de l'Evangile, la vérité culminante de la grâce salutaire. « *L'homme devenu Dieu,* » voilà le mot d'ordre de l'esprit du siècle. C'est un pas de plus vers la pente glissante où *M. Pécaut* a mis le pied. Son Christ était un soleil qui avait des taches, celui de *M. Renan* est une comète resplendissante avec un petit noyau. Ni l'un ni l'autre n'est la lumière du monde, et tous deux s'évanouiront comme un météore qui passe. Dans un temps comme le nôtre, qui ne veut rien de tranché ni d'absolu, dans un temps blasé, qui pour ses yeux mats et ternes préfère à la lumière du jour le clair-obscur où les lignes s'effacent, un livre comme celui de *M. Renan* était parfaitement à propos. Il est lui-même un enfant et un type de son temps.

Ainsi le passé avait planté l'arbre, et le présent en porte le fruit. Ce livre est *un signe caractéristique de l'histoire contemporaine*; il nous en révèle l'esprit, les besoins et les devoirs.

L'esprit du siècle! qui de nous le connaît? Nous, qui sommes tous, plus ou moins, enfants de notre temps, nous le voyons de trop près pour être ses juges impartiaux. Le prophète qui nous découvrira la vraie nature de ce *Protée* ne s'est pas encore levé. Mais un livre comme celui de *M. Renan* est plus qu'un fait isolé, que le témoignage d'une opinion individuelle; il est en rapport avec toute la tendance du siècle; il nous en donne en quelque sorte la mesure, quand nous le voyons reçu et accepté comme il l'est. Ce phénomène démontre certain malaise moral, un combat intérieur entre la foi chrétienne et l'esprit moderne. La conscience du bien et du mal, du vrai et du faux doit être bien affaiblie et émoussée dans une génération qui peut accepter un tel écrit comme l'expression de ses opinions; elle a brisé virtuellement avec le Christ historique en s'abandonnant à un nouveau paganisme. Mais en nous faisant sonder les misères de notre temps, un tel livre nous en révèle les besoins. Ainsi la christologie du naturalisme fait sentir la nécessité absolue d'une défense nouvelle et plus approfondie des vérités chrétiennes, fondée sur une théologie évangélique qui, sans livrer un seul des points essentiels, répond mieux par sa forme aux besoins réels de la société contemporaine. Sans doute, il importe avant tout que cette théologie plus humaine et plus morale n'oublie pas le côté surnaturel de la révélation divine, et qu'elle puisse opposer à l'esprit du mal la puissante formule : *Il est écrit.* Mais il est nécessaire que l'or inaltérable de la vérité soit marqué au poinçon du temps actuel, afin de devenir une monnaie courante, et que l'esprit du siècle soit dirigé par l'Esprit de Dieu. — Ainsi nous concevons les devoirs des chrétiens de notre temps par rapport à des phénomènes comme ceux de l'apparition de ce livre. Pas de crainte pusillanime, comme si le chris-

tianisme des apôtres pouvait être vaincu par une telle attaque; mais pas d'indifférence non plus, pas de haine contre ceux qui ont le droit de professer leurs convictions, et qui peut-être valent cent fois mieux que leurs principes et mille fois mieux que nous, mais n'évitons pas moins l'aveuglement qui méconnaît l'abîme profond séparant un Christ comme celui de M. Renan du Christ de l'Eglise chrétienne; pas d'anathème contre les adversaires de notre religion, mais point de transactions entre la vérité et le mensonge. C'est le devoir de l'Eglise entière et de tous ses membres qui, une fois pour toutes, ont fait leur *choix* entre l'Evangile de la grâce divine et celui de la sanctification propre. Il est temps que tous ceux qui veulent s'appuyer sur le Christ crucifié et ressuscité, le seul Sauveur des pécheurs, se tendent la main. Quand l'ennemi est devant les portes, on ne s'occupe plus à vider les petites querelles domestiques; on se rallie sur les remparts pour sauver les intérêts communs. Eh bien, l'Eglise chrétienne est en état de siège, et les ennemis courent à la brèche. Tout vrai chrétien connaît son poste. Réfuter scientifiquement ce qu'on dit contre le Christ n'est pas le don de chacun; mais protester contre toute incrédulité, confesser le Seigneur, témoigner de son dévouement à lui par ses actes et ses paroles, c'est le droit et le devoir de chacun. Nous avons à combattre non pour notre honneur, mais pour la couronne de notre divin Maître et Seigneur.

Peut-être pour le moment on ne peut pas attendre beaucoup de fruits visibles d'un tel dévouement. De l'*avenir* il ne faut jamais désespérer. L'heure présente peut appartenir aux adversaires, l'avenir est à Dieu, et un triomphe temporaire de l'erreur ne fait qu'avancer celui de la vérité. Mais le livre de M. Renan nous semble lui-même *la prophétie d'un meilleur avenir*. Ce livre pourra faire beaucoup de mal; mais de ceux qu'il détachera de la foi, on pourra dire : « Ceux qui étaient avec nous nous ont quittés, parce qu'ils n'étaient pas des nôtres, » et en eux le mot sera accompli : « Celui qui n'a pas, on lui ôtera même ce qu'il a. » Ainsi les pensées des cœurs seront révélées et une crise salutaire se préparera. Nous n'en doutons pas : ceux qui se tiennent du côté de M. Renan auront le courage de leur opinion, et ne resteront pas à moitié chemin. Alors ils verront à quels résultats ils seront poussés, et beaucoup d'entre eux, voyant à quoi on les mène, reculeront d'effroi. « D'autres, nous le disons avec M. de Pressensé, ne seront pas ébranlés; ce livre éveillera au contraire chez plusieurs de ceux qui hésitent une réaction morale qui les rapprochera d'une foi positive. » On verra bientôt quels seraient les résultats funestes mais inévitables d'une théorie comme celle représentée par le livre de M. Renan. On n'aurait alors qu'à abolir les fêtes chrétiennes et la célébration de la sainte cène; l'Eglise et la synagogue pourraient se confondre en un seul temple, et l'humanité ne se soucierait plus de la « religion pure » et de la « divine morale » du prophète nazaréen. Mais alors aussi le mot de l'Apôtre s'accomplirait : « Dieu leur enverra efficace d'erreur pour croire au men-

songe, afin que tous ceux-là soient jugés qui n'ont point cru à la vérité.» L'Antechrist ne peut se révéler sans que le Christ révèle aussi sa grandeur triomphante, et les portes de l'enfer n'envahiront jamais l'Eglise du Sauveur. On verra qu'un subjectivisme collectif aboutit à la fin à une anarchie complète, au scepticisme absolu, c'est-à-dire au néant. Ainsi les principes corrupteurs seront jugés et condamnés par leurs propres résultats, et l'abondance du mal réveillera le besoin d'un état meilleur. On sentira un vide profond qu'un Christ comme celui-ci ne saurait jamais remplir, et la faim de la vérité ne sera point rassasiée par des pierres, bien qu'elles soient polies et éclatantes. En prenant au sérieux la morale du Galiléen, on éprouvera le besoin d'un Christ Rédempteur et Sauveur, et on finira par se prosterner à genoux devant sa sainte personne avec le cri de l'âme et l'hommage du cœur : « Mon Seigneur et mon Dieu ! »

Ainsi la foi aura sa réponse à toutes les questions du jour, la charité saura prier et pardonner, et l'espérance élèvera les yeux vers la lumière de ce grand jour où Celui qui est encore pour plusieurs une pierre d'achoppement et un rocher de scandale apparaîtra à tous comme la pierre angulaire de son Eglise et le roc inébranlable de tous les âges.

Le savant Hollandais *Voetius* avait coutume de dire devant des manifestations semblables : « *Nubicula est, transibit* ; » ce n'est qu'une nuée et elle disparaîtra ; nous osons appliquer ces mots au livre de M. Renan : *Nubicula est, transibit*.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE¹

LA PREMIÈRE PARTIE DE L'ANCIEN TESTAMENT COMPRENANT LE PENTATEUQUE ET LES LIVRES HISTORIQUES. Traduction nouvelle d'après l'hébreu par H.-A. Perret-Gentil. Neuchâtel, 1861.

La nécessité d'une nouvelle traduction de la Bible est partout vivement sentie. Les anciennes versions ne satisfont plus le goût moderne : Les savants y déçoivent trop d'inexactitudes, le public y trouve trop d'expressions surannées, de tournures vieillies et de phrases incompréhensibles. Sans méconnaître ni les services importants qu'elles ont rendus ni même une certaine fidélité relative qu'il est impossible de nier lorsqu'on les compare, par exemple, à la version de Luther, on ne peut que désirer de les voir bientôt remplacées.

On semble parfois redouter que des changements introduits dans le texte reçu des écrits sacrés n'amoindrisent leur autorité et ne troublent la foi des personnes simples et pieuses, peu au courant des questions critiques. Si cette crainte était fondée, il faudrait non-seulement éviter d'adopter de nouvelles versions, mais encore supprimer à l'avantage d'une seule toutes celles qui ont cours parmi nous. Heureusement cette crainte est vaine, et ce sont les hommes les plus religieux qui accueillent avec le plus de faveur les travaux destinés à rendre l'Écriture plus accessible et plus claire.

Ce désir d'une version nouvelle n'est point particulier à notre Eglise. Si l'on excepte les nations catholiques, liées par l'immuable autorité de la Vulgate, il s'est éveillé pendant quelques années dans la chrétienté presque tout entière. En Allemagne, des savants de tous les partis, De Wette, Bunsen, Stier, ont travaillé à améliorer ou même à transformer la traduction si originale, mais trop *subjective* de Luther. L'exactitude et la fidélité si renommées de la hollandaise et de l'anglaise ne les ont pas pu soustraire davantage à ce mouvement de rénovation. En Ecosse, quelques membres de l'Alliance évangélique ont, depuis dix ans environ, commencé à publier une édition revue et corrigée de la Bible avec de nouvelles notes marginales; et la Hollande, peu satisfaite du remanie-

¹ Tous les ouvrages annoncés dans le Bulletin se trouvent ou peuvent être demandés à la librairie Ch. Meyrueis et C^e, rue de Rivoli, 174.

ment que Vander Palms fit subir, il y a plus d'un demi-siècle, à la version ordinaire, vient de confier ce long et pénible travail à une commission où figure en première ligne le savant professeur de Leyde, Van Hengel. L'Eglise grecque elle-même est sortie à cet égard de son immobilité séculaire; et l'on a lieu d'espérer que la vieille version slavonne qui ne peut plus être comprise sans étude sera bientôt remplacée par une traduction en russe moderne.

Dans les pays de langue française, et spécialement en Suisse, de nombreux essais se sont produits sans qu'aucun ait obtenu un plein succès. Les diverses révisions du texte effectuées à Genève au commencement du siècle, à Lausanne il y a quarante ans et dernièrement encore à Paris, ne satisfont qu'à demi le public religieux¹. Ces remaniements de remaniements antérieurs, outre qu'ils sont nécessairement dépourvus de toute originalité, offrent un désagréable mélange de style ancien et de style moderne. Il est bien difficile qu'ils obtiennent jamais un assentiment général. Si nous devons posséder un jour une bonne traduction de la Bible, il faudra qu'elle soit autant que possible indépendante de celles qui l'ont précédée.

L'intérêt dogmatique et pratique a dirigé d'abord les efforts du côté du Nouveau Testament. C'est pourtant la partie de l'Ecriture qui, de l'aveu de tous les hommes compétents, laisse le moins à désirer dans les versions reçues. Je n'hésite même pas à dire que, sauf certains passages toujours cités et quelques autres qu'on ne relève jamais probablement parce qu'ils n'ont aucune importance au point de vue doctrinal, la traduction d'Ostervald me satisfait en général sur ce point. Mais je dois avouer avec la même franchise qu'elle exige une grande patience dans la lecture de l'Ancien Testament. Les Psaumes sont pleins de contre-sens et d'inexactitudes; et quant aux prophètes, sauf quelques belles pages, ce sont en général de véritables logogryphes. Cette infériorité de la traduction de l'Ancien Testament n'est pas étonnante. Les livres qui le composent offrent des difficultés exégétiques et philologiques qu'on ne retrouve pas dans les écrits apostoliques et dont n'approchent pas même celles des lyriques grecs. L'état du texte hébreu, les fréquentes fautes de copiste, les mutilations que révèle la comparaison des Septante ou de la version sy-

¹ Il en sera probablement de même de la nouvelle version de Lausanne, dont le Pentateuque (1861) et les Psaumes (1854) ont déjà paru. Malgré les excellentes intentions exprimées dans la préface, nous ne sommes pas bien sûr qu'elle ait complètement réussi à éviter l'écueil redoutable du littéralisme; ou plutôt nous sommes trop certain qu'elle y a échoué. Si elle s'est courageusement affranchie des traductions reçues dans la plupart des passages dont l'interprétation traditionnelle est contraire au texte hébreu, elle en est encore, quant au style, beaucoup trop dépendante. Il est à regretter aussi qu'en prodiguant au bas des pages des notes le plus souvent inutiles, elle les ait complètement omises précisément aux endroits où on les aurait désirées, et spécialement dans les passages dont le texte comporte plusieurs sens différents avec les mêmes apparences de vérité.

riaque, l'obscurité du sens primitif des racines, l'ignorance où nous sommes des circonstances qui donnèrent naissance aux livres hébreux et bien d'autres causes qu'il serait trop long d'énumérer, rendent souvent très incertaine l'interprétation de l'Ancien Testament. Et s'il en est ainsi aujourd'hui encore malgré les progrès des études orientales, quelles devaient être les difficultés au seizième siècle, alors que l'hébreu était à peine connu et les dialectes sémitiques complètement ignorés, ou même à la fin du dix-septième où l'on n'avait encore qu'une idée très vague des services qu'était appelée à rendre la philologie comparée ! Le génie exégétique d'un Calvin pouvait seul percer ces obscurités et prévoir par une sorte d'instinct divinatoire les résultats de la science moderne. Il est éternellement à regretter qu'il n'ait pas entrepris une œuvre pour laquelle il était si admirablement qualifié et qu'il ait laissé à d'autres une tâche dont ils se sont acquittés en somme avec honneur, mais qu'il aurait incontestablement beaucoup mieux remplie.

Quelles que soient les causes de l'infériorité que nous signalons, elle est réelle; et sans méconnaître l'importance des intérêts dogmatiques qui ont en premier lieu attiré l'attention vers le Nouveau Testament, on est en droit de s'étonner que l'Ancien ait été si négligé. La Bible n'est pas exclusivement l'apanage du théologien; elle appartient aussi à l'artiste et au poète; si elle a un côté doctrinal, elle a aussi un côté littéraire, et ce dernier n'est pas le moins digne de fixer l'attention dans les livres hébreux. Les Psaumes et les Prophètes ne sont pas moins remarquables par la forme que par le fond; le style de David ou d'Esaié est digne des idées religieuses et morales qu'il exprime. En général, si l'Ancien Testament n'offre pas pour le dogme l'attrait qui attache les esprits à l'étude du Nouveau, il satisfait plus complètement le sentiment esthétique et dans certaines parties il donne presque autant à l'édification. A ce double égard, il ne méritait pas l'oubli dans lequel il était tombé parmi nous.

M. Vivien et M. Perret-Gentil sont les premiers, je crois, qui aient essayé de le venger de cet injuste oubli. Ce dernier surtout est avantageusement connu dans nos Eglises par la publication de ses *Hagiographes et Prophètes*; avec le volume dont nous avons inscrit le titre en tête de ces lignes, le savant professeur de Neuchâtel complète sa traduction des livres canoniques de l'ancienne alliance.

C'est incontestablement la meilleure version de l'Ancien Testament que nous possédions en français. Comme elle est aussi l'unique, l'éloge ne serait pas grand. Mais je me hâte d'ajouter qu'elle paraît être le produit d'une étude sérieuse et prolongée des écrits bibliques aidée des ressources de l'érudition allemande. M. Perret-Gentil a compris qu'une traduction moderne des saintes Ecritures exige non-seulement une connaissance approfondie des langues originales, mais aussi un esprit ouvert à toutes les recherches de la critique. Les étranges théories des Buxtorf sur l'inspiration du texte masorétique et même des points-voyelles ne sont plus pour

nous qu'une inconcevable plaisanterie, et nous avons peine à nous figurer que des intelligences sérieuses et éminentes aient pu ajouter foi à ces hypothèses bizarres, bien que certains exégètes de l'école ultra-luthérienne poussent encore le respect du texte jusqu'à ne vouloir en retrancher ni *un iod*, ni *un trait de lettre*. M. Perret-Gentil n'a pas cette vénération superstitieuse qui attribue presque à tous les copistes juifs un privilège d'infailibilité et suppose que les masorètes n'ont jamais pu se tromper ni dans la vocalisation des mots ni dans la ponctuation des phrases. Les variantes des parties parallèles de l'Ancien Testament contenues dans les Rois, les Chroniques, Esaïe et Jérémie, ainsi que dans les Psaumes (XVIII; cf. 2 Sam. X XII; Ps. XIV; cf. Ps. LIII, etc.), prouvent bien en effet que le texte primitif a été plus d'une fois altéré, à moins d'admettre avec Hengstenberg et les rabbins que les auteurs de ces passages les ont écrits deux fois sous ces deux formes diverses, — hypothèse dénuée de fondement et que l'examen des détails dément à tout instant. A cet égard, M. Perret-Gentil n'est pas timide; sans craindre de compromettre sa réputation d'orthodoxie, il adopte les conjectures les plus hasardées de la version syriaque ou des Septante. Les Septante surtout semblent avoir à ses yeux une valeur plus qu'ordinaire en matière de critique : il n'est pas rare de le voir préférer à un texte hébreu d'ailleurs parfaitement clair celui que paraissent avoir lu (ou conjecturé?) les interprètes alexandrins. Il se permet par exemple (1 Samuel, III, 13) de changer *lâhèm* en *lélôhîm* et de traduire : « Les fils d'Héli attiraient sur Dieu le mépris, » tandis que le texte porte : « Les fils d'Héli s'attiraient la malédiction. » Ailleurs (1 Sam. XIV, 21), il lit assez arbitrairement *hâ^{ga} bâdîm*, « les esclaves, » au lieu de *hâ^{ga} iberîm*, « les Hébreux. » Ailleurs encore (XXI, 6), appuyé de l'autorité des Septante, il brave audacieusement le texte.

Malgré ces exemples, dont il nous serait facile d'augmenter le nombre, quand il s'écarte de la leçon mosorétique pour suivre celle des Septante, il le fait en général avec raison : comparez 2 Chron. XX, 25; 2 Rois I, 13; 1 Sam. VI, 18, etc.

Mais il est beaucoup moins heureux lorsqu'il essaye de corriger le texte de sa propre autorité. Il imagine parfois des changements inutiles : au lieu de traduire simplement (1 Samuel II, 25) *ôûphîlêlô Elôhîm*, « Dieu le juge ! » il intervertira ainsi la construction : « On peut prier Dieu pour lui ; » pour obtenir ce sens, qui ne convient pas mieux au contexte, il faudrait lire peut-être *vehithpallél lô èl-Elôhîm*, modification que les plus hardis critiques n'oseraient se permettre ; et je doute même que, dans ce sens, cette expression fût conforme au génie de la prose hébraïque. Ailleurs, ne pouvant réussir à dénouer le nœud gordien, il le tranche violemment en mutilant le texte ; ainsi dans 1 Sam. XX, 14-16. Ce passage est très difficile assurément ; mais ce n'est pas une raison pour en retrancher systématiquement toutes les négations. Dans un autre endroit, il m'a paru que M. Perret-Gentil, ne pouvant se résoudre à opter entre le texte

hébreu et la conjecture de la version syriaque, a pris le parti de les accepter tous deux : le roi Achaz dit, en parlant d'un autel d'airain : *yiheyèh li lebaqqér*, ce qui signifie probablement : « Ce sera à moi d'y pourvoir ; » mais au lieu de *lebaqqér*, la Peshitô semble avoir lu *lebaqqèsh*, et traduit en conséquence : « Il me servira pour implorer (Dieu). » Notre auteur embarrassé réunit ainsi les deux sens différents : « Je me consulterai ; il sera à mon usage. »

On doit louer M. Perret-Gentil d'être entré franchement dans la voie de la reconstitution du texte primitif là où le texte masorétique lui a semblé défectueux ; et il l'est, surtout dans certaines parties des Psaumes, infiniment plus qu'on ne se l'imagine. Les travaux si estimables d'Ewald, Hitzig, Justus Olshausen, Hupfeld, sont loin d'avoir encore éclairci toutes les difficultés que créent pour l'exégèse les fautes des copistes juifs ou la ponctuation et la vocalisation souvent inintelligentes des Masorètes. Nous espérons le prouver un jour. Quoi qu'il en soit, on ne peut qu'approuver M. Perret-Gentil quand il abandonne cette singulière règle de critique si longtemps admise comme incontestable et tant préconisée par De Wette : qu'il faut toujours préférer la leçon la plus obscure. Mais on doit blâmer ses inconséquences et ses hardiesses inouïes. De plus, une traduction consciencieuse et qui prétend à une valeur scientifique ne devrait pas se borner à prévenir le lecteur qu'elle préfère la leçon de telle version ancienne (ce que M. Perret-Gentil néglige assez souvent) ; il serait bon qu'elle donnât aussi en note la traduction possible du texte reçu. Il serait même à désirer qu'elle énumérât les sens les plus probables dont il est susceptible. Dans l'Ancien Testament, les passages contestés sont si réellement difficiles que plusieurs significations diverses peuvent parfois se soutenir avec les mêmes apparences de vérité. Pourquoi, dans ce cas, en choisir une seule à l'exclusion de toutes les autres ? Quand les défenseurs d'une opinion contraire se nomment Gesenius ou Ewald, on doit à leur science incontestée au moins l'honneur de les citer à la marge. Si M. Perret-Gentil (ce que nous désirons vivement) voulait publier une édition nouvelle et plus abordable de son ouvrage réuni tout entier en un seul volume, il serait avantageux d'y joindre un appareil critique à peu près semblable à celui de la Bible de De Wette, mais plus complet.

La lacune qu'il serait destiné à combler est d'autant plus regrettable que l'ouvrage lui-même est plus scientifique. Beaucoup plus indépendant de l'interprétation traditionnelle qu'aucune traduction de notre connaissance, il ne craint pas de briser complètement avec elle dans des passages importants. C'est ainsi qu'il donne au verset si contesté de la Genèse (XLIX, 10, « jusqu'à ce que le Scilo vienne ») une tournure inverse : « Jusqu'à ce qu'il (Juda) entre à Silo. »

M. Perret-Gentil s'est entouré, du moins pour quelques-uns des livres historiques, des meilleurs commentaires allemands. Sa version y a gagné en érudition, elle y a perdu en harmonie. Ces ouvrages ont sûrement

été consultés plutôt qu'étudiés. On s'aperçoit qu'en se mettant à l'œuvre le traducteur n'avait pas une idée arrêtée sur la signification de telle formule proverbiale, sur le sens exact de tel mot, de telle racine qui semblent pour toujours livrés à l'âpre contradiction des hébraïsants. Il ne se rendait évidemment pas compte des difficultés qu'il allait rencontrer sur sa route; il en est résulté que pour un texte identique il a adopté tantôt l'opinion d'un savant, tantôt celle d'un autre, et traduit d'une manière différente des phrases parfaitement semblables. Encore s'il avait pris la peine, une fois son travail terminé, de le refondre et de faire concorder les parties parallèles, ces sutures ne se seraient pas aperçues. Mais il n'en est rien, et cet ouvrage, d'ailleurs si recommandable à tant d'égards, trahit parfois une incroyable négligence critique. Je sens que ce reproche est assez grave pour avoir besoin de quelques preuves positives; voici les plus frappantes :

Les orientalistes ne sont pas d'accord sur le sens de la locution *ʿāszoûr veʿāzoûb*, qui se trouve une fois dans le cantique de Moïse (Deutér. XXXII, 36) et plusieurs fois dans les livres des Rois (Rois XIV, 10; XXI, 21; 2 Rois IX, 8; XIV, 26). On en donne généralement trois interprétations différentes, sans compter celle de Louis de Dieu, qui, se fondant sur un rapprochement très séduisant de l'arabe, la traduisait par « célibataire et père de famille. » Les uns l'expliquent ainsi : « ce qu'on renferme et ce qu'on laisse, » c'est-à-dire ce qui est précieux et ce qui est sans valeur; d'autres : « esclave et libre » (Gesenius, De Wette, etc.); d'autres enfin : « mineur et émancipé » (Thenius). M. Perret-Gentil, guidé sans doute par Gesenius dans la traduction du Deutéronome, adopte d'abord son opinion; mais oubliant dans sa traduction des Rois qu'il s'était rangé à l'avis de Gesenius, il adopte celui d'Otto Thenius, dont le commentaire l'a évidemment guidé dans toute cette partie de son travail.

Ce n'est malheureusement pas la seule méprise dont cet excellent commentaire ait été la cause innocente. M. Perret-Gentil raconte (1 Rois X, 5) que « la reine de Séba contemplait toute la sagesse de Salomon..... et les appartements de ses serviteurs et les loges de ses valets. » Otto Thenius propose en effet de traduire ainsi les mots *môshab ʿabâdâr oûmaʿamad meshârethâr*; mais il ne faudrait pas, dans le passage des Chroniques (2 Chron. IX, 4) exactement parallèle, abandonner l'opinion de cet exégète pour traduire avec De Wette : « ses ministres assis, ses serviteurs debout; » sur quoi l'on peut se demander assurément ce que la reine du Midi pouvait trouver de si merveilleux dans le fait que les uns étaient debout et les autres assis. M. Perret-Gentil continue toujours dans le même verset l'énumération des richesses du palais royal : « et ses celliers » *oûmasheqâr*; ce sens est beaucoup plus douteux, et il serait impossible, je crois, de citer un seul passage à l'appui; au reste, poursuivons notre lecture comparative des Chroniques; voici les celliers qui se transforment en échansons : « et ses échansons et leur costume. » Il serait

en effet assez plaisant de parler du costume des celliers du roi Salomon ¹ !

On lit dans 1 Rois VIII, 37 : « S'il y a détresse, l'ennemi étant dans une de ses villes..... » *yáshar ló óyebó beèrèsz she'árâv*. Il y a ici une erreur de syntaxe que le traducteur rectifie lui-même dans le passage correspondant des Chroniques (2 Chron. VI, 28), bien qu'à cause du pluriel *óyebâv* on pût à la rigueur soutenir dans ce dernier cas la construction qu'il préfère, tandis qu'elle est absolument inadmissible dans le premier. Peut-être a-t-il pris *yáshar* pour un parfait; mais, d'un côté, cette racine ne se trouve jamais employée qu'à l'imparfait (autrefois futur); de l'autre, les verbes qui précèdent et qui suivent sont tous à l'imparfait. Peut-être aussi a-t-il voulu changer les points-voyelles et lire *kí yéshar ló*; cette construction serait plus grammaticale; mais l'apposition *óyebó vegómar* serait bien lourde et peu conforme au génie de la langue hébraïque. Pourquoi aller chercher si loin ce qui est si près? *yáshar*, malgré les apparences, n'est pas un parfait, mais un imparfait hiphil, comme on a pu le voir dans un dictionnaire quelconque sous la racine *shárar*; il faut donc traduire : « Quand l'ennemi le bloquera..... » Mais nous ne sommes pas encore au bout. Par une étrange inconséquence, M. Perret-Gentil adopte dans les Rois la leçon que paraissent avoir lue toutes les versions anciennes, à l'exception de la Vulgate (que, d'après une note mal comprise de Thenius, il cite pourtant comme autorité), et traduit : « dans une de ses villes, » au lieu de : « dans le pays de ses portes, » *beachath 'árav* au lieu de *beèrèsz she'árâv*; mais dans les Chroniques il devient plus timide, et préfère l'expression du texte masorétique, probablement comme plus pittoresque.

La comparaison de Samuel et des Rois avec les Chroniques dévoile une foule de ces erreurs de détail souvent insignifiantes, mais qui trahissent une déplorable légèreté scientifique : la *vallée* du Cédron (Rois, *passim*) n'est plus qu'un *ravin* (2 Chron. XV, 16); un *local* se spécialise et devient une *aire* (1 Rois XX, 10, et 2 Chron. XVIII, 9); Achab, percé d'une flèche dans la bataille, dit à son écuyer un mot à double sens, et qui signifie à la fois : *Je me sens mal* (1 Rois XXII, 34) et : *Je suis blessé* ! (2 Chron. XVIII, 33). *Se mettre aux prises avec le malheur* ou *provoquer un revers* sont des expressions synonymes (2 Rois XIV, 10, et 2 Chron. XXV, 19). *Entreposer* l'arche chez Obéd-Edom ou la *diriger* de côté, c'est la même chose (2 Sam. VI, 10, et 1 Chron. XIII, 14). Avec un texte foncièrement le même, M. Perret-Gentil ponctue de deux manières différentes,

¹ Au reste, cette addition dans les Chroniques est probablement le produit d'une faute de copiste; d'où il résulte que le sens du mot *mashqêh*, dans ce cas particulier, n'est pas très clair. Il dépend en grande partie du sens du mot suivant *galíyyátô*, où l'on a vu généralement une rampe placée dans l'intérieur du temple de Jérusalem. Si, comme je le crois, le texte primitif était dans les Chroniques aussi bien que dans les Rois *masheqâv vególôthâv*, peut-être l'auteur original (mais non pas celui des Chroniques) entendait-il par là les *libations* et les sacrifices que Salomon offrait à Jéhovah.

et les noms propres eux-mêmes revêtent quelquefois deux formes diverses. Les divergences que présentent dans sa traduction cette double série de livres sont si considérables, que si les critiques modernes les rencontraient dans les Septante ou dans la Peshitô, ils ne manqueraient pas d'en conclure que ces versions ne sont pas l'œuvre d'un seul auteur; et beaucoup de jugements qu'ils regardent comme irrévocables ne sont pas appuyés sur des preuves aussi solides que le serait celui-là. Si le texte hébreu n'était pas là pour démontrer le contraire, on pourrait croire que ces livres se servent de termes tout différents dans les endroits où ils rapportent les mêmes faits. M. Perret-Gentil se serait épargné une peine bien inutile en transcrivant simplement les passages parallèles; il a moins bien fait pour avoir travaillé plus que de raison. Ou plutôt, ne devait-il pas traduire en même temps les Rois et les Chroniques? Les variantes qu'offre cette étude comparative lui auraient été d'un grand secours dans ses essais de reconstitution du texte primitif. Il se serait préservé par là de beaucoup d'erreurs et d'inexactitudes.

Il faut qu'une traduction en général, mais surtout une traduction des livres sacrés, soit une reproduction aussi exacte que possible de l'original. C'est manquer de respect envers la Bible que de la traduire trop librement. On regrette, dans l'œuvre de M. Perret-Gentil, cette patience infatigable, cette scrupuleuse fidélité allemande si bien caractérisée par ce mot qu'un illustre orientaliste, M. Ewald, me disait un jour, à tort ou à raison, en parlant des travaux hébraïques de M. Renan : *Alles kommt auf Genauigkeit an* (tout en revient à l'exactitude). C'est cette *Genauigkeit* qui manque absolument à M. Perret-Gentil.

Sans être le moins du monde une paraphrase, sa version s'affranchit trop du tour simple et régulier de la phrase hébraïque pour prendre l'allure plus mouvementée du style moderne. Il semble parfois vouloir transporter la Bible du langage sémitique en langue japhétique, comme s'exprimait M. le baron de Bunsen. Il va chercher ses expressions trop loin. On a loué le traducteur français de Plutarque d'avoir revêtu d'une forme primitive la pensée de l'auteur grec voilée dans le texte par une phraséologie trop apprêtée, de sorte qu'Amyot a été d'autant plus fidèle à l'esprit qu'il l'était moins à la lettre. Le reproche inverse s'adresse à M. Perret-Gentil; il a enveloppé les naïfs récits de l'Ancien Testament des tournures les plus artificielles de la langue française. Quelques termes de chancellerie qui reviennent de temps en temps dans l'histoire des rois d'Israël rappellent le style diplomatique des notes du conseil fédéral. Si l'auteur sacré rapporte que le prophète Nathan *parla* à la mère de Salomon, le professeur de Neuchâtel, peu satisfait de cette manière trop vulgaire de s'exprimer, préfère y substituer la tournure officielle : « Nathan *s'aboucha* avec Bathséba. » Si Bathséba *s'entretient* avec le roi, elle est *en pourparler* avec lui comme un plénipotentiaire. On nous apprend ailleurs que le juge Ehoud portait une *casaque*, que Nemrod était un *potentat* et Goliath un

*duelliste*¹. Autant vaudrait traduire nos anciens chroniqueurs dans le style de M. Thiers ou de M. Michelet. Avec la couleur locale s'évanouit également le caractère simple et familier de l'historiographie orientale. Cette version, qui se rapproche à bien des égards de celle de De Wette, s'en distingue essentiellement sur ce point. Bien loin de céder à ce penchant de néologisme, le traducteur allemand semble avoir une prédilection particulière pour les formes et les expressions archaïques de la Bible de Luther. C'est un scrupule respectable dont M. Perret-Gentil s'est trop complètement affranchi. Il devient cependant parfois d'un littéralisme rigide, et alors il traduira *mittemôl shl'shôm* (auparavant) par : « hier et avant-hier. » Mais c'est là l'exception ; le plus souvent il ne serre pas d'assez près la pensée de l'auteur sacré.

Ce qu'on perd en exactitude scientifique, on s'attendrait à le regagner en élégance littéraire. La sincérité nous force d'avouer qu'il n'en est rien. Il ne faut pas croire d'ailleurs que ces deux exigences soient incompatibles ; nous sommes persuadé qu'il est plus facile qu'on ne le croit généralement de les concilier. La syntaxe hébraïque est si simple, particulièrement dans les livres historiques, que la phrase française gagne, en se laissant guider par elle, ce tour naïf et sans apprêts qui lui est si souvent étranger. Sans outrager la grammaire, sans se permettre même beaucoup de hardiesses de langage, on pourrait composer une version d'autant plus belle qu'elle se tiendrait plus rapprochée de l'original. Le littéralisme ainsi compris devient, une fois les premiers obstacles surmontés, une source de grandeur et de force pour le style et pour la pensée. M. Perret-Gentil s'est privé, je crois, d'un avantage précieux, lorsqu'il a lâché le texte pour courir après la phrase. S'il avait eu assez de patience pour vaincre la difficulté au lieu de la tourner, l'idée serait plus saillante, la forme plus concise et le style plus nerveux.

Il est à déplorer encore qu'il n'ait pas un sentiment plus délicat des nuances de la langue française. Nul peuple à cet égard n'a l'oreille plus chatouilleuse que la nôtre. Nous possédons d'ailleurs de trop nombreux et trop excellents dictionnaires des synonymes pour qu'il soit permis d'ignorer la valeur des mots. Or, le professeur de Neuchâtel nous parle de villes *rurales* (lisez : *agricoles*. Néhémie X, 38), d'un chef d'armée qui *cite* ses soldats, de Salomon qui *licencie* le peuple accouru à la dédicace du temple (1 Rois VIII, 66), de Dieu qui *dresse* ou qui *érige une alliance* (Genèse, *passim*), d'un prophète qui *vaque à la sépulture* d'un autre (1 Rois XIII, 31), d'Elisée qui dit à la femme de Sunem que « l'Eternel ne l'a pas *mis au fait* » de la mort de son fils, etc., etc. Et puis, que de locutions vieillies ou bizarres ! Tous les rois pieux d'Israël ou de Juda

¹ Non-seulement cette expression fait sourire, mais elle est de plus un véritable contre-sens. *Ish bēnāim* veut dire simplement un guerrier qui s'avance entre les deux armées (évidemment, dans le but d'engager un combat singulier). Septante : μεστῆς, De Wette, Gesenius, Mittelsmann.

marchent sur les errements de David, les impies marchent sur les errements d'Achab ou de Jézabel. Dans le langage de M. Perret-Gentil, « *faire main basse sur* quelqu'un » veut dire le frapper ou le tuer, et *ses circonstances* veut dire : ce qui le concerne (*debârdv*). Dans les Rois (1 Rois II, 42), Salomon apostrophe ainsi le rebelle Simhi : Ne t'avais-je pas *assermenté et adjuré*?..... Néhémie (XII, 46) parle des *chefs d'orchestre* de David (*shîrîm*). On se rappelle cette image hardie par laquelle Dieu (dans la Genèse IV, 7) représente le péché aux aguets comme un tigre dans les broussailles et prêt à s'élancer sur Caïn. M. Perret-Gentil, qui emprunte ses expressions, comme nous l'avons vu, à la chancellerie et à l'art militaire, ne craint pas de mettre à contribution l'art de la vènerie et de traduire, en se servant d'une métaphore usitée parmi les seuls chasseurs : Le péché *se rase* à la porte!

Dans un siècle où la critique biblique est parvenue à un tel degré de finesse qu'elle a prétendu parfois découvrir des *bethléhémitismes* et des *moabitismes* (*sit venia verbis!*) dans les formes et dans les mots particuliers au livre de Ruth, et où l'érudition classique a osé déterminer les locutions padouanes de Tite-Live, ce ne serait peut-être pas se hasarder beaucoup que de signaler dans la traduction de M. Perret-Gentil des expressions étrangères à notre langue. Que signifient ce *dès là* qui revient à tout instant, et ces *gens à moyens* du second livre des Rois (chap. XXIV, *passim*)?

Nous aurions encore de nombreuses observations à présenter sur des passages traduits à contre-sens. Mais il faut nous borner aux principales, sans entrer dans tous les détails. Voici d'abord un texte sur le sens duquel M. Perret-Gentil nous semble s'être mépris. Genèse VI, 3 : « Mon Esprit ne régira pas éternellement l'intérieur de l'homme, etc. » L'esprit n'est point ici une personne divine, ni même en général la force divine immanente dans le monde. C'est cette haleine de vie (II, 7), que Dieu insuffla à l'homme au jour de la création et dont la *privation*, comme l'indique le contexte, doit produire la mort. Pour obtenir ce sens qui rend ce verset parfaitement clair et harmonique, il faut ou constituer avec Gesenius une racine *dôn*, arabe, *dâna*, *hltm* *ilem esse*, ou lire avec les anciennes versions *yâloûn* au lieu de *yâdôn*, et traduire : Mon esprit ne sera pas éternellement abaissé (ou : ne demeurera pas éternellement) en l'homme, etc. Dieu promet, après le déluge (Gen. IX, 11), que « toute chair ne sera point exterminée » par un nouveau déluge. C'eût été, à franchement parler, peu rassurant ! C'est un des rares passages traduits littéralement et un exemple éclatant des absurdités où conduit un littéralisme mal entendu. M. Perret-Gentil aurait dû faire dire également à l'auteur sacré « qu'il n'est pas permis de faire toute chose au jour du sabbat » (Exode XII, 16), et qu'après la plaie des sauterelles « toute la verdure ne resta pas aux arbres et aux plantes du pays d'Egypte. » Ce serait une tâche ingrate que de réhabiliter les versions reçues, au point

de vue scientifique; mais Martin n'a pas commis ce parfait contre-sens. Autant dire que l'allemand *ohne alles* signifie *sans tout*. — C'est aussi à tort que M. Perret-Gentil s'écarte de nos versions ordinaires dans 2 Chroniques XIV, 11. « Il ne t'est pas plus difficile, traduit Martin, d'aider le faible que le fort. » Au lieu de ce sens si clair et si naturel, nous lisons dans notre auteur cette phrase incompréhensible : « Nul autre que toi ne peut intervenir comme aide entre un fort et un faible. » — Dans les Juges (VIII, 11), Gédéon, est-il dit, « dressa son camp, tandis que l'(autre) camp était en sécurité. » Quel capitaine, dans l'ardeur de la poursuite de ses ennemis en déroute, a jamais perdu son temps à faire un camp ? Le texte porte « qu'il battit le camp, tandis qu'il était en sécurité. » — Et pour abrégér (car nous n'avons pas l'intention de faire ici un errata), nous nous bornons à signaler encore à l'attention du traducteur 2 Rois III, 27; Juges VIII, 24, 39; 1 Rois VIII, 14, VIII, 37, XIII, 23; Josué II, 6, 24; 1 Rois XVIII, 5 (*nimszâ* n'est pas dans ce cas un parfait niphâl, mais un imparfait Qal (1^{re} pers. pluriel), et enfin 1 Rois XVIII, 37, qui est un véritable non-sens. On rencontre aussi parfois d'autres fautes peu graves et commises évidemment par inattention; ainsi 2 Chron. XIX, 5, où le traducteur a confondu *habbeszourôth* (fortifiées) avec *hammeszourôth* (places fortes), et Juges XIV, 19, où il a confondu deux fois *ch^aliszôth* (dépouilles) avec *ch^aliphôth* (habits de rechange).

Quelles que soient les défauts de sa traduction, M. Perret-Gentil n'en mérite pas moins les plus grands éloges pour avoir entrepris et terminé un travail si long et si difficile. S'il fallait beaucoup de courage pour le commencer, il ne fallait pas moins de patience pour le poursuivre et l'amener à bonne fin. Ces laborieux efforts ne seront certainement pas perdus; ils ont contribué et contribueront encore à l'intelligence des écrits sacrés; et, bien que cette traduction ne puisse pas espérer de devenir populaire, elle préparera la voie à la version nouvelle que les protestants français attendent avec impatience et réclament de tous leurs vœux. M. Perret-Gentil a l'honneur incontesté d'avoir, l'un des premiers, réveillé parmi nous le goût des études hébraïques : espérons que notre Eglise, qui occupa jadis un rang si éminent dans la science biblique, saura montrer qu'elle se souvient encore du nom de Bochart et des Cappel.

CH. BRUSTON.

Die (Drôme), octobre 1863.

BULLETIN THÉOLOGIQUE TRIMESTRIEL ¹

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1861. — *Février.*

	Pages.
De la tâche de la théologie évangélique française, par E. de Pressensé	4
Christ mort pour nos péchés selon les Ecritures, par F. Godet	47
De l'école de Tubingue, d'après Ulhorn, par A. Sardinoux	36
Bulletin théologique allemand, par F. Lichtenberger	56
Bulletin théologique français, par E. de Pressensé	71
Bulletin théologique anglais.	80
Bulletin bibliographique, par C. Schmidt.	84
Correspondance, par Lourde-Rocheblave	86

2 mai.

De l'école de Tubingue, d'après Ulhorn, par A. Sardinoux	89
Revue de quelques travaux théologiques publiés en France.	110
Revue théologique du trimestre, par E. de Pressensé.	134

3 août.

De l'ancienne et de la nouvelle théologie, par Jalaguier	137
Lettre en réponse à l'article précédent, par Charles Secrétan	175
Du surnaturel, réponse à M. Réville, par C. Bois	193
Correspondance : Lettre de M. E. Arnaud; réclamation de M. de Rougemont.	219
Un exemple de mauvaise polémique.	223

4 novembre.

De la sainteté parfaite de Jésus-Christ, par Dormer.	225
Un mot de la preuve externe en réponse à M. Ch. Secrétan, par Jalaguier.	249
Les bases de l'apologie de Clément d'Alexandrie, par E. de Pressensé	261
De la subordination du Père au Fils. Réponse à l' <i>Espérance</i> , par E. Arnaud.	277
Correspondance.	285
Bulletin bibliographique : La crise religieuse en Hollande, souvenirs et impressions, par M. Chantepie de la Saussaye.	286

ANNÉE 1862. — *1^{er} février.*

La sainteté parfaite de Jésus-Christ, démontrée par ses œuvres, par Dormer, professeur à Göttingen	4
Les deux théologies nouvelles, par J.-F. Astié.	22
Du surnaturel. Seconde réponse à M. Réville, par C. Bois.	34
Une nouvelle découverte concernant le texte grec du Nouveau Testament, par Herzog, professeur à Erlangen	52
Correspondance : Un étudiant français en Allemagne, par Jean Monod.	60
L'année théologique en Allemagne, par F. Lichtenberger.	67
L'année théologique en France, par E. de Pressensé.	81

¹ Les trois années du *Bulletin théologique trimestriel* formant un volume, nous en donnons ici la table des matières.

2 mai.

	Pages.
Vinet comme théologien, par J.-F. Astié.	85
De l'idée de Dieu, par F. Lichtenberger	116
Thèses de Montauban, par E. Arnaud:	146

3 août.

La chute (à propos de l'article sur l'état primitif de l'humanité, publié par M. Réville), par J.-P. Trottet.	157
La divinité de Jésus-Christ, la Trinité et les Pères de l'Eglise des premiers siècles, par E. Arnaud	180
Bulletin bibliographique : Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français, par F. Astié. — Par E. de Pressensé	200

4 novembre.

De l'inspiration des saintes Ecritures, par E. de Pressensé.	205
--	-----

ANNÉE 1863. — 1^{er} février.

L'organisme de la science théologique, par F. Godet.	4
Le surnaturel, rétablissement de la vraie nature, par César Malan fils.	47
L'année théologique en Allemagne, par F. Lichtenberger.	25
Introduction générale au système dogmatique de Schleiermacher, par D. Tissot	41
Réponse à quelques objections à l'occasion de l'article sur l'inspiration des Ecritures, par E. de Pressensé.	59

2 mai.

La divinité de Jésus-Christ, la Trinité et les Pères de l'Eglise des premiers siècles, par E. Arnaud.	65
Correspondance : De l'encyclopédie des sciences théologiques, par C. Pronier.	76
Introduction générale au système dogmatique de Schleiermacher, par D. Tissot (2 ^e article).	89
La géologie dans ses rapports avec la révélation, par J.-Aug. Bost.	107
Etude sur la conscience, par Hugenholtz.	119
Bulletin de la théologie protestante française, par E. de Pressensé.	125

3 août.

La révélation, la conscience et la théologie, ou la crise religieuse, par J.-P. Trottet	129
La doctrine de saint Jean sur le Logos	147
Bulletin de la théologie anglaise.	175
De l'histoire des dogmes de M. Haag, par E. Arnaud.	186
Réponse à M. Pronier, par F. Godet.	194

4 novembre.

A nos lecteurs, par E. de Pressensé	193
L'autorité divine de la Bible, par C. Malan fils	195
Histoire ou roman? analyse d'une réponse à M. Renan, par M. Oostersee.	233
Bulletin bibliographique : La première partie de l'Ancien Testament comprenant le Pentateuque et les livres historiques, par H.-A. Perret-Gentil. — Par Ch. Bruston.	244

BULLETIN THÉOLOGIQUE

L'AUTORITÉ DIVINE DE LA BIBLE¹

III

La Bible seule nous présente cette révélation (l'histoire et le fait de cette révélation).

Notre tâche avait été jusqu'ici de chercher si la réalité des faits éternels qui sont en nous, nous donne le droit d'admettre en principe la réalité de cet autre fait qui est en dehors de nous, le fait d'un Dieu qui soit tel qu'il ait dû se révéler à l'homme, bien plus, le fait de cette révélation elle-même.

Sans doute, ces faits éternels qui sont en nous ne se présentent à notre appréciation que sous la forme de besoins absolus. La seule preuve qu'ils soient à même de nous fournir, à l'égard des réalités qu'ils appellent, est donc celle qui résultera pour notre raison de la vue d'une nécessité absolue à l'égard de ce qui seul pourra répondre à cette nécessité. Une semblable preuve ne sera donc concluante que pour ceux qui auront tout d'abord admis le caractère *absolu* des besoins dont il s'agit. Nous croyons avoir démontré que ce caractère ressort de la voix de la conscience elle-même.

¹ Voir le *Bulletin théologique* du 4 novembre 1863. — Il s'est glissé, dans l'impression de la première partie de cette étude, des fautes dont nous nous contentons d'indiquer ici celles qui seraient de nature à rendre le sens du texte inintelligible. Nous attirons surtout l'attention du lecteur sur la correction de la page 197, qui porte sur le point de départ de notre argumentation tout entière.

Il faut donc lire, page 196, ligne 11 : « combien la position qu'ils occupent grâce à leur foi. » — Page 197, 3^e ligne avant la fin ; « dans ce sens qu'ils nous permettent ainsi de poser une question qui est telle que sa solution ferait tomber toutes leurs attaques ; mais ce choix, etc. » — Page 200, ligne 7 avant la fin : « un culte ; ce sera d'elle-même, ce sera de sa force et de sa pénétration qu'elle aura fait une idole, lorsqu'elle se sera ingérée à vouloir désigner, etc. » — Page 203, ligne 21 : « mon erreur ; et que au cas, etc. » — Page 210, ligne 7 : « du vrai Dieu. S'il est, etc. » — Page 218, ligne 1 : assez vague avec cela ! etc. »

Si nous y avons réellement réussi, si notre analyse a été exacte et complète, nous avons à cette heure le droit de poser ces deux propositions bien expresses ;

La première : que tout homme sincère, étant forcément amené par sa conscience, à croire à l'existence d'un Dieu vivant, personnel et libre, devra aussi admettre en principe, — dès qu'il s'est placé en face des besoins de son être dans lesquels cette même conscience lui fait discerner des besoins éternels et absolus, — la *nécessité* d'une intervention directe de Dieu en vue du salut de l'homme.

La seconde : que cette intervention ne saurait avoir lieu que par le moyen d'une révélation qui ne sera pas une parole, mais bien une *action humaine accomplie par Dieu lui-même sous les yeux de l'homme*, action qui sera telle qu'elle révélera à l'homme quelles sont les intentions divines à son égard.

Si, comme nous le croyons, ces propositions ressortent nécessairement des déductions qui les ont précédées, il ne nous resterait plus qu'à examiner encore si l'histoire du monde nous présente effectivement quelque fait, dans lequel nous soyons en droit de voir la réalisation de ce dont elles posent en principe la nécessité. Nous saurions alors si nous devons chercher la justification de nos conclusions dans le passé, ou bien si notre foi doit l'attendre d'événements qui seraient encore à venir.

Entrer dans cette recherche serait quitter l'observation de nous-mêmes, pour une simple étude de faits historiques.

§ I. *Divine vérité et du fait évangélique et de son histoire dans l'Evangile.*

Mais ici on nous a devancés. En face des conclusions auxquelles nous sommes parvenus, la pensée de chacun de nos lecteurs s'est forcément portée sur un fait qui se présente, entre tous les faits qui nous sont connus, comme seul et unique de son espèce ; sur le fait de Celui qui, parce qu'il a parlé les paroles et fait les œuvres de Dieu, et parce que, avec cela, il a aimé les pécheurs et s'est sacrifié pour eux, a été saisi, par ses disciples immédiats et ses premiers témoins, comme étant, dans sa vie, la révélation de ce Dieu qui est en même temps le Dieu saint et le Dieu d'amour, et par conséquent comme étant la seule source de salut pour les hommes. Le regard de chacun d'eux s'est porté sur Celui qui, par sa vie et son action personnelle elle-même, a été pour ceux qui l'ont accueilli, la révélation dont ils avaient un besoin absolu, a été salué par eux tous comme étant ce qu'il professait lui-même être réellement, le seul chemin qui mène l'homme à son Dieu, la Vérité et la Vie pour l'humanité, en un mot, comme étant la *Parole de Dieu*.

Aussi bien est-ce à bon droit que ceux qui reçoivent le témoignage de ce fait, appellent ce témoignage lui-même la parole du salut, et, puisque c'est de Dieu seul que peut venir le salut, qu'ils n'hésitent pas à nommer ce témoignage, la parole de Dieu lui-même.

Cependant on nous arrête ici. D'après cette déduction, nous dit-on, l'Evangile, loin d'avoir une autorité *divine*, n'aurait d'autre autorité que celle que nous serions en droit d'attribuer au témoignage de ceux par lesquels il a été rédigé. Même en admettant, par conséquent, que ce que ces hommes racontent ait bien été cette révélation de Dieu dont vous soutenez l'absolue nécessité, il n'en resterait pas moins la question de savoir, si l'histoire de ce fait divin n'a point été dénaturée par l'ignorance ou par les préjugés de ceux qui nous l'ont transmise. En un mot, il resterait la question de savoir si cet Evangile, que l'on soutient autour de nous être une *parole divine*, ne devrait pas bien plutôt être nommé *l'histoire humaine d'un fait divin*.

Cette remarque est de la plus haute importance. Il ne saurait suffire, en effet, d'avoir démontré la nécessité absolue, c'est-à-dire la vérité essentielle du *fait* évangélique, si l'on pouvait nous répondre que *l'histoire* par laquelle ce fait nous est connu n'est après tout qu'une œuvre purement humaine, œuvre qui, comme telle, serait par conséquent indigne d'une créance aveugle, d'une confiance absolue.

Nous n'entreprendrons pas de répondre à cette objection par l'exposition des preuves de la véracité des témoins de l'Evangile. — Personne de ceux pour lesquels nous écrivons ne penserait, d'ailleurs, à vouloir attaquer ni le caractère personnel de ces hommes, ni la pureté des motifs qui les ont poussés à écrire. Ce n'est pas même l'authenticité ou l'intégrité des écrits qui portent leurs noms que l'on discutera jamais sérieusement, puisqu'il est plus aisé de les leur attribuer que de savoir à quels autres écrivains ces documents pourraient être rapportés, et que les variantes du texte de ces documents sont à elles seules, quelque innombrables qu'elles soient, et cela à cause du peu d'importance de chacune d'elles, la preuve la plus éclatante de la pureté de ce texte.

Quelques voix, il est vrai, se sont dernièrement élevées parmi nous, pour mettre en doute, et cela avec beaucoup d'assurance, soit l'authenticité des écrits du Nouveau Testament, soit l'intégrité du texte que nous en possédons à cette heure. On a même décoré cette entreprise d'un nom retentissant, et, ce qui veut dire encore plus auprès de certaines gens, d'un nom nouveau pour les oreilles du public. C'est là, assure-t-on, la *science* de la Critique du Canon des Ecritures. — On s'est gardé sans doute d'ajouter que les arguments dont on faisait étalage, étaient abandonnés depuis longtemps dans le pays où on les avait d'abord mis en avant, et cela depuis que, dans ce pays, grâce au réveil d'une vie nationale plus saine et plus normale, on était arrivé à quitter les rêveries pour l'action, et à préférer aux illusions d'une science sans souci des réalités,

les lumières de l'expérience, l'observation des faits et l'enseignement du sens commun.

Quel que soit, néanmoins, le jugement que l'on porte sur les arguments dont il s'agit, l'important est que l'on comprenne bien que ce ne seront jamais de semblables arguments qui pourront mettre en danger la foi. Avec toute leur soi-disant érudition, et même en admettant leur entière sincérité, ces arguments ne sauraient que frapper à côté, disons mieux, ils frapperont nécessairement toujours *au-dessous*, de la foi. La foi ne s'attache pas aux apôtres, et ne saurait périliciter avec telle ou telle preuve de l'authenticité de leurs écrits. La foi ne s'attache qu'à la vérité éternelle, et elle la saisit, comme l'œil saisit la lumière, où que ce soit qu'elle la rencontre.

La question est donc ici tout autre que cette question d'école, de manuscrits, de chiffres et de docteurs. Elle est claire et fort simple, et la voici en deux mots : — Le fait que nous racontent et que nous expliquent, non pas les *écrivains*, mais les *écrits*, du Nouveau Testament, et, qui plus est, ces écrits tels que nous les avons actuellement entre les mains dans notre langue spéciale, ce fait est-il ou n'est-il pas le fait révélateur du salut pour notre âme ?

Cette question s'adresse directement à la conscience de tout homme qui a lu ou entendu lire l'Évangile, et tout homme est à même d'y répondre, puisqu'il n'est besoin pour cela ni des recherches de l'érudition, ni d'une pensée exercée ou savante.

Si l'on nous dit que ce fait n'est pas tel, nous aurons le droit d'attendre, ou bien que l'on nous indique où se trouve ce fait révélateur, ou bien que l'on se décide à nier explicitement la nécessité d'un tel fait, — sauf, dans ce dernier cas, à devoir appeler la voix de la conscience une illusion, et à ne plus voir, dans la foi à cette voix, qu'un simple préjugé. A ce prix-là, sans doute, on aurait terminé le débat.

Une fois cependant que l'on aura répondu affirmativement à notre question, il s'ensuivra nécessairement que le fait évangélique étant bien, tel que nous le possédons, un fait divin, l'histoire et l'enseignement qui nous le font connaître seront par là même prouvés être, non-seulement une histoire et un enseignement qui seraient *dignes de créance*, mais encore une histoire et un enseignement essentiellement *divins*.

Et nous n'employons pas ici ce mot *divin* dans un sens figuré. Ce que nous voulons dire, c'est bien qu'un fait que notre conscience nous prouve être un fait *divin*, ne saurait jamais nous avoir été communiqué par une histoire qui ne fût qu'une parole *humaine*.

En effet, dès qu'il s'agit d'un fait semblable, la seule circonstance que quelqu'un aurait été témoin oculaire de ce fait, ne saurait suffire pour nous faire admettre que cet homme l'eût saisi dans son caractère essentiel, dans sa vérité. N'oublions pas que le fait révélateur doit être une action *humaine* de Dieu. A première vue, ce n'est donc là, pour le témoin

de ce fait, qu'une action purement humaine, la vue humaine ne pouvant pénétrer jusqu'à la vérité divine. Du moment où, comme c'est le cas ici quand nous parlons d'une vue humaine et d'une histoire humaine, nous employons le mot *humain* dans le sens de ce qui est de la nature imparfaite de l'homme déchu, parler de l'histoire *humaine* d'un fait *divin*, c'est donc énoncer un non-sens.

L'homme naturel est aveugle à l'égard de tout ce qui est divin. Pour discerner ce qui est divin, il faut que l'esprit de l'homme ait été éclairé par Dieu lui-même, ou, pour mieux dire encore, il faut que l'homme ait reçu, au lieu de son esprit, l'Esprit même de Dieu. Ces propositions ressortent de tout ce que nous avons prouvé plus haut à l'égard des limites essentielles qui sont imposées à l'intelligence humaine. Pour discerner la révélation de Dieu dans le fait humain qui la renfermait, il a donc fallu que les yeux des témoins de ce fait aient tout d'abord été ouverts par Dieu lui-même. Seul, l'Esprit de Dieu est à même d'apprécier les pensées de Dieu. Si ce livre que l'on nomme le Nouveau Testament contient réellement ce en quoi nous devons voir, à cette heure, une révélation des pensées de Dieu, il est donc indispensable d'admettre qu'il a été écrit par des hommes qui tout d'abord avaient été éclairés, ou animés, ou inspirés, soit d'abord comme témoins, soit ensuite comme narrateurs et écrivains, par l'Esprit de Dieu lui-même.

Nous ne concluons donc point du fait de l'inspiration de l'Écriture à la vérité de ce qu'elle nous raconte. Si tel était notre argumentation nous mériterions pleinement qu'on nous accusât d'être les esclaves d'une parole, de faire reposer notre foi sur des textes et notre espérance sur les oracles d'un livre. Mais loin de procéder de la sorte, notre conclusion est bien plutôt en sens inverse. Ayant en horreur et regardant comme indigne de l'homme l'obéissance à une autorité extérieure quelconque, que ce soit celle d'un livre ou celle d'un homme, nous ne faisons dépendre notre foi que du témoignage éternel de notre conscience. C'est appuyé sur ce témoignage, — sur la seule chose sûre et certaine que nous connaissions, sur celle au jugement de laquelle nous soumettons notre sort éternel lui-même, — c'est appuyé sur la voix éternelle de la conscience, que nous concluons de la vérité absolue de ce que nous expose l'Écriture, à la nécessité absolue de son inspiration.

Quant à vouloir aller plus loin, et expliquer le *mode* de cette « inspiration, » c'est, comme nous le disions au début de ce travail, ce à quoi nous ne nous croyons nullement appelé.

Tenter une semblable entreprise, ce serait vouloir analyser avant tout l'idée de la *personnalité*, — soit celle de la personnalité absolue, pour autant que c'est là une personnalité qui est à même de pouvoir se communiquer au dehors d'elle-même, soit celle de cette autre personnalité, de cette personnalité contingente qui est la nôtre, pour autant qu'elle est accessible à la communication de la personnalité absolue. — Ce serait

encore, une fois ce fait général suffisamment éclairci, vouloir s'engager dans l'analyse du fait historique lui-même, afin de justifier, à l'aide de ces premières données, l'inspiration de tels ou tels hommes.

En admettant toutefois, — ce dont il est permis de douter, — que la première de ces recherches nous eût amenés à quelque résultat certain ; en admettant, en d'autres termes, que nous fussions parvenus à nous faire une juste idée de ce qu'il faut entendre par le fait de l'inspiration, la question historique de l'inspiration de tels ou tels hommes n'en demeurerait pas moins une question insoluble, puisqu'elle nécessiterait l'analyse d'un fait dont nous ne possédons pas les éléments. Nous ignorons même entièrement quels sont les auteurs de plusieurs des livres saints.

Mais ce ne sera jamais sur l'analyse d'un fait historiquement prouvé, de quelque importance que ce fait doive nous paraître, que nous pourrions jamais appuyer notre foi. Dès qu'il s'agit de la foi, de l'espoir de nos âmes, ce qu'il nous faut avant tout, c'est une expérience présente, actuelle et personnelle.

Aussi bien est-ce d'une expérience semblable qu'il s'agit ici. La seule question pour nous est, en effet, de savoir si ce fait que raconte et qu'enseigne la parole de l'Évangile telle que nous la possédons, est ou n'est pas la révélation du salut de Dieu. Ce n'est que la constatation de la réalité de ce fait qui nous donne le droit de soutenir hautement non-seulement la vérité absolue, mais l'autorité et l'origine divines, de cette parole.

Et ici, nous ne saurions être trop explicites.

Un homme qui ne croit en Jésus-Christ que sur le témoignage des apôtres, cet homme-là peut se trouver sur le chemin de la foi, mais il n'est pas encore arrivé, pour cela seul, à la foi réelle du cœur. La foi d'un tel homme s'appuie encore sur une tradition, sur un témoignage d'homme. Tant que cette tradition, tant que ce témoignage n'a pas été ébranlé pour lui, tant que rien, autour de ce « chrétien » ou dans son esprit lui-même, n'est venu susciter un seul doute à l'égard de ce témoignage, sa foi pourra sans doute lui suffire. Nous disons qu'elle pourra *lui* suffire ; nous sommes loin de vouloir dire qu'elle pourra suffire à le sauver. Tout ce que nous voulons affirmer, c'est qu'elle le laissera en repos. Du moment cependant où le moindre doute vient ébranler ce qui n'était qu'une aveugle confiance, ce « christianisme » croule aussitôt. Nous sommes à une époque et dans un monde, où plus d'une ruine semblable forme encore l'objet de l'étonnement de ceux qui n'ont pas encore compris ce que nous disons là.

Le seul objet digne d'être le fondement de la foi, c'est ce qui ne passe pas, c'est ce qu'aucun doute ne pourra jamais ébranler, c'est la conscience. Celui-là seul qui a été amené par sa conscience à chercher le Sauveur, saisira réellement Jésus-Christ par la foi. Lui-même ne voulait pas d'autre base à la foi de ses disciples. « Si quelqu'un *veut* faire la

volonté de Dieu, disait-il, il connaîtra de ma doctrine, si elle est de Dieu. » — Déjà cette parole, expression de ce que crie à chacun de nous la conscience éternelle, ne suffit-elle pas à elle seule à prouver la vérité éternelle du témoignage qui nous la transmet?

Ma conscience, c'est-à-dire l'œuvre de l'Esprit de Dieu en moi, m'amène à voir en Jésus-Christ le Sauveur. Cette expérience, puissante, lumineuse, et, qui plus est, actuelle, constante et indiscutable, me prouve la vérité divine de l'Evangile, et par conséquent l'inspiration de ceux qui en ont écrit les pages. C'est donc Jésus-Christ qui me garantit ses témoins, et non pas ceux-ci qui me font recevoir la vérité éternelle de mon Sauveur!

Mais, me dira-t-on, comment eussiez-vous jamais connu le nom de Jésus-Christ, si avant tout vous n'eussiez écouté les apôtres?

Je réponds à cela que, lorsque les apôtres m'ont tout d'abord amené à Jésus, ce n'a point été par la foi de mon cœur, mais par une simple confiance. Leur témoignage n'a été pour moi, *dans ce premier moment*, qu'une histoire humaine, que je recevais parce que je la voyais respectée et acceptée de tous. Ce n'a été que plus tard, ce n'a été que lorsque j'ai eu trouvé, *par le moyen de* cette histoire (mais non pas *sur son autorité*), le salut et la vie de mon âme dans Celui qu'elle m'avait nommé, ce n'a été qu'alors que j'ai ouvert les yeux au caractère spécial de cette histoire, et que j'en ai entrevu les divines origines.

De là l'importance de ce fait, que la parole de l'Evangile soit toujours entourée, aux yeux des enfants et des peuples, d'un honneur et d'un respect universels. De là l'indignation qui s'empare de tout homme pieux lorsqu'il voit, comme à cette heure, des hommes impies exposer publiquement à l'opprobre cette parole qu'il sait être destinée à devenir pour chacun la parole du salut.

Sans doute, il se trouvera toujours des hommes qui, parce qu'ils n'admettent pas la nécessité absolue d'un salut pour l'homme, parce qu'ils n'ont pas encore fait l'expérience personnelle de ce plus intime, mais aussi de ce plus éclatant de tous les faits, ne sauraient apprécier une semblable preuve, puisque cette preuve s'appuie tout entière sur le développement en nous de ces besoins supérieurs. Non-seulement, nous le savons, notre exposé devra sembler à de tels hommes incompréhensible, mais il ne saurait même qu'exciter leur sourire.

Et si nous disons que nous le *savons*, c'est que nous avons nous-même fait cette expérience, que les choses célestes et spirituelles, que les réalités éternelles, ne sauraient nous apparaître qu'une folie, dès que nous entreprenons de les soumettre à l'analyse de notre seule raison. Il est vrai que c'est aussi ce à quoi nous avons renoncé depuis que nous avons accepté, et les bornes qui sont imposées à notre esprit humain, et la réalité du témoignage que la conscience rend au dedans de nous à ce qui est absolu. Dès lors nous sommes arrivé à comprendre, qu'à côté de la sphère

de ces choses terrestres et passagères dont nous sommes de plein droit les juges, il est une autre sphère, la sphère des choses célestes et absolues, sphère supérieure et éternelle celle-là, dont Dieu seul demeure le juge et dont lui seul peut témoigner en nous. Bien plus, nous avons dès lors consenti à comprendre qu'à côté de notre personnalité, dont le regard n'embrasse qu'un horizon borné, il est encore une autre personnalité, personnalité supérieure, éternelle et absolue celle-là, la personnalité dont le regard n'est pas limité comme le nôtre, — et ainsi nous avons conclu, nous aussi, que « si l'esprit de l'homme suffit à apprécier ce qui est dans l'homme, ce n'est que l'Esprit de Dieu qui sonde les choses de Dieu. »

Qu'il y ait un *Esprit de Dieu*, c'est ce dont personne ne saurait douter qui croit en un Dieu personnel, car l'esprit, soit que l'on parle de Dieu, soit que l'on parle de l'homme, est inséparable du fait de la personnalité. Or, dès qu'il y a esprit, il y a possibilité d'une parole. Qui dit parole, dit manifestation de l'esprit.

D'ailleurs la parole de l'Esprit de Dieu n'est pas un fait dont nous devions seulement admettre la possibilité; c'est bien là un fait actuel et réel en chacun de nous. Cette voix qui nous dénonce à chacun, malgré que nous en ayons, la réalité d'une vie éternelle et d'une justice absolue, c'est là, nous le savons tous, la voix de Dieu en nous; c'est donc bien l'Esprit de Dieu ouvrant lui-même les yeux de notre âme à la vérité éternelle, et les ouvrant lui seul !

Ce sera donc ce même Esprit qui seul pourra donner à l'âme de saisir, dans le fait révélateur, la manifestation de l'amour du Dieu saint pour les pécheurs, amour dont son témoignage avait commencé par nous révéler la nécessité absolue.

Loin de nous étonner, par conséquent, que ceux qui ont méconnu jusqu'ici le caractère et l'autorité de cette voix céleste, lorsqu'elle leur parlait de ce qui se passe en eux-mêmes, demeurent sourds à ses accents lorsqu'elle témoigne de la vérité d'un fait dont les origines sont en dehors de leur expérience personnelle, cela nous semble, au contraire, chose fort naturelle. On ne saurait être à même de discerner les réalités célestes aussi longtemps que l'on s'est refusé à croire à ces réalités terrestres qui, après tout, n'en sauraient être que l'image, la prophétie et le gage.

Il est vrai que ce que nous disons là pourra sembler équivaloir à une fin de non-recevoir, que nous opposerions purement et simplement aux raisonnements de nos adversaires. Il se pourrait ainsi que, loin d'avoir su engager leur attention et de nous être concilié leur respect, nous n'eussions réussi, à leurs yeux, qu'à formuler contre eux une accusation dont ils auraient sujet, s'ils n'en contestaient la valeur, de se sentir directement offensés. En effet, non-seulement nous faisons appel à une vue de l'âme qu'ils peuvent dire ne pas connaître, mais nous allons jusqu'à leur faire un reproche de leur aveuglement. Cela est vrai; mais c'est ce qui est

tout aussi vrai, ce qu'il ne nous est pas permis d'oublier, c'est qu'à côté de l'obligation qui est imposée à chacun de ne rien négliger pour que la profession de sa foi puisse se justifier aux yeux de tous, il est pour nous tous un devoir supérieur, un devoir éternel et absolu, c'est que cette foi elle-même se justifie devant le tribunal de la conscience. Si donc cet appel à une instance à laquelle nous ressortissons tous, ne trouvait pas d'écho chez tel ou tel de nos lecteurs, si ces pages devaient rencontrer le regard de quelqu'un qui en fût venu à mettre en doute la vérité objective et l'autorité divine du sentiment du devoir, alors, sans doute, mais seulement alors, nous devrions nous résigner à n'avoir plus rien à ajouter.

Notre espoir est que la justification que nous avons entrepris de donner de la foi des chrétiens, pourra être utile à ceux qui partagent avec nous les premiers éléments de cette foi. Notre désir sincère est que, lorsque nous avons cherché à montrer comment, dans ce débat, il faut savoir quitter l'étude pour l'expérience, l'idée abstraite pour le fait, la discussion théorétique pour la fidélité, en un mot, la science pour la conscience, il nous ait été accordé d'indiquer à tel ou tel de nos frères que les négations de l'incrédulité contemporaine menaçaient d'ébranler, le vrai mode pour lui de ressaisir sa foi à l'autorité divine de l'Évangile.

Ce mode, c'est que ce fidèle croie plus sérieusement encore à cette voix de sa conscience qui seule lui prouve la nécessité du salut de son âme. Le seul moyen que nous possédions pour arriver à l'entière certitude que le pain est bien ce qui alimente notre vie, ce seul moyen, c'est la faim; en d'autres termes, c'est l'attention exclusive que chacun prête à un sentiment qui s'élève en lui, et qui s'y élève et s'y développe d'une façon tout à fait indépendante de sa volonté personnelle. Ce ne sont pas ceux qui se seraient efforcés de se rendre compte, d'une manière abstraite, des causes et des droits de ce sentiment, ce ne seraient pas ceux qui arriveraient à pouvoir expliquer, justifier ou bien même nier leur faim, qui seront rassasiés! Non! ce sont ceux-là seuls qui se seront soumis à l'expérience personnelle de ce besoin essentiel de leur nature.

Il se trouvera toujours, en dernière analyse, que nos doutes religieux proviennent, non point tout d'abord des obscurités de notre pensée, mais des hésitations de notre cœur, des lâchetés d'une volonté qui se refuse encore, par orgueil, à « l'obéissance de la foi. » — L'apologie et la preuve de la Parole du salut ne sauraient consister que dans la juste appréciation des besoins auxquels cette Parole peut seule réellement satisfaire.

Ce peut être là de la piété, nous dit-on, mais ce n'est plus de la science!

Pour que cette remarque constituât un reproche à nos yeux, il faudrait que l'on eût commencé par nous prouver que la science a droit à être mise au-dessus de la conscience. — En attendant cette preuve, nous nous contentons d'avoir montré à ceux qui ne voudraient vivre que de science,

que la piété est de fait supérieure à leurs attaques ; qu'elle possède le droit de soutenir hautement, et cela au nom de ce qui est pour elle la plus réelle de toutes les réalités, au nom de la conscience elle-même, la certitude absolue de ce qui fait sa vie et le fondement de son espoir !

§ 2. — *Justification de la forme spéciale soit du Nouveau, soit de l'Ancien Testament*

Cependant si nous sommes arrivé ainsi à constater que, dans ses traits généraux, l'Evangile est bien une parole divine, il nous resterait sans doute encore à faire disparaître les difficultés à l'aide desquelles on s'est efforcé d'ébranler l'autorité de la Bible telle que nous la possédons à cette heure.

Mais nous ne pouvons entreprendre ici l'examen de chacune des innombrables objections qui se sont rattachées à cette question spéciale. Ce travail, qui serait celui d'une apologétique tout entière, sortirait des limites qui nous sont imposées. Notre but, d'ailleurs, n'était pas tant de présenter l'apologie elle-même des documents qui sont l'objet de la foi des chrétiens, que de contribuer à replacer cette apologie sur sa véritable base. — Néanmoins, nous ne saurions nous dispenser d'indiquer ici en terminant, ne fût-ce qu'en peu de mots, comment les conclusions auxquelles nous nous sommes vus amenés plus haut, sont bien de nature à servir de point de départ à la défense spéciale dont il s'agit. En particulier, nous devons faire voir encore ce qui est de nature à justifier, soit la forme spéciale que le témoignage du salut a revêtue dans les écrits du Nouveau Testament, soit le caractère de cette autre portion des saintes Ecritures qui s'appelle l'Ancien Testament.

Ce qui seul est à même de nous fournir les raisons de la forme spéciale que le témoignage de notre salut a revêtue, soit dans le Nouveau Testament qui nous l'annonce, soit dans l'Ancien qui en prépare la prédication, c'est encore l'appréciation des besoins des hommes auxquels ce témoignage a été adressé.

Ici, cependant, nous n'avons plus affaire avec ce que nous avons appelé, dans ce qui précède, les besoins *éternels* du cœur humain, mais bien plutôt avec ces besoins spéciaux qui dépendent de l'état passager de l'homme sur la terre et des circonstances *historiques* de la vie de l'humanité.

La première et la plus importante de ces circonstances, c'est justement celle-ci, *que l'homme a une histoire*, de laquelle il ne saurait jamais être séparé dès qu'il s'agit de l'apprécier tel qu'il est. Pour qu'une parole de Dieu soit utile à l'humanité, — non pas momentanément et seulement pour telle ou telle portion fugitive de son développement, mais d'une façon permanente et par une action qui puisse être foncière et définitive, — il

faudra donc que cette parole suive l'humanité, pour ainsi dire, et qu'elle l'accompagne dans sa marche historique. Il faudra, en particulier, que les époques de ses oracles, de même que celles de son silence, se règlent exactement d'après celles de la vie de l'humanité; que, lorsqu'elle devra se faire entendre aux hommes, elle n'emploie que le langage humain, le seul langage que les hommes soient à même de comprendre, et que de plus elle choisisse toujours la forme spéciale de ce langage qui leur conviendra seule dans le moment où elle s'adressera à eux.

Laissant ici de côté des circonstances moins générales de la vie de l'humanité, — soit celles qui ont trait au développement de la pensée humaine, soit celles qui concernent l'histoire des progrès de l'élément moral qui est dans l'homme, — contentons-nous de montrer, comme un exemple du fait que nous signalons, les conséquences qu'a dû nécessairement entraîner, à l'égard de la forme de la révélation divine, cette plus universelle de toutes les circonstances humaines, la présence du mal dans l'homme, le fait du *péché*.

L'homme se trouvant, par sa conscience, mis forcément en face du sentiment de son péché, n'eût pu qu'être conduit ou au désespoir, ou à la révolte contre la voix accusatrice qui était en lui, si tout d'abord il n'avait été éclairé sur les origines et sur les causes de ce fait spécial. Il fallait qu'avant toute autre chose il fût mis à même de savoir que telle n'avait pas été sa nature originelle. Autrement, se voyant attaché de force, et cela dans le centre même de sa volonté, à un principe contre lequel il devait lui-même protester, il n'eût pu que vouer et comme jeter son âme aux seules préoccupations terrestres, et eût entièrement cessé d'aspirer à vouloir vivre encore d'une vie absolue et éternelle.

Il fallait donc que la révélation divine, pour se rendre acceptable aux hommes qui se sentaient pécheurs, commençât par faire *comprendre* à ces hommes ce fait de leur péché, et cela afin qu'ils fussent amenés, soit à en convenir ouvertement, soit surtout à entrevoir la possibilité d'en être affranchis un jour. Il fallait, pour soutenir chez eux le sentiment de ce fait spécial, et cela non pas sans doute *en dépit*, mais bien *en face*, des oracles de la conscience, que l'idée de ce fait, l'idée du péché eût d'abord été rendue supportable et admissible pour la pensée de l'homme. Il fallait donc qu'une révélation qui devait être un moyen de salut pour l'homme, commençât tout d'abord par lui faire connaître, en lui dévoilant l'histoire de ses origines, ce premier fait, qui est le fondement de tout espoir pour son âme, le fait qu'il est, non pas l'*auteur*, mais bien seulement la *victime consentante*, du mal qui est en lui.

Ne fût-ce par conséquent qu'à cause de la présence en l'homme de ce seul fait du péché, lequel est un fait non pas absolu et éternel, mais historique et contingent, il fallait que la première parole de toute révélation salutaire fût une parole qui fît connaître à l'homme et l'histoire de ses origines elles-mêmes et celle du premier péché.

Elle ne pouvait cependant s'en tenir là! — Il fallait encore qu'une semblable révélation passât aussitôt de ce premier fait à l'exposé des actes par lesquels le Créateur de l'homme avait dû faire connaître ses intentions à l'égard des victimes de ce péché.

On nous demandera ici pourquoi nous parlons à cette heure d'*actes révélateurs* ; pourquoi nous ne faisons pas intervenir, en même temps que la révélation qui se rapporte à la présence du péché dans l'homme, celle de cet *acte* suprême et unique qui, comme nous l'avons vu, doit seul être l'expression de la grâce, en même temps que celle de la justice divine? En d'autres termes, on nous demandera comment il se fait que ce que nous appelons la *Révélation*, après l'histoire de la création et de la chute, — histoire dont on comprend maintenant la nécessité, — au lieu de passer immédiatement au récit de l'apparition du Sauveur, renferme tout d'abord la longue et volumineuse chronique des destinées de l'humanité, et en particulier celle du peuple qui joue le premier rôle dans la vie religieuse de cette humanité?

Cette question en présuppose une autre que nous ne saurions traiter ici. C'est celle qui a trait à la justification du développement spécial des destinées de l'espèce humaine. Aborder cette question serait aborder l'histoire même de l'évolution psychologique et morale de l'homme et de l'humanité. — Que cette histoire puisse se faire, c'est ce qui ne souffre aucun doute. C'est même, pour le dire en passant, à l'attention qui est toujours plus accordée, de nos jours, à ce côté intérieur et central de l'histoire de l'homme (côté qui en est l'élément le plus réellement vrai) qu'est dû l'éclat légitime qui entoure l'école historique contemporaine.

Admettant donc comme un fait incontestable l'existence de ce développement, il nous suffira de dire que la révélation de Dieu à l'homme devait nécessairement, elle aussi, en suivre les progrès et la marche. Un homme des premiers siècles du monde, un patriarche, par exemple, s'il recélait sans doute en lui les mêmes besoins éternels qui vivent en chacun de nous, ne voyait pas la connaissance de ces besoins être obscurcie chez lui par les mêmes ténèbres que celles qui s'opposent à leur juste appréciation chez les hommes de notre époque, de notre civilisation et de notre position religieuse. Un seul mot suffit pour réveiller dans l'enfant des sentiments religieux qui demandent, pour être suscités chez l'homme fait, soit des expériences répétées, soit de longues et minutieuses instructions. — L'important ici est non pas la quantité absolue, mais la mesure, de la vérité annoncée, puisque l'important c'est l'effet que cette vérité produira chez celui auquel elle sera adressée à chaque fois.

De là découlent deux choses qu'il est essentiel d'entrevoir clairement.

La première, qu'une révélation se reconnaîtra comme étant réellement divine, non-seulement à la nature de ce qu'elle révélera, mais à cette circonstance spéciale de la mesure parfaite avec laquelle elle aura approprié ses lumières à l'état moral de ceux auxquels elle aura été spécialement

adressée dans chaque époque de la vie de l'humanité. Son histoire présentera donc ce caractère distinctif, qu'elle sera l'*histoire d'une éducation divine de l'humanité*, l'histoire de l'éducation de l'homme par le Créateur même de l'homme.

La seconde circonstance qui découle de ce que nous avons dit plus haut, c'est que cette révélation ne croîtra en éclat qu'à mesure qu'elle sera acceptée, et qu'elle n'arrivera ainsi à sa suprême expression que peu à peu et par degrés successifs, degrés qui dépendront de la réceptivité et de la fidélité de ceux auxquels elle aura adressé ses premières lueurs.

C'est en suivant cette direction d'idées que l'on arrive à se rendre compte de la forme spéciale, en particulier de la forme *humaine*, et par conséquent sujette à l'imperfection, qu'ont dû revêtir les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Plus on pénétrera cependant dans cette étude et plus on sera frappé, d'un côté, de l'unité et de la perfection merveilleuses que présente, dans des écrits si divers et de dates si différentes, cette histoire si vaste et si compréhensive de l'éducation de l'homme en vue de sa vie éternelle, et de l'autre, plus on admirera le fait providentiel qui éclate, soit dans la composition, soit dans la conservation et la transmission de ces écrits.

Sans doute, la vue de ces circonstances spéciales, quelque merveilleuses qu'elles soient, ne suffira jamais, à elle seule, pour produire chez personne la conviction de la divinité des Ecritures. Ici, comme ailleurs, la foi, bien loin de pouvoir jamais résulter en nous de la vue du « miracle, » doit toujours précéder chez nous cette vue, puisque, sans cette foi, le miracle demeure nécessairement un fait sans aucune signification, et duquel, si du moins on l'aperçoit encore, on se hâte de détourner son regard. Pour pouvoir apprécier une œuvre de Dieu, il faut tout d'abord que l'on ait apprécié l'Auteur d'une œuvre semblable, c'est-à-dire que l'on soit arrivé à croire en un Dieu qui puisse faire cette œuvre et qui doive vouloir la faire. L'œuvre divine n'est reçue et comprise que par ceux pour l'esprit desquels cette œuvre est si peu un fait inadmissible, qu'ils l'ont eux-mêmes attendue et désirée. Mais aussi, pour ces hommes-là, cette œuvre non-seulement est salutaire, mais elle est encore éclatante de vérité.

Si donc l'on aurait tort de vouloir *prouver* la divinité des Ecritures par des circonstances telles que celles que nous avons mentionnées, une fois que l'on a été amené par sa conscience à reconnaître dans la Bible la parole de la vie et du salut, ces mêmes circonstances deviennent, et cela d'autant plus qu'on les étudie de plus près, une justification toujours plus éclatante, pour notre esprit lui-même, de ce fait dont la vérité essentielle avait déjà été saisie par la foi de notre cœur.

On a du reste beaucoup exagéré, hâtons-nous de le dire, les difficultés que présente, à la critique d'un jugement non prévenu, le côté humain, et par conséquent imparfait, de la parole de la révélation. Il n'est personne qui ne sache jusqu'à quel point, même à cet égard, toute nouvelle

conquête de la science moderne, après avoir d'abord semblé tendre à ébranler la crédibilité des livres saints, finit plutôt, dès qu'on y regarde de plus près, par y prêter un nouvel appui.

Néanmoins il restera toujours assez d'imperfections dans la forme extérieure de cette Parole pour permettre le doute à ceux qui n'ont pas ouvert les yeux à sa vérité éternelle. Nous disons, pour *permettre* le doute, nous ne disons pas pour le *justifier*. Bien loin que tel puisse jamais être le cas, ce doute sera toujours, à lui seul, la preuve que chez tout homme, et même chez le plus *sage* des hommes, l'absence de la foi en Dieu et en ses œuvres est la conséquence inévitable de son incrédulité à l'égard de ce qu'il y a d'éternel et d'absolu en lui-même.

Sans doute, nous ne pouvons jamais savoir jusqu'à quel point ceux qui doutent encore ont la conscience de cette infidélité. Mais, si la plus entière réserve nous est imposée à cet égard, il est cependant un droit que nous devons contester hautement à de tels hommes; c'est celui de prétendre faire partager leurs doutes à ceux qui ne les connaîtraient pas encore. — Ici il serait difficile de parler trop haut et trop clairement.

On ne peut se défendre d'une véritable indignation lorsque l'on assiste, comme cela n'est que trop souvent le cas aujourd'hui, à de vraies parades de scepticisme à l'égard de l'autorité de la Parole divine ! On a peine à ne pas dénoncer ouvertement les dangereux sophismes de ceux qui se livrent à ces parades lorsqu'on les voit, et cela dans un style brillant et facile, alléguer tantôt la présence de telle ou telle difficulté de chiffres ou de rédaction, tantôt des noms de savants étrangers ou « d'écoles théologiques » ignorées jusque-là de leurs lecteurs, pour battre en brèche cette foi religieuse dont leur premier devoir serait de chercher à ranimer chez leurs frères les plus faibles étincelles. On ne sait réellement parfois s'il faut davantage, ou s'étonner de l'audace de telles attaques, ou s'effrayer des conséquences qu'elles peuvent entraîner pour telles ou telles âmes mal affermisses !

Qu'on nous permette ici un apologue qui résumera et justifiera notre sentiment à cet égard.

Le monarque d'un grand empire, sachant qu'une ville située aux confins de ses États, et que l'ennemi tient bloquée depuis longtemps, a vu la peste éclater avec violence dans ses murs, y fait parvenir la révélation d'un remède aussi simple qu'infailible.

Ce qui va opposer le plus d'obstacles à la réalisation des intentions royales, ce ne sera cependant ni la vigilance des ennemis, ni même l'ignorance ou l'indifférence des citoyens de la malheureuse cité. Le messager du roi, en effet, après avoir fait annoncer sa venue, est enfin parvenu, à force de dévouement, à pénétrer dans la ville, et il y a fait afficher sur toutes les murailles ce qui est destiné à être la bonne nouvelle du salut pour cette population que décime incessamment le fléau.

Mais voici que surviennent certains maîtres d'école dont le siège a inter-

rompu les occupations. Ces hommes s'agitent; ils parlent haut et avec beaucoup d'assurance, et s'efforcent par leurs cris de détourner l'attention de la foule. A les entendre, ces placards ne sont pas dignes de créance! Et la preuve qu'ils en donnent, ce n'est pas tant que le remède qui y est indiqué soit illusoire, mais c'est une découverte qu'ils y ont faite, grâce à une étude attentive du texte. En y regardant de près, ils ont signalé, certaines fautes d'impression, disent les uns, certains défauts dans le papier, disent les autres, qui suffisent pour démontrer d'une façon péremptoire à tout homme qui a des yeux et du sens, que ces feuilles ne sont pas issues de l'imprimerie royale. Et quand on leur explique que ces documents n'ont sans doute pas été apportés, tels qu'ils sont là, de la résidence du monarque, et que c'est bien dans la ville où ils devaient être lus qu'ils ont été imprimés; quand on ajoute qu'en face de l'incapacité absolue où l'on était jusqu'alors de combattre le fléau, l'infaillibilité du remède qui s'y trouve indiqué suffit à elle seule pour prouver abondamment leur auguste origine, ils n'en persistent pas moins à haranguer le peuple. « Si ce remède est réellement tel qu'on l'assure, » répliquent même quelques-uns d'entre eux, « n'est-ce pas là une preuve évidente qu'il n'a pu être inventé que par ceux-là seuls chez lesquels le besoin de ce remède se fait sentir? »

Le fait est que ni les uns ni les autres ne croient à la réalité de la peste, et que, tout entiers au désir de se faire entendre, ils ne voient même pas, ces hommes sans entrailles, la multitude qui périt autour d'eux! Les force-t-on, pour les convaincre, à jeter les yeux sur ces pestiférés dont le seul spectacle fait horreur, ce ne sont là, à les croire, que les victimes de la mort la plus naturelle!

Mais ce qui nous explique la folie de ces pédants, c'est qu'ils prennent la fièvre qui les a déjà saisis eux-mêmes pour un redoublement de vie et de santé, et que ses plus mortels symptômes chez eux, passent à leurs yeux pour le noble désordre où les a jetés l'ardeur de leur zèle et la profondeur de leur savoir!

Laissons là les hommes et revenons à Dieu! — Si nous comprenons qu'il ait été digne de sa sagesse de permettre que le doute soit toujours possible pour celui qui n'est pas encore arrivé à « l'amour de la vérité; » si nous reconnaissons même en ceci un trait de cette bonté infinie qui veut tenir le chemin du retour toujours ouvert pour l'âme qui s'égare, n'oublions pas, puisque nous professons croire en lui, que son Esprit est puissant pour se glorifier dans tout cœur simple et pieux!

Un homme qui a appris à saisir en Jésus de Nazareth son *Sauveur*, une âme qui s'est désaltérée aux sources de vie éternelle que nous ouvrent ses promesses et le témoignage qui nous le met chaque jour sous les yeux, un tel homme se rira de négations dont il sentira qu'il n'en est aucune qui puisse jamais atteindre aux bases de sa confiance. Il suffira à cet homme de voir Celui dont les paroles de vie sont pour son cœur la preuve

palpable de la vérité du témoignage qui les lui a fait connaître, croire lui-même à la révélation de Dieu telle qu'elle existait de son temps; et, se rappelant que Christ la citait comme la parole même « du Saint-Esprit, » il n'hésitera pas longtemps entre la foi de son Seigneur et l'opinion bruyante de ceux qui croient avoir le droit de différer sur ce point d'avec Jésus-Christ lui-même. Humble, reconnaissant, attentif, évitant d'analyser curieusement un fait dont la réalité est déjà pour lui chose d'expérience, ce fidèle désirera avant toute autre chose de voir cette expérience salutaire augmenter en lui chaque jour, et, pour pouvoir toujours mieux comprendre « ce qu'a dit le Saint-Esprit, » il en demandera constamment une nouvelle mesure à Celui qui a promis de l'accorder à ceux qui le lui demandent.

Bien qu'il doive sembler naturel qu'une déduction qui a pris son point de départ dans la foi à la voix de la conscience, vienne aboutir à la vérité de cet Esprit de Dieu dont la conscience n'est, comme nous le vîmes plus haut, que le prophète et le gage, cette étude, et tout spécialement ces derniers mots n'en porteront pas moins, aux yeux de plusieurs, comme un caractère d'*illumini*sme.

Cependant, si l'on entend par un *illuminé* celui qui cherche en lui-même des lumières dont il se croit *seul* éclairé, ce nom ne saurait nous convenir, puisqu'en faisant appel à la conscience, nous invoquons une lumière qui, loin de nous être exclusivement personnelle, nous est commune avec tous ceux qui nous lisent, et qui demeure supérieure à chacun de nous. Mais si ce mot devait signifier qu'on nous fait un crime d'avoir osé professer qu'il est en nous une lumière supérieure à celle de la seule raison, nous nous rappellerions que ce reproche nous est adressé par des hommes pour lesquels cette raison, malgré ses obscurités et ses faiblesses, constitue encore l'autorité suprême.

Pour nous, n'oublions jamais que le seul moyen de prouver réellement que ce que nous possédons est une lumière céleste, c'est de vivre comme des « enfants de lumière, » puisque aucune force, aucune vie, aucune lumière digne de ce nom ne saurait demeurer sans emploi, ni s'augmenter en nous par aucun autre moyen que par un exercice fidèle et soutenu.

CÉSAR MALAN FILS.

ÉTUDE SUR LA CONSCIENCE¹

SOMMAIRE.

La conscience révèle la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu et son affinité avec Dieu. — Accord profond en elle de l'élément moral et de l'élément religieux. — Les erreurs dites de conscience ne sont que la réaction du péché sur son sens divin toujours infaillible. — La fameuse formule de Schleiermacher qui réduit la religion au sentiment de la dépendance absolue vis-à-vis de Dieu est incomplète, en réduisant à un simple sentiment ce qui est une élaboration morale et libre opérée sous l'action d'un sentiment primordial. — De l'idée de foi. — La foi est tout d'abord l'acte de consentement à la conscience ou au savoir religieux et moral que nous avons de nous-même. — Elle conduit du subjectif à l'objectif. — Du rôle de la révélation pour produire la foi et réveiller la conscience. — Elle est d'abord *manifestation* historique objective, puis elle devient révélation intime et personnelle. — Du rôle de Jésus-Christ.

Par la conscience, l'homme possède un savoir de lui-même qui lui apprend qu'il a une destination qui lui est propre, et qu'il doit la réaliser par des actes spontanés de sa volonté. En analysant cette science de soi-même, nous y trouvons deux choses : c'est d'abord la dépendance vis-à-vis d'un être supérieur et suprême; c'est ensuite une *relation d'affinité avec ce même être*, que nous nommons Dieu. La conscience se sait ainsi appelée à se déterminer elle-même en conformité avec sa destination; mais elle sait que cette destination *existe* pour elle, qu'elle lui est prescrite d'avance; elle peut devenir ce qu'elle doit être par un acte de volonté : le fait qu'elle y est destinée la *lie* à cette destination.

Ceci posé, je demande s'il est possible d'admettre que l'impulsion morale en nous subisse une influence autre que celle d'un agent moral? Et qu'y a-t-il qui puisse dominer notre volonté, si ce n'est une *volonté* supérieure?

Il en résulte, après mûre réflexion, que notre conscience nous révèle positivement que nous sommes moralement dépendants d'une volonté supérieure à la nôtre, s'étendant sur tout ce qui est en nous, même sur ce qu'il y a en nous de plus souverain, sur notre volonté même. Le sentiment d'être *appelé* implique le sentiment de *quelqu'un* qui *appelle*; le sentiment d'un appel absolu et primant tout autre, implique celui d'un pouvoir absolu et dominant tout, qui, parce qu'il opère *moralement*, se

¹ Voir le *Bulletin théologique* de mai 1863.

manifeste comme un pouvoir *personnel*, comme un *vouloir*. La science intime que, dans notre vie spirituelle elle-même, nous ne sommes pas indépendants, au contraire, qu'il existe pour elle une détermination *à priori*, implique que nous avons conscience de notre dépendance vis-à-vis d'un être qui soit Esprit, qui soit Dieu.

D'un autre côté, il faut bien nous concéder que, puisque le savoir moral de soi-même consiste à se reconnaître appelé à une destination réalisable *par une détermination autonome*, il implique une *affinité* avec celui dont cet appel procède. Sans cela il faudrait que l'individualité se perdît dans la dépendance. Je dois vouloir ce que Dieu veut; je dois me déterminer moi-même à remplir la détermination que Dieu m'a assignée; mais, si la volonté de Dieu n'est pas autre chose que l'activité de la nature divine, il s'ensuit que je ne saurai jamais faire de cette volonté la mienne, à moins qu'il n'existe une affinité (homogénéité) entre *ma* nature et celle de Dieu; à moins que la mienne ne soit une émanation et une reproduction de la sienne, à moins que je ne participe, au moins virtuellement, à la vie de Dieu. Car il est tout à fait impossible de se faire une idée d'une réalisation spontanée en nous de la volonté de Dieu, si la vie de Dieu n'est pas, sans doute *par lui*, dans des êtres qui existent par lui et qui tirent de lui leur origine, mais si elle n'est pas, quelque restreinte qu'en soit la mesure, *notre vie à nous*. Aussi n'est-ce que par là, nous l'avons déjà remarqué, que la destination vers laquelle nous avons à tendre, atteint sa réalité. Car la science de notre destination ne se présente jamais à nous sous un aspect purement formel, indifférent, auquel cas elle ne serait plus un *savoir*, mais simplement une *idée*; mais elle se présente toujours comme une réalité positive, vivante, comme le savoir intime d'une destination, reconnue plus ou moins imparfaitement, mais reconnue toujours en quelque mesure *dans son essence* positive. En d'autres termes, la conscience n'est jamais la science simplement d'une destination en sens abstrait, mais elle se sait appelée à une destination qui est réclamée par notre nature, vers laquelle cette nature nous pousse, pour autant qu'elle se fait déjà sentir. Or, nous voyons que partout où la conscience commande et se fait entendre distinctement, elle rend témoignage à cette destination comme à un appel *religieux* qui, au premier abord, il est vrai, ne réclame que l'hommage respectueux à un pouvoir supérieur, quoique inconnu, mais qui, en plus haute instance, ne se contente de rien moins que d'une reproduction, dans notre vie individuelle, de la vie divine, c'est-à-dire de la vie parfaite selon l'esprit du saint amour.

Et cette considération nous ramenant d'elle-même à un examen plus approfondi du langage usuel, nous y trouvons la pleine confirmation de la remarque que nous venons de faire, que la destination morale à laquelle la conscience rend témoignage ne saurait être qu'une destination *religieuse*. En effet, on s'accorde à dire que la conscience est « la voix de Dieu en nous : » l'appel à la conscience est, pour cette raison, celui au-

quel on a recours en dernière instance ; un cas de conscience est un cas entre Dieu et l'homme seul ; — dire qu'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, c'est exprimer d'une manière seulement plus positive la vérité, qu'on fait bien d'écouter la voix de la conscience au-dessus de celle du monde entier ; une conviction de conscience est comme telle une conviction religieuse ; la liberté de conscience, c'est la liberté de religion. En fait, il ne faut pas beaucoup de discernement pour reconnaître que ce qu'en termes scientifiques on nomme *le savoir intime de Dieu* (notre aperception de Dieu, de notre relation avec lui), en langage populaire s'appelle la conscience. Et ce langage ne s'y trompé pas ; car où notre savoir de Dieu pourrait-il résider, comment pourrions-nous le posséder si ce n'est dans la conscience et par elle ? D'ailleurs, il est si peu vrai que le témoignage de la conscience se restreigne dans l'opinion vulgaire, au terrain de la moralité, sans tenir compte du domaine de la religion, qu'au contraire cette séparation de la morale et de la religion n'est repoussée nulle part aussi vivement que devant le tribunal de la conscience. Le reproche d'une conscience réveillée, d'une conscience qui accuse, ne s'arrête assurément pas à la violation de la loi morale, ce qui, dans ce sens, ne pourrait signifier autre chose que le devoir social, mais il s'étend bien certainement à la volonté inviolable de Dieu. Et plus notre conscience se réveille, plus nous rapportons *tout* à Dieu. Comment la conscience pourrait-elle jamais, et principalement là où son œil est le plus ouvert, s'élever en juge contre la plus légère violation du rapport avec Dieu ? comment pourrait-elle être la racine et la force de toute conviction religieuse ? comment pourrait-elle être invoquée jamais en matière de religion, surtout en dernière et plus haute instance, si l'élément religieux ne faisait pas, et avant tout, partie du centre réel, du fond de la conscience ? Le chrétien, chez qui le sentiment moral se confond entièrement avec le sentiment religieux, serait, dans ce cas, l'homme qui aurait le moins à démêler avec sa conscience, tandis qu'en fait le chrétien sincère est dans l'opinion l'homme le plus consciencieux. D'ailleurs, prêtons l'oreille aux interprètes les plus excellents de la conscience, qui ont été les héros de la religion. Écoutons saint Paul proclamant la conscience, même chez le païen et l'idolâtre, comme le témoin du cœur de la loi divine : il veut qu'on obéisse aux autorités comme à un *ministère de Dieu*, en vertu de la conscience ; il donne à la faiblesse de celui qui s'inquiète encore des idoles le nom d'infirmité de conscience, et néanmoins ne veut à aucun prix qu'un tel homme soit induit à agir contre le vœu de sa conscience, quelque faible qu'elle soit, parce que ce serait sa perte, n'hésitant pas à qualifier l'injure faite à cette conscience timorée du nom de péché contre Jésus-Christ ; il éprouve le besoin de justifier sa mission de témoin de la vérité à la conscience des hommes et d'être *manifesté à leur conscience* ¹. A ses yeux la conscience

¹ V. Rom. II, 15 ; XIII, 5 ; 1 Cor. VIII, 7 ; 2 Cor. IV, 2, 5, etc.

est donc, dans l'homme, à la fois, le sentiment profond et intime de son être et son sentiment religieux, qui comme tel lui sert de loi immédiate et inviolable, contre ou en dessus de laquelle nulle autre loi ne saurait lui être imposée ; qui, en outre, fournit au devoir social sa base et sa sanction et la pierre de touche pour éprouver ce qui est de Dieu et selon Dieu. Ajoutons à ce témoignage de *saint Paul* celui de l'un des plus grands de ses disciples, de *Luther*, dont un seul mot nous suffit, mais un mot prononcé dans le moment décisif de sa carrière, parole prophétique destinée à servir de drapeau à des générations entières. Ai-je besoin de rappeler ce qu'il déclarait être sa force pour ne rien craindre, ni du pape, ni de l'empereur, ni de son empire ? *Que sa conscience était liée par la Parole de Dieu et qu'il ne se croyait pas libre de rien faire contre sa conscience* ? D'où ces mots auraient-ils tiré le retentissement prolongé, immense, qu'ils eurent sans contredit, si la conscience du grand réformateur eût été quelque chose de moins que la science intime de sa vocation *religieuse*, un *savoir* dans lequel il se sentait ferme, auquel il lui était impossible de résister, parce qu'il était uni au sentiment le plus profond de sa propre existence.

Il sera inutile, je pense, de prolonger ces remarques, pour arriver, quant à la notion de la conscience, à ce résultat : que la conscience est le savoir de nous-mêmes, non pas dans le sens de ce que notre état actuel peut être, mais le savoir de notre *moi* réel, de notre être véritable, de notre nature et de notre destination, en particulier de notre nature religieusement morale, en qualité d'êtres appelés à une communion individuelle avec Dieu, réalisable par détermination spontanée de notre volonté ; le savoir de cette vocation, comme formant l'essence de notre vie et la règle de nos vœux et de nos actions.

Au reste, ce que nous venons de dire nous indique quelle idée nous avons à nous faire des *divergences* que nous remarquons dans les jugements portés par la conscience, et, en rapport avec cette question, de ce qu'on nomme *erreur de conscience*. La conscience, comme telle, ne saurait se tromper, à moins de cesser d'être ce qu'elle est, conscience, savoir de notre véritable être, de notre vocation réelle. Ce savoir, *pour autant qu'il est réveillé en nous*, est la lumière intérieure de l'homme, son fanal unique, sur lequel il doit se régler, qui ne peut le faire dévier ; il lui fournit une certitude immédiate et pleine, sans laquelle tout flotterait également pour nous dans le vague. Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer, ce savoir ne surgit en nous qu'à mesure que notre nature religieuse se prononce : et nous savons combien il s'en faut que cette nature se manifeste sans entraves, et chez tous les hommes en mesure égale. Si le péché est une déviation du but qui nous est proposé, une négation et une dépression de notre nature, il s'ensuit qu'il doit étouffer au même degré la conscience : quand il se présente sous la forme de la sensualité, il détend les liens de notre affinité avec Dieu, et il doit pro-

duire pas la même un manque relatif de conscience. Le péché altère notre personnalité et réagit de toute son énergie contre la haute vocation morale qui s'est révélée à la conscience, il doit donc l'amortir. Dès lors nous voyons se produire autant de variétés dans les manifestations de la conscience, c'est-à-dire autant de degrés de force et de développement en elle, qu'il y a de différence dans la mesure de force que la nature religieuse oppose à l'empire du péché. C'est ainsi que chez le païen, la conscience ne jette plus qu'une pâle lueur, et que le pécheur qui s'endurcit devient, dans un sens relatif, un être dénué de conscience.

D'ailleurs, partout où la conscience se réveille, elle ne se réveille que sous l'influence infiniment diversifiée du développement intellectuel, du tempérament, de l'habitude, etc., qui réagit, non-seulement sur ce réveil en sens favorable ou défavorable, mais qui doit, en se continuant, modifier l'action même de la conscience et la mettre à l'œuvre avec plus ou moins de plénitude et de liberté. Remarquons surtout que ces influences, dans l'esprit de l'homme qui les subit, se confondent souvent avec la voix de la conscience pour lui, et altèrent ainsi cette voix, infaillible en soi, ou du moins l'entraînent vers de fausses conclusions. Voilà la vraie cause des *erreurs* apparentes de la conscience, qui n'ont leur source que dans sa faiblesse ; faiblesse dont un jugement intellectuellement faux s'empare, pour se parer de son nom. En d'autres termes, il faut les attribuer à une conscience assez forte pour pousser vers l'action religieuse, mais qui ne l'est pas assez pour résister tellement au préjugé, à l'habitude, à l'impression des sens, que la perception de ce qui est droit et conforme à la nature de Dieu puisse se dégager nettement. Mais malgré tout cela il demeure vrai de dire que personne ne saurait mieux faire que de suivre la voix de sa conscience, et que celui qui s'y conforme fait toujours bien, quant à lui. L'idolâtre, par exemple, qui, *en conscience*, immole une victime humaine à son idole, se rend en cela plus agréable à Dieu, que le chrétien qui, non pas *en conscience*, mais pour plaire aux hommes, confesserait le nom de Jésus-Christ, ou bien multiplierait ses dons pour telle ou telle bonne œuvre. N'oublions pas, toutefois, que souvent on peut se donner l'apparence de faire par égard pour la conscience, ce qui en réalité n'est en tout ou en partie que le fruit de motifs qui lui sont tout à fait étrangers. Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon que précisément la sincérité est l'unique moyen de faire croître la conscience en force et en étendue, tellement qu'elle puisse de plus en plus éclairer l'homme entier et entrer en possession de l'empire qui lui appartient sur toutes ses facultés et toutes ses affections, sur le développement de sa vie entière.

Au reste, nous ne saurions nous livrer à un examen plus approfondi de ces considérations, sans perdre de vue le but de ce travail. Car le moment est venu de déterminer quelles sont les conséquences qui découlent de notre définition de la conscience, pour nous conduire à une apprécia-

tion juste de la *religion*, de la *foi*, de la *révélation*, et en dernier lieu, de la *méthode scientifique*¹.

La conscience est donc le *savoir moral et religieux de soi-même*, la *science intime de notre destination moralement religieuse*. — S'il en est ainsi, la réponse à la question de savoir ce qu'est la *religion*, et comment elle se produit dans l'homme, devra découler de l'analyse de la conscience. Sans doute, on pourra réunir un assentiment presque général en déclarant que la religion consiste dans ce caractère spécial de la vie humaine, qui en fait une vie consciente de sa relation avec Dieu. Mais cette définition donne tout de suite lieu à deux autres questions : d'abord, d'où l'homme tire-t-il ce savoir ? en second lieu, et surtout, quelle est la nature de cette relation avec Dieu ?

¹ Nous avons déjà cité un article fort intéressant sur la conscience, de M. Schenkel, de Heidelberg. Il faut y ajouter son grand ouvrage intitulé : *Christliche Dogmatik von Standpunkt des Gewissens* (tome I, p. 133-135 et ailleurs). Sans vouloir nous occuper ici d'une critique de cet ouvrage, nous devons remarquer que l'analyse de la conscience est plus complète dans l'article cité, mais, qu'en revanche, la définition que l'auteur en donne dans sa *Dogmatique* est plus achevée et concluante. En général, nous devons regretter souvent chez M. Schenkel un manque de précision. Mais du reste, en comparant nos idées, on trouvera que, pour l'essentiel, elles s'accordent. Cependant je dois constater deux points de différence.

D'abord, dans l'article « Gewissen, » nous trouvons une assertion singulière que nous traduisons : « La conscience est la forme du savoir que l'homme a de soi-même, tel que ce savoir existe dans sa condition anormale et corrompue par le péché. Dans la conscience, ce savoir que l'homme a de soi-même ne se présente plus comme sain, mais au contraire comme troublé, comme réclamant une guérison. La conscience elle-même est un symptôme de ce mal » (p. 136). Je n'hésite pas à nommer cette proposition singulière, d'un côté, parce que, en fait, elle me paraît être absolument fautive ; d'un autre côté, parce qu'elle se trouve en contradiction avec ce que M. Schenkel lui-même dit de la conscience. En effet, en remontant quelques lignes, nous lisons ce qui suit : « La conscience est un rapport avec Dieu inséparable du savoir que l'homme a de soi-même, une détermination nécessaire, et qui plus est, la détermination *centrale* de ce savoir, tellement, qu'un homme absolument privé de conscience aurait cessé d'être homme. L'homme ne peut parvenir à être conscient de soi-même, il ne peut se former absolument une idée de ce qu'il est, sans arriver, du même coup, au savoir intime de sa conscience (expression assez malheureuse !), c'est-à-dire que son savoir humain qu'il a de soi-même est, en vertu de sa détermination originelle, à la fois un savoir religieux et moral. La conscience est ce qui constitue l'homme comme tel, le *sceau de son humanité*, etc. »

Aussi il paraît que dans sa *Dogmatique* M. Schenkel est revenu de cette opinion ; au moins il y énonce une idée diamétralement opposée à celle-ci, quand il dit par exemple : « L'action la plus *primitive* de la conscience consiste en ceci, qu'elle attribue à notre savoir de nous-mêmes la certitude d'une immanence de Dieu en nous. En nous représentant la condition naturelle de la personnalité humaine comme normale en tout sens, nous trouvons que le savoir que l'homme a de lui-même, dans sa conscience, se rapporte de telle manière à Dieu, que dans toute son activité il se sait absolument déterminé par lui. Dans son état normal la conscience est, par conséquent, l'expression de l'accord constant existant entre le savoir que l'homme a de soi-même et son savoir de Dieu, et qui exclut tout ce qui pourrait troubler ou interrompre cet accord » (page 141). Malgré tout cela, nous trouvons dans ce même passage une trace de la première opinion dont nous venons de parler, car M. Schenkel établit une distinction tranchée entre la fonction religieuse et morale de la conscience. Il est vrai qu'il n'entend pas plus que nous séparer ces deux éléments l'un de l'autre, qu'il avoue hautement leur unité ; mais toujours il les distingue, et cela d'une manière pour le moins fort étrange. « Dans la conscience, » est-il dit dans la *Dogmatique*, page 135, conformément à ce qui avait été posé à ce sujet dans la *Real-Encyclopädie*, de Herzog, p. 187, « dans la conscience, le savoir de Dieu est inscrit d'origine et immédiatement, tant dans le sens d'un savoir d'une immanence de Dieu en nous, que dans celui d'une cessation de notre immanence en Dieu. Ainsi la conscience est, en qualité d'organe central *religieux* de l'esprit humain, en même temps organe central *éthique*. » — Or, nous ne

Voici notre réponse à la première de ces questions : l'homme se sait en relation avec Dieu par sa conscience. Que sa vie soit destinée à Dieu, c'est tout simplement le vœu de son être, et il porte le savoir de ce vœu de son être, de sa nature et de sa destination, dans sa conscience. La conscience, par conséquent, est le point central de la vie religieuse, et vivre religieusement, c'est vivre selon la conscience.

Par cette détermination nous croyons devoir, non pas combattre, mais amender l'idée généralement reçue depuis Schleiermacher, qui place la conscience dans le sentiment, et fait de ce sentiment la forme fondamentale et la mesure de la vie religieuse. Quand nous entendrons Schleiermacher déclarer que « la religiosité est une forme détermi-

concevons pas pourquoi et de quel droit la « forme du savoir intime, » ou bien « l'action de la conscience par laquelle l'homme se sait privé de son immanence en Dieu » (p. 148), est qualifiée comme action « éthique » ou morale. Tout en reconnaissant que le développement ultérieur que M. Schenkel donne à cette énonciation sert à la rendre un peu moins obscure, il n'en est pas moins vrai qu'elle fait ressortir davantage la fausse idée qui se trouve à sa base. En effet, dans ces explications, il est dit de la faculté religieuse et morale en général : « La faculté religieuse et la faculté morale sont inséparables l'une de l'autre, par unité de nature et d'origine, et elles ne peuvent se distinguer que dans ce point, que la première se rapporte à Dieu, comme une immanence personnelle (*als ein persönliches Indemmensichsein*), et la seconde comme une immanence voulue dans l'homme (*als ein persönliches Indemmensichsein sollen*) ; par conséquent, la première comme un rapport de communion avec Dieu, tel qu'il doit exister, la seconde, comme un rapport de séparation d'avec Dieu, tel qu'il est destiné à prendre fin » (p. 147). Pareillement il est dit un peu plus bas (p. 152) : « La morale n'a, dans sa synthèse avec la religion, de valeur que, pour autant qu'elle est l'expression du besoin que l'esprit humain éprouve de la restitution de la religion dans son droit, soit de la parfaite communion avec Dieu, en tant qu'elle se trouve interrompue. » Et qui plus est, nous lisons ici à la page 151 que la conscience, en outre de sa fonction secondaire morale, nous révèle l'existence d'une loi, d'une obligation légale, et, par là même, la faculté de nous déterminer spontanément dans un sens moral. C'est ainsi que, dans l'idée de l'auteur, toute la conception de l'être moral se rattache à l'état anormal de l'homme, à son état de péché, et qu'il se représente le savoir intime d'une loi, et l'antinomie de détermination comme inhérente à cet état de péché ! Or, voilà une grave erreur. L'homme possède aussi certainement, en sa qualité seule d'homme, le sentiment de la loi, ou d'une règle de son développement, que le pouvoir de se déterminer soi-même. Que cette règle se trouve en désaccord avec le choix du cœur, et que dès lors la règle apparaisse comme une loi placée en dehors de nous et contre nous, pour nous accuser, voilà sans doute le fruit du péché. Mais il n'en est pas moins vrai qu'en dehors du péché, l'homme est appelé à se déterminer soi-même, d'après la destination que Dieu lui a assignée, et que, sachant cette destination, il la connaît comme loi de sa vie. Il s'ensuit que la conscience, en tant aussi que savoir moral de soi-même, appartient bien certainement à l'homme comme tel. Voilà pourquoi nous n'hésitons nullement à dire que la personne de Jésus-Christ ne saurait se concevoir sans l'attribut de la conscience ; car nous pensons, avec M. Schenkel, que la conscience, le savoir moralement religieux de soi-même, forme le caractère constitutif de l'homme. Nous avons établi plus haut la vraie distinction à faire entre les termes de « morale » et de « religion : » le savoir moral de soi-même est ce savoir s'appliquant à notre nature et à notre destination, en sens formel, comme devant se réaliser par détermination propre : le savoir religieux de soi-même est ce savoir s'appliquant à notre nature et à notre destination, en sens matériel, en tant qu'appelé à la communion avec Dieu. Maintenant, que la conscience, dans l'homme pécheur, implique nécessairement le savoir intime de sa déviation, de sa séparation, plus ou moins grande, de Dieu, nous sommes loin de le nier : aussi avons-nous déjà fait remarquer de quelle manière ce savoir intime de notre déviation, cette « mauvaise conscience, » quoique en sens dialectique elle doive être distinguée de la conscience comme telle, dans la réalité se confond avec elle ; — mais, en tout cas, il importe de ne pas se représenter cette manifestation secondaire de la conscience comme un savoir moral en soi, mais comme la forme que le savoir moral et religieux de soi-même revêt dans l'homme pécheur, par laquelle ce savoir, témoin de l'être véritable et primordial de l'homme, réagit contre cet état de péché.

née du sentiment ou du savoir immédiat de soi-même¹, » nous nous permettrons d'observer, en premier lieu, que la religiosité, en tout cas, ne saurait être simplement une disposition particulière du savoir de soi-même, qu'on lui donne le nom de sentiment ou celui de conscience, mais une disposition spéciale de la *vie* de l'homme. Si l'on nous demande : D'où vient cette disposition spéciale? nous répondons : De la nature de l'homme; l'homme est créé avec la direction *vers* Dieu; voilà pourquoi il cherche Dieu. Nous demande-t-on : Comment cette nature religieuse peut-elle se développer et se manifester dans l'homme? Voici notre réponse : Elle se manifeste sans aucun doute, d'abord, par un caractère particulier de son savoir de lui-même; car, quoique la possibilité de la vie religieuse soit préexistante dans la nature de l'homme, l'actualité de cette vie religieuse ne saurait entrer en fonction, qu'avec la naissance de ce savoir religieux de soi-même et devra toujours être proportionnée au développement de ce savoir. Remarquons bien toutefois qu'il ne s'agit pas ici d'un savoir de soi-même *immédiat*, ou irréflecti, auquel on pourrait donner le nom de *sentiment*; en effet, nous croyons, comme nous l'avons dit plus haut, devoir faire une distinction marquée entre le *sentiment* et le *savoir* de soi-même. Ce dernier ne saurait être absolument *immédiat*, attendu que le « savoir de soi-même » suppose toujours une opération intérieure par laquelle il se forme. Une tout autre question est de déterminer ce qui, en examinant la naissance et puis le développement graduel de la conscience, dans cette opération psychologique, a le premier pas, le sentiment, l'idée ou l'inclination? Ici il faut assigner assurément la priorité au sentiment : car, en effet, le sentiment est toujours la première forme du savoir, de l'aperception². C'est du sentiment que naît l'idée : le sentiment éveille l'inclination dormante, et passe en même temps à l'état d'inclination consciente, de désir, de volonté. Mais ce n'est que lorsque cette opération s'est consommée une première fois, quand la conscience s'est réveillée que la vie religieuse peut naître; et elle n'a de réalité que pour autant que la vie se trouve désormais dominée par la conscience. L'homme est religieux dans la même mesure qu'il est consciencieux, c'est-à-dire à proportion qu'il a de la conscience et qu'il règle sa vie sur elle. Le sentiment religieux qui précède le réveil de la conscience, ou qui, pour mieux dire, semble le précéder, n'est que le présage de la vie religieuse. Le nom de religion ne revient de droit qu'au sentiment, à l'opinion, à la disposition du cœur qui va de pair avec le réveil de la conscience et qui coule de cette source.

¹ « Die Frömmigkeit ist eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins. »

² Nous ne saurions nous empêcher de qualifier d'absolument arbitraire la thèse de M. Schenkel (*Dogmatik*, I, p. 111 et suiv.), d'après laquelle le *sentiment* ne participerait aucunement à la vie spirituelle et n'appartiendrait qu'à la vie animale. En l'acceptant, il faudrait rompre avec tout usage du discours, et renoncer d'ailleurs à trouver un terme pour exprimer, par exemple, le sentiment moral qui bien certainement ne saurait être confondu avec le savoir moral de soi-même.

Mais ceci n'empêche pas que l'école du sentiment n'ait tout à fait raison, quand elle s'oppose à un intellectualisme qui réduit toute la religion à une chose *pensée*, pour aller s'y perdre. S'il est vrai que la vie religieuse se proportionne au degré de développement et d'empire de la conscience, il n'est pas moins vrai que le pouvoir et l'autorité de la conscience ne dépendent nullement, en premier lieu, de la clarté de l'idée, de la précision avec laquelle elle s'est formée : bien loin de là, elles ne dépendent que de l'énergie de l'impulsion religieuse qui se révèle bien plus immédiatement par la vivacité du sentiment religieux que par la clarté et la précision de l'idée. Mais ce sentiment a toujours, de sa nature, quelque chose d'instantané et d'irréfléchi.

D'un autre côté, l'école du sentiment est fondée en droit en présence d'un moralisme qui noie la religion dans une *activité* sans le caractère religieux : dans ce système d'*action* qui ne trouve sa raison que dans un sentiment moral du pur devoir : ce qui, à nos yeux, n'est qu'un pur formalisme : dans un « *tu dois*, » dépourvu de motif religieux, et, par conséquent, dépourvu de motif. La vérité est, au contraire, que dans ce « *tu dois* » de la conscience se révèle instantanément cette vie relevant de Dieu et, par cette raison, cherchant Dieu, qui constitue le fond de notre être ; qui n'est pas seulement la prémisse servant à établir l'existence de Dieu, mais dans laquelle Dieu est *réellement présent*, dans laquelle notre rapport avec Dieu se trouve réellement fondé.

Néanmoins, l'école du sentiment oppose au moralisme un côté faible quand elle néglige l'élément *éthique* dont nous venons de parler, en n'en faisant pas l'objet principal de la vie religieuse, du moment même que l'aperception religieuse commence à se réveiller. Le seul moyen de remédier à ce défaut est de bien se pénétrer de l'idée que la conscience est le savoir primordial de Dieu : ce qui prouve en même temps que le *rapport avec Dieu*, dont nous sommes conscients et qui constitue la religion quand nous *vivons* en lui, doit être défini tout autrement que Schleiermacher ne l'a fait. Cette remarque nous conduit à l'examen de la seconde question que nous avons posée plus haut.

Quelle est la nature de la relation ou du rapport avec Dieu dont nous acquérons la conscience du moment que nous parvenons au véritable savoir de nous-mêmes ? Dès qu'on s'accorde avec nous à trouver ce savoir de soi-même dans la conscience, il est clair que ce rapport doit être quelque autre chose, et quelque chose de plus qu'un rapport de *dépendance absolue* (*Abhängigkeits-Gefühl*). En effet, il faut bien qu'il dépasse cette notion et s'en éloigne, du moment que l'homme se distingue de tout autre être créé, non pas seulement par son « savoir de lui-même, » mais par sa nature même, par son affinité avec l'Être suprême. Nous ne faisons aucune difficulté de reconnaître que la conscience de Dieu commence, dans son réveil, par se présenter comme un sentiment de *dépendance* ; mais partout où ce sentiment mérite réellement le nom de conscience de

Dieu, il doit être simultanément et du même coup, en première ligne, le sentiment du *devoir absolu*. Dès le premier degré de religion, au sein même du paganisme, le sentiment de dépendance se confond avec celui de la *crainte*, de la crainte de s'attirer par ce qu'on fait ou ne fait pas la défaveur d'un pouvoir supérieur dont on dépend. Et dès lors, et à mesure que le sentiment de soi-même, qui de sa nature est vague et variable, se change en *savoir* de soi-même, en *conscience*, c'est, comme nous l'avons dit, ce *devoir absolu* qu'il proclame en premier lieu. Je dis *en premier lieu*, car le fond de la conscience religieuse ne se trouve pas épuisé par cette notion du *devoir*. — La conscience du devoir absolu proclame, d'un côté, notre dépendance d'une *personnalité* toute-puissante, et implique, de l'autre côté, que *notre* personnalité doit être homogène avec cette personnalité et qu'elle est son image et son empreinte. Dès que je me sais tenu de régler tout mon vouloir sur une volonté déterminant la mienne, je me sais, par là même, appelé à participer à la vie de l'Être suprême à penser ses pensées, à faire son œuvre, à jouir de sa félicité, en un mot, à être en communion avec lui. Et c'est ainsi que le savoir religieux de nous-même se trouve être l'aperception de notre *vocation infinie, divine*, ayant sa source dans notre *affinité avec Dieu* ; le savoir que nous n'existons pas seulement *par* Dieu et *pour* Dieu, mais que nous sommes *de* lui et *à* lui.

Après cela, il n'est pas difficile, ce me semble, de préciser la lacune qui se fait sentir dans l'exposition de Schleiermacher. L'illustre théologien reconnaît que l'homme a reçu, outre la dépendance absolue qu'il a en commun avec tout être fini, le savoir intime de cette dépendance, qui devient conscience de Dieu. En ne tenant compte que de sa formule, on serait porté à en conclure que l'homme se trouve placé vis-à-vis de Dieu dans une relation identique à celle de la bête, et que la seule chose qui l'en distingue est qu'il a la conscience de cette relation. Mais cette conclusion serait fautive ; car le *savoir de soi-même* implique, comme tel, nécessairement le savoir d'une relation avec Dieu d'un autre genre et d'une nature bien plus élevée. Être un *moi*, signifie non-seulement qu'on existe *par* Dieu, mais qu'on tire son origine *de lui*, c'est-à-dire qu'on participe à l'existence divine. Se savoir *soi-même*, c'est se savoir mu par soi-même, c'est se savoir capable de se déterminer soi-même, d'être ce qu'on *veut* être. Si l'homme possédait ce savoir indéfiniment, il aurait la conscience d'une toute-puissance en état de développement, il se saurait un Dieu naissant. Mais sa conscience de soi-même est celle d'un être absolument dépendant, d'un *moi*, dérivé en tout de Dieu, celle d'une détermination spontanée, déterminée par Dieu, et cela revient à la conscience qu'il a de sa *vocation divine*¹.

¹ Cette expression d'une « détermination spontanée déterminée par Dieu, » contient une contradiction apparente, mais qu'il n'est pas permis d'éviter, ni en faisant disparaître l'*être en soi*, ni en sacrifiant notre dépendance : une contradiction, d'ailleurs, qui trouve sa solution pratique dans la vie religieuse, c'est-à-dire dans l'abandon de nous-

Nous attachons beaucoup de prix à cet élément correctif de l'idée religieuse proposée par Schleiermacher, surtout parce que sa « dépendance absolue » met beaucoup trop dans l'ombre la *relation personnelle avec Dieu*, notre affinité morale avec un Dieu qui *se sait* et qui *veut*; là est même le point central, la force vitale de la religion. Le sentiment de dépendance, au fond, n'est que le sentiment de notre nature finie, le savoir intime que, comme partie de l'univers, nous sommes soumis à la loi du tout. Nous ne pourrions être *absolument* dépendants que d'une unité de l'univers, qui ne serait pour nous qu'une force inconnue avec laquelle, bien plus, nous ne saurions jamais nous savoir en rapport vivant. La conscience, au contraire, parce qu'elle est le savoir intime de notre *devoir* absolu, de notre vocation divine, proclame tout d'abord notre relation intime avec le Dieu vivant, notre dépendance *morale* de Celui qui *veut*, notre affinité spirituelle avec Celui qui *est esprit*. — On ne peut méconnaître que c'est à ce point que se rattache le rang inférieur que l'élément moral doit, dans l'idée de Schleiermacher, occuper dans la religion. Le sentiment de dépendance absolue peut, comme tel, demeurer passif; au moins il n'implique pas la force *impulsive* qu'on ne saurait, malgré cela, refuser au point central de la vie religieuse. Car, encore une fois, la religion n'est pas seulement un savoir intime de Dieu, elle est une vie pour Dieu. Ce n'est pas le savoir intime de Dieu qui *produit* cette vie pour Dieu : le contraire serait plutôt vrai. La vérité est que la vie pour Dieu a sa source dans notre être même; elle n'est autre chose qu'une impulsion vivante, ou, pour mieux dire, une vie d'impulsion ou d'affinité avec Dieu, et par cette raison, d'impulsion

mêmes à Dieu, dans notre progression libre vers la destination à laquelle nous sommes appelés; mais une contradiction, dont notre *pensée* ne saurait parvenir à dénouer le nœud. La raison en est, non-seulement que les deux termes semblent s'exclure mutuellement, — tellement qu'une synthèse supérieure pourrait seule vaincre ce désaccord apparent, — mais que l'un de ces termes est incompréhensible pour nous, et exclut, par conséquent, la recherche du point d'union. Car le pouvoir de se déterminer soi-même se soustrait à notre compréhension. C'est là que git le mystère dans l'homme, qui lui-même est le sceau de son affinité avec Dieu. Dieu n'est assurément pas une nature qui s'exprime nécessairement, fatalement, dans ce qu'elle veut, et produisant dès lors des natures voulant fatalement ce qu'elles sont. En Dieu rien ne peut être donné d'avance, rien ne peut *être* avant sa volonté, tellement que cette volonté n'en soit que la conséquence. Notre savoir intime de nous-mêmes, bien plus encore que la logique du raisonnement, s'opposera toujours à une conception de notre vie religieuse, par laquelle elle aboutirait à une sujétion nécessaire à la suprême nécessité; et elle ne résistera pas moins à l'idée non moins absurde d'une obéissance arbitraire, à l'arbitraire absolu. — Ces deux suppositions étant également impossibles, il faut dire que Dieu est le vouloir qui *est*; il ne veut pas autre chose que ce qu'il est, mais, également, il n'est pas autre chose que ce qu'il veut; il n'y a pas ici d'avant, ni d'après, il n'y a qu'absolue détermination de soi-même. Voilà ce que nous n'expliquons pas, ce que nous ne tâchons pas même d'expliquer; il nous suffit de constater le fait, par ce que nous en possédons en nous-mêmes, — pour autant au moins que la vie spirituelle a pris en nous son essor. Toute soi-disant explication de cette affinité spontanée avec Dieu dans l'homme, ne sert qu'à l'envelopper, au fond, d'une obscurité plus profonde.

Il est également impossible de concilier notre *liberté* relative avec notre *dépendance absolue* de Dieu, le fait simultanément de notre participation à la nature divine et de notre existence d'être *créé*; et il est tout aussi impossible d'expliquer le libre *rapport* de Dieu avec le monde, coexistant avec son *indépendance* absolue, l'immanence définie de Dieu dans le monde, coexistant avec son infinité de Créateur.

vers Dieu lui-même. Partout où cette vie se réveille de son état primordial de torpeur, elle se déclare elle-même, elle déclare son but et son vœu dans la conscience; mais elle ne le fait pas pour en rester là, au contraire, elle le fait pour s'exprimer et se réaliser dans sa détermination pleinement consciente. Or, voici par conséquent le trait caractéristique de la conscience, qu'elle n'est jamais un savoir *inactif*, mais que, en tant que savoir de notre destination et de notre vocation, elle est nécessairement, par là même, force motrice et impulsive pour *agir* conformément à ce qu'elle est. — Et parce qu'elle est le savoir intime du vœu de notre être, par conséquent de notre vocation suprême, disons mieux, de notre vocation unique et embrassant tout le reste, elle n'exclut de son domaine aucune sphère d'action, aucune manifestation de vie; mais elle ne se contente de rien de moins que d'une vie qui soit entièrement à Dieu, que d'une autonomie en tout déterminée par la volonté de Dieu.

D'où nous vient donc cette triste confusion d'idées qui suppose, à côté de la *religion*, une morale capable d'exister par elle-même? Il n'est pas fort difficile d'en découvrir la source. La morale est, comme l'étymologie du nom l'indique, ce qui est *bon dans le sens social*; partant de là, on s'accorde, dans le langage usuel et très répandu, à se représenter ce bien, utile à la société, comme distinct de la religion. Or voici une pensée purement *païenne*, quoiqu'elle rencontre plus d'un appui au sein du monde chrétien. Quand le savoir intime moral, c'est-à-dire le savoir intime qu'on est tenu de se déterminer d'après une règle donnée, se trouve dépourvu, au moins en sens relatif, comme dans le paganisme, et de la connaissance de Dieu et de celle de sa volonté, et par cela même, de son fondement réel, il faut de toute nécessité qu'il y substitue un autre fondement faux, ou incomplètement vrai : et c'est ainsi que le paganisme substituait à la volonté de Dieu et à ce qu'elle demande de nous le « *mos*, » le ἔθος ou ἥθος, la règle d'une *coutume* socialement consacrée et devenue loi. Sans doute, mieux vaut encore cette règle (que de n'en avoir point du tout. Mais partout où la seule règle véritable est reconnue, la contrefaçon grossière et maladroite perd immédiatement son droit. Vouloir, malgré cela, la conserver comme une institution ayant sa propre valeur et sa consécration, c'est renier la règle vraie et légitime; vouloir se contenter, en présence de celle-ci, de ce qui ne la vaut pas, ce n'est plus un bien, c'est un mal et une perversité. Non, disons-le hardiment, au point de vue *chrétien* et sur l'autorité de la conscience chrétienne : l'homme qui répond à sa vocation religieuse, répond seul à sa vocation morale; sans la première, celle-ci n'a pas de sens. La volonté qui cherche sa loi n'est jamais autre chose que l'homme qui cherche son Dieu. Mais la volonté ne trouve pas sa loi, elle méconnaît sa loi et la renie, aussi longtemps qu'elle croit la posséder dans autre chose que dans la volonté de Dieu, ou qu'elle pense pouvoir l'accomplir hors de sa

communion¹. Et en sens inverse, tout ce qui est indifférent au point de vue de la spontanéité morale ne saurait par lui-même appartenir à la religion. Toute la religion est *vie*. Voilà en effet ce qui a été mis en lumière plus que jamais par l'évangile de Jésus-Christ; par cet évangile qui résume tout son message de salut dans ces mots : « La vie a été manifestée; le royaume des cieux s'est approché. » D'après cet évangile celui qui est la manifestation suprême de cette vie est en même temps pour nous le chemin pour y parvenir. Il a marqué le but à atteindre par cette grande parole : « Soyez parfaits comme votre Père qui est aux cieux est parfait! »

Nous avons à examiner, en second lieu, ce qui doit découler de la juste appréciation de la conscience, par rapport avec les idées de *foi* et la *révélation*.

Quand nous parlons de la *foi*, de l'acte de *croire*, nous employons un de ces termes complexes, qui par là même se prêtent à beaucoup de malentendus². On peut considérer la foi plus exclusivement, soit comme *acte*, soit comme *disposition* et *tendance* du cœur; on peut l'examiner tantôt sous le point de vue *intellectuel*, tantôt sous le point de vue *moral*. Mais il n'est pas permis de séparer absolument les éléments qu'on distingue, il l'est beaucoup moins encore de perdre de vue un de ses éléments constitutifs au profit de l'autre. Surtout, il n'est pas permis d'oublier ce que la foi est en premier lieu; de méconnaître que, comme disposition et tendance du cœur, elle procède d'une action, ou plutôt, qu'elle n'est au fond elle-même qu'une *action continue*; et que, d'autre part, sa forme intellectuelle n'a sa racine que dans sa qualité morale. Dans son caractère, aussi bien de conviction que de confiance ou d'abandon de soi-même, elle est une connaissance qui se manifeste comme acte du for intérieur. *Croire*, c'est toujours *se confier*, se tenir assuré, se sentir appuyé. La foi, impliquant la confiance, est la source de toute certitude, de tout savoir réel. La valeur que nous accordons à l'expérimentation des sens, a tout son fondement dans la confiance que nous inspirent ces sens, comme organes sincères de nos perceptions. La valeur que nous accordons à nos raisonnements logiques a son fondement dans la confiance que nous inspire notre raison comme faculté d'analyser par la réflexion la signification, l'être et les relations des choses créées, tellement que nous ne nous contentions pas de notions formées et mises en rapport l'une avec l'autre, mais que nous parvenions à la connaissance réelle de ces choses. Or, la certitude la plus haute et la plus indispensable, la certitude de Dieu et

¹ Vinet, « La Volonté cherchant sa loi, » dans les *Essais de philosophie morale*.

² Nous avons à peine besoin de remarquer que, en parlant de la foi religieuse, nous n'avons rien à démêler avec la signification bâtarde qu'on a coutume d'attacher au terme de « croire, » comme s'il ne s'agissait que d'admettre, non pas même une *vérité*, mais la *probabilité* d'une chose.

de notre destination, cette certitude dont dépend toute énergie vitale, sans laquelle notre activité morale ne serait qu'une vaine illusion, c'est la *foi* même dans le sens le plus éminent du mot. Mais le point central et la racine de cette foi se trouve dans la confiance que nous accordons à notre conscience, la confiance avec laquelle nous accueillons son témoignage sur l'irrécusabilité duquel nous nous reposons entièrement. La confiance que nous accordons à nos sens, n'est qu'une adhésion instinctive, la confiance que nous accordons à notre raison est *déraisonnable*, c'est-à-dire qu'elle est dépourvue de son fondement et de sa garantie, aussi longtemps qu'elle n'est pas foudée sur cette *foi*, qui est essentiellement une adhésion à *nous-mêmes*, à notre être et à notre destination, qui nous sert à prêter l'oreille, à donner notre assentiment à notre savoir moral et religieux de nous-mêmes, en un mot, à notre conscience.

Ainsi donc cette foi religieuse consiste à reconnaître et à accepter le fonds de la conscience au nom de la conscience elle-même : acceptation qui, comme acte continu, devient à la fois une conviction et un assentiment du cœur. Nous disons qu'elle consiste à reconnaître et à accepter le fonds de la conscience *au nom de la conscience même*.¹ Car c'est la conscience elle-même qui nous sollicite à le faire. Elle nous y engage, elle nous y attire, mais sans nous y contraindre jamais. La foi, c'est une affaire, c'est une action du cœur¹; c'est une entrée en activité de la vie spontanée. Nous *croions*, quand nous nous laissons déterminer par la conscience à reconnaître ce qu'elle proclame, à accepter ce qu'elle prescrit.

Ne faudra-t-il pas en conclure que la nature de l'homme, se réfléchissant dans son savoir de lui-même, le déterminera par nécessité?

Ce serait le cas sans doute si l'homme n'était qu'un être naturel, se développant par voie de nécessité.

Mais il n'en est rien : la preuve en est d'abord dans le fait, que son état moral peut se trouver en contradiction avec son savoir de lui-même. L'homme ne se détermine réellement soi-même, que dans les cas où il le fait conformément à sa conscience; mais cette conscience se trouve ofusquée dans l'homme pécheur, par l'empire des sens qui produit en lui une détermination passive à laquelle il se soumet. Et pour autant que la conscience fait encore valoir ses droits, elle le tance et le harcèle, plutôt que de le consoler et de lui servir de guide. Désormais il doit arriver à reconnaître sa voix, à lui rendre justice de plein accord, pour parvenir à se déterminer lui-même selon son vœu. Ainsi se forme cette

¹ Quand nous parlons du *cœur*, nous entendons par ce terme, vague parce qu'il doit demeurer tel, ce centre mystérieux de notre être, d'où « les sources de la vie procèdent, » du sein duquel le mouvement spontané surgit, où, dans le sentiment du *moi*, dans celui de notre vœu et de notre destination, la conscience prend racine, où se règle, surtout, en mesure de la sympathie ou de l'opposition qu'elle rencontre, le rapport avec la conscience.

disposition habituelle d'esprit, à laquelle, dans son assurance calme et pleine de confiance, nous donnons à juste titre le nom de foi¹.

Mais si l'acte de croire est l'assentiment donné au savoir de soi-même, un plein crédit accordé à la voix écoutée de la conscience, faut-il en conclure que l'homme n'ait au fond foi qu'en soi-même? La conclusion serait peu juste. En donnant crédit à notre conscience, nous sommes sûrs, non pas de notre *savoir de nous-mêmes*, mais de ce que nous nous *savons être*. En prenant pour point de départ notre savoir (subjectif) de nous-mêmes, nous nous en servons pour reconnaître ce qu'il y a d'objectif dans son témoignage. Si d'un côté l'action de croire consiste à reconnaître, en l'acceptant, le contenu de la conscience, de l'autre côté la conscience ne contient ni plus ni moins que le savoir intime de notre vocation divine, de notre rapport avec Celui dont nous tirons notre être et auquel nous sommes destinés. C'est dire que chaque fois que nous acceptons, sans nous en défier, le témoignage de la conscience, chaque fois que, en croyant, nous soumettons notre vouloir et notre faire à la conscience en nous unissant avec elle, pour vivre en conformité avec elle, nous ne faisons rien de plus ni de moins que d'accepter notre vocation divine, que d'écouter Dieu et de nous confier en lui, parce que c'est lui qui rend en nous témoignage de soi, comme du fond et du but final de notre être; nous écoutons Dieu et nous nous confions en lui, pour jouir de sa communion et pour faire sa volonté. Nous sommes donc loin de prétendre que, en croyant, nous restions livrés à nous-mêmes; bien au contraire, croire, c'est dire avec adoration : « foi ! » à Celui qui, dans notre conscience, se révèle comme le Souverain, par qui nous sommes et à qui nous appartenons. Croire, c'est reconnaître le Dieu personnel, c'est entrer en relation personnelle avec lui, c'est s'abandonner sans réserve à la persuasion de son bon vouloir envers nous, de sa sainte volonté. — D'ailleurs, l'occasion se présentera bientôt de remarquer que cette foi ne saurait se former et ne se forme effectivement que par le concours d'un appui qui se présente à nous, hors de nous : par le secours d'une manifestation extérieure de Dieu. Mais, quoique ce point important ne soit nullement à négliger, la conséquence directe de ce que nous avons dit doit être, que nous ne pouvons croire en Dieu que pour autant qu'il est manifesté *en nous*, qu'il devient partie de notre savoir intime de nous-mêmes. La foi ne saurait exister que là où l'on ne se contente pas de l'idée de Dieu, venue de dehors, mais où la conscience témoigne de lui, comme de l'être possédant la vie et la communiquant.

¹ Il ne faut pas perdre de vue ici le rapport mutuel, l'action réciproque qui existe entre la détermination spontanée et notre savoir de nous-mêmes; entre notre volonté et notre savoir du vœu de notre être. Dans le défaut de vouloir, le savoir intime de soi s'efface, et ce savoir, en s'effaçant, affaiblit de plus en plus la volonté: — par l'exercice de la volonté, le savoir de soi-même est stimulé, et ce savoir, en s'illuminant, excite le vouloir; en d'autres termes, l'incrédulité, en sens moral, énoûsse la conscience, la foi l'aiguise et l'éclaire. Au fait, on ne parvient à réveiller la conscience que par la foi.

Mais que faire pour parvenir à cette foi? L'examen de cette question doit nous conduire à l'idée de la *révélation*, en nous fournissant l'occasion de compléter ce qui manque encore à nos réflexions sur la nature de la foi.

Après tout ce que nous avons dit, il doit d'abord être clair que la *révélation*, devant devenir une manifestation intérieure et subjective, au lieu de rester à l'état d'idée objective, devra prendre, à nos yeux, le caractère d'*illumination de la conscience* et plus spécialement d'une illumination réalisant par le renouvellement, l'émancipation et l'affermissement de la vie divine en nous. Cette notion exige toutefois quelques développements nouveaux¹.

La distinction que nous avons établie entre l'idée de *manifestation* et de *révélation* sort de la nature même du sujet². La manifestation de Dieu, par laquelle il se déclare soi-même dans ses œuvres, forme la base nécessaire de l'acte par lequel il se révèle à l'esprit de l'homme : le bon vouloir de Dieu envers nous doit s'être produit en fait, avant que l'homme puisse en faire la découverte et l'objet de son savoir. Cependant il ne faut pas oublier ici que, dans le point décisif, les idées de manifestation et de révélation se rencontrent. En effet, la manifestation de Dieu n'atteint pas seulement son plus haut degré, mais elle parvient à sa plus haute et vraie signification comme manifestation du Dieu *qui est esprit*, dans l'homme spirituel, dans l'affinité de l'homme pieux avec Dieu dans sa vie, son sentiment, son vouloir, ses pensées. Par conséquent cette manifestation se confond, pour lui, avec l'idée de révélation. Du moment que Dieu se manifeste à moi *dans ma vie spirituelle*, il se révèle à moi du même acte. La révélation n'est donc que la manifestation s'accomplissant dans l'individu. Mais ici une nouvelle question se présente : quelle est la nature de la manifestation de Dieu qui est inséparable de la révélation? Elle ne saurait être autre chose que cette action *libératrice, vivifiante* de Dieu, que l'Évangile annonce et dont tout vrai chrétien est le témoin vivant. C'est ainsi que la révélation dont nous cherchions l'idée, se présente à nous comme l'une des faces de l'œuvre divine du salut; elle constitue cette œuvre elle-même dans son action sur la conscience. L'homme régénéré, sanctifié, vivant d'une vie spirituelle, est par là même et seulement par là l'homme éclairé, qui connaît la bonne volonté de Dieu et qui peut s'en porter garant à d'autres.

Cette révélation de Dieu n'est et ne demeure pas moins indispensable à tout homme, pour parvenir à la foi, que l'action libératrice et vivifiante

¹ Nous rappelons ici la remarque faite plus haut (p. 3 et 6), que la conscience, dans son réveil et dans son développement, est dépendante de notre nature spirituelle *active*.

² Nous ne nous occupons pas ici de la question de savoir à quel point cette distinction se maintient dans l'usage des termes *φανέρωσις* et *ἀποκάλυψις* du Nouveau Testament.

dont elle est le produit. Dans chacun de nous, sans exception, l'affinité de vie avec Dieu doit être réveillée pour autant que la conscience, c'est-à-dire le savoir intime de Dieu, est éclairé. Mais comment ce réveil s'opère-t-il ?

Dans l'individu, il ne s'opère pas hors de sa solidarité organique avec l'humanité : il ne s'opère, — et nous voici arrivés sur le terrain de la révélation historique, — que par le moyen de l'organisme établi par Dieu pour servir à l'action de son Esprit, par le moyen de cette Eglise, c'est-à-dire de cette communauté religieuse dont la naissance et le développement graduel nous rendent témoins de la marche progressive du royaume de Dieu. Il s'opère en nous, moyennant la réalisation plus ou moins parfaite de la vie spirituelle *qui s'offre à nos regards dans les saints de Dieu*. C'est par cette contemplation que la vie de Dieu commence à être excitée en nous, d'abord à l'état de sympathie ; déjà cette contemplation sert à éclairer notre conscience, à éveiller le sentiment de notre vocation, et à la fortifier. Mais ces aspirations s'éteindraient à la longue, et la conscience ne se ranimerait pas à un degré suffisant pour être en nous une force impulsive, si la vie de Dieu dans ces héros de la foi et le témoignage qu'ils lui rendent en le manifestant ne nous servait en même temps d'appui. Car cette vie supérieure, dans ces héros de la foi, est l'expression et le garant en quelque sorte de ce qui, par nos aspirations, n'existe encore qu'à l'état de pressentiment ; elle se manifeste à nous comme un écho de la voix de notre propre conscience, mais un écho cent fois plus clair et plus perceptible que cette voix même, et qui, en s'unissant à elle, la soutient et la relève ; dès lors notre foi en Dieu et en l'excellence de notre vocation ne repose plus uniquement sur notre propre conscience encore faible, mais sur le témoignage de la conscience plus affermie de ces grands témoins. Ici se présente à nous la personne incomparable de Jésus-Christ ; c'est sa contemplation qui donne l'éveil aux vraies aspirations du salut ; ce n'est qu'en lui que la conscience trouve la plénitude de l'appui qu'elle cherche.

Il est facile de comprendre pourquoi la foi en Christ nous est indispensable pour pouvoir croire en Dieu ; et, en même temps, comment il se fait que la nécessité et la nature de cette foi en Christ ne se trouve nullement en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut, sur ce caractère propre de la foi, d'être la perception et l'adoption du vœu de la conscience. En effet, que signifie l'acte de notre foi en Jésus-Christ ? La conscience se réveille en présence de sa personne et nous fait reconnaître la vérité et la sainteté de Celui qui, par sa parole et son œuvre, nous découvre la plénitude de la vocation de l'homme et de la bienveillance de Dieu envers nous ; voilà la foi. Nous ne parvenons à une assurance claire et certaine de cette vocation, nous ne parvenons à une foi réellement personnelle, que pour autant que tout ce qui en forme l'expression en Jésus-Christ nous est approprié et devient partie de notre savoir de nous-

mêmes. Et même là où ce travail intérieur ne fait que commencer, la foi prophétise en nous ce qu'elle deviendra pour nous, et nous donne un avant-goût de cet avenir. Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que notre conscience, dès le premier témoignage qu'elle rend à Jésus, se porte garante en nous du Christ tout entier, tel qu'il est. Nous nous inclinons devant Celui en qui nous saluons avec une joyeuse confiance l'idée complète et la pleine réalisation de notre être; nous nous confions à lui, comme ayant le pouvoir de nous guider vers ce but; et nous acceptons respectueusement même ce qui, dans ses paroles et dans sa manifestation, dépasse encore notre intelligence, parce que l'espoir nous soutient qu'un jour nous parviendrons à nous en rendre compte. Dans ce sens, le Christ, et relativement dans ce même sens les hommes, excellents en sainteté, exercent sans doute sur nous une *autorité*, mais une autorité toute morale, fondée uniquement sur leur suprématie spirituelle, proportionnée à la mesure de cette supériorité, et reconnue par nous, en vertu de notre conscience et en proportion, d'un côté, de notre entendement spirituel, de l'autre, de notre disposition à être humbles de cœur.

Reprenons le fil de nos remarques sur l'idée de la *révélation*. Si elle s'opère en nous par le moyen de ses organes sanctifiés, et en première ligne du saint Chef du royaume de Dieu, il nous reste à résoudre la question, d'où procède la sainteté de ces organes, du Saint par excellence? — Or, d'où procéderait-elle si ce n'est de l'opération immédiate ou d'une création de Dieu? La vérité est que l'absence de cette opération ne saurait se concevoir dans aucun fidèle, quoiqu'elle se produise plus spécialement dans ces organes privilégiés. Mais c'est précisément la nature de cette opération qui exige quelques développements nouveaux, puisque c'est précisément sur ce point que se concentre la divergence des idées qu'on se forme de la révélation.

On peut se représenter la révélation, — prise ici dans le sens simultané de manifestation et de révélation, — on peut se la représenter comme le simple développement de ce qui d'origine appartient à la nature de l'homme : et c'est ce que fait le *déisme*. Dieu a créé le monde, et en particulier l'homme, de telle façon qu'il devient par soi-même conscient de sa destination et qu'il la remplit; Dieu ne fait qu'y assister comme un *Deus otiosus*, un Dieu de loin, un Dieu qui se tient caché; Dieu ne se révèle pas : ce n'est que son œuvre qui se manifeste et se révèle. De nos jours, une telle conception mérite à peine d'être réfutée. Mais voici venir à sa suite le *panthéisme* : — d'après lui, la vie qui apparaît en l'homme comme vie spirituelle, qui devient personnelle dans l'homme individuel, et qui, dans la masse de l'humanité, apparaît toujours plus abondamment et se développe avec plus de supériorité, cette vie, c'est Dieu, et Dieu n'est pas autre chose que cette vie. Dire que « Dieu se révèle, » c'est, par conséquent, dire tout simplement : que la force vitale qui, surgissant du sein mystérieux de la nature, arrive à

son point culminant dans l'homme pour absorber de nouveau chaque exemplaire qui la représente dans le vaste sein dont il est sorti, que cette force vitale, dis-je, déploie, dans ses enfantements infinis, perpétuellement, toute l'énergie à laquelle elle peut atteindre, conformément aux lois qui règlent son action, ou, pour mieux dire peut-être, selon le jeu infiniment varié de sa mystérieuse activité.

Est-il nécessaire de dire que cette conception se réfute d'elle-même pour tout homme qui croit à ce Dieu *vivant* et n'est pas susceptible de réfutation pour quiconque n'y croit pas ? — Cependant, ne nous dissimulons pas qu'on ne se trouve pas fort loin d'être enveloppé de ces pâles et tristes ténèbres, partout où l'immanence de Dieu est enseignée si exclusivement, qu'on se représente l'être et la vie de Dieu comme contenu dans l'être et la vie de l'humanité, et par conséquent bornés et circonscrits par elle, se confondant, et, au fond, s'identifiant avec elle partout, en un mot, où le *Deus transcendens* est, en effet, un *Deus otiosus*, et, par conséquent, *en fait*, se trouve nié. Ici encore l'idée de révélation n'implique rien de plus que la connaissance que l'homme acquiert de lui-même, c'est-à-dire non pas de ce à quoi il est destiné, tellement qu'il y ait en lui une place réservée pour des dons plus excellents, mais simplement de ce que, dès son origine, il porte virtuellement en soi. En effet, d'après cette conception, rien de divin ne saurait plus être communiqué du dehors à la nature humaine, du moment que tout ce qui en Dieu est susceptible de communication est immanent en elle ; rien ne peut naître en l'homme que ce qui est en lui ; rien ne peut se manifester en lui qui ne s'y trouve latent ; aucune vie supérieure n'existe pour l'humanité que sa propre vie, qui, dans son unité et dans sa communauté, est divine et porte le nom de Dieu.

HUGENHOLTZ.

(La conclusion au prochain numéro.)

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE EN ALLEMAGNE

On raconte que lorsque retentirent les premiers coups de canon qui annonçaient la bataille d'Iéna, Hegel était occupé à écrire les dernières lignes de sa *Phénoménologie de l'Esprit*, destinée à produire une révolution importante dans le champ de la philosophie. Et, en effet, la vie intellectuelle en Allemagne n'avait subi aucune atteinte ni aucune interruption durant les guerres de la révolution et de l'empire. La philosophie, la religion et la poésie ne cessèrent d'occuper les hommes de cette époque; des œuvres nombreuses et marquantes prouvèrent que ni la domination étrangère ni le réveil patriotique n'avaient détourné les Allemands de la haute culture, et que les lettres, dans ces temps de trouble et de détresse, avaient été une consolation bienfaisante pour les uns et une redoutable arme de guerre pour les autres. Il n'en est plus de même aujourd'hui. Les horizons, depuis une vingtaine d'années, ont bien changé, et la génération actuelle ressemble peu à celle qui l'a précédée. Ce que l'Allemagne éprouve, avec une amertume croissante, c'est l'absence d'un esprit public bien déterminé, au milieu d'une surabondance de livres, d'idées et de systèmes dont elle ne sait, hélas! que faire. Elle ne veut pas désertier, et Dieu l'en préserve, les patients labeurs, les solides recherches de l'esprit qui seront sa gloire immortelle; mais elle brûle de mettre en pratique ses théories, de réaliser ses rêves, de se donner des institutions politiques en harmonie avec les besoins de la société contemporaine. C'est de ce côté que se dirigent aujourd'hui les efforts, l'intérêt, l'attention de tous.

Quoi de plus naturel que, dans ces circonstances, ce soit surtout le côté social du christianisme, l'influence de la religion et de l'organisation de l'Eglise sur la vie publique qui préoccupe les esprits. L'Etat s'est trop directement mêlé de religion en Allemagne; les gouvernements aux abois se sont trop servis du christianisme comme d'une arme et d'un bouclier, pour qu'une solidarité fâcheuse ne se soit établie entre eux et lui. Les hommes d'Etat et les théologiens, depuis la révolution de 1848 surtout, ont cimenté une alliance étroite entre le trône et l'autel et ont mis sans

scrupule la réaction politique au service de la réaction religieuse ou *vice versa*; ils subissent aujourd'hui la peine de leur faute. Tous les rapports que nous recevons d'Allemagne constatent combien dans les grands centres de population surtout, l'irritation et l'hostilité contre l'Eglise et ses représentants sont grandes. Tous les amis sincères de l'Evangile sentent le besoin de porter un prompt remède à ce mal dont les proportions sont devenues vraiment inquiétantes. Il est plus que temps de briser les cadres d'une organisation qui livre les destinées de l'Eglise au pouvoir de l'Etat ou d'un clergé privilégié. De tout côté se forment des réunions, des associations pour le progrès des libertés religieuses et la conquête de l'autonomie de l'Eglise. Des conférences, ces idées passent dans les brochures et des brochures dans les livres.

On ne s'étonnera pas, après ce qui vient d'être dit, de la pénurie d'ouvrages marquants dans le domaine de la théologie proprement dite. L'Allemagne, à cet égard, vit surtout des souvenirs et des labeurs du passé; elle réimprime, elle réédite les œuvres de la puissante génération qui a précédé la nôtre; elle les met à la portée de toutes les bourses par des éditions à bon marché, ce qui n'est pas précisément un très grand mal, vu qu'en Allemagne les livres de théologie sont plus coûteux encore qu'en France.

I.

Nous citerons, dans le champ des études bibliques, un ouvrage posthume du professeur Hasse, de Bonn, publié sous le titre d'*Histoire de l'ancienne alliance*¹. L'auteur, connu par une excellente monographie sur saint Anselme, se propose de rechercher et de retracer le plan de Dieu dans l'histoire du peuple d'Israël. Il ne s'occupe pas des questions de critique, d'authenticité, d'âge, etc., que soulève l'examen des documents qui nous rapportent cette histoire : ce qui constitue à nos yeux une lacune et une faute considérable. Du reste, le livre contient une exposition fort bien faite du contenu de nos écrits saints; les faits et les idées sont groupés avec art, les divisions sont justes quoique trop multipliées peut-être, le style surtout est d'une limpidité remarquable et d'une beauté vraiment classique. On vient de publier du même auteur le 1^{er} volume d'une Histoire de l'Eglise faite d'après la même méthode et à laquelle s'appliquent en grande partie les observations que nous venons de présenter.

Nous mentionnerons pour le Nouveau Testament la réimpression de deux excellents ouvrages : l'*Histoire des écrits sacrés du Nouveau Testa-*

¹ Geschichte des alten Bundes. Leipzig, 1863.

ment, de M. Reuss¹, et la *Théologie biblique du Nouveau Testament*, de feu le professeur Schmid, de Tübingue², en sont, toutes les deux, à leur 3^e édition. Le livre de M. Reuss, qui se distingue, comme toutes les productions de ce savant auteur, par l'étendue et la solidité des recherches, un tact critique remarquable et une forme neuve et pittoresque, s'est enrichi dans cette nouvelle édition de nombreuses notices bibliographiques pleines d'intérêt. Il traite successivement de l'origine des écrits du Nouveau Testament, de l'histoire du canon, du texte, des traductions et de l'exégèse de ces mêmes écrits. Quant à l'ouvrage de Schmid, il se divise en deux parties, dont l'une est consacrée à la vie et à la doctrine de Jésus, et l'autre, bien supérieure du reste à la première, à l'histoire et à la théologie des apôtres; il forme, à plus d'un égard, un complément utile et instructif au livre de M. Reuss.

Un travail fort remarqué du professeur Holtzman, de Heidelberg, sur les évangiles synoptiques, leur origine et leur caractère historique³, mérite de fixer un instant notre attention. L'auteur, en dépit de la vaste érudition et de la rare sagacité qu'il a apportées à l'étude de son sujet, ne saurait pourtant se flatter d'avoir résolu le plus important et le plus difficile problème de la critique historique; il semble même que plus on avance dans ce dédale, plus on rencontre d'énigmes indéchiffrables : si bien que par moments l'on se prend à douter de la possibilité de se rendre jamais un compte exact de la manière dont se sont formés nos trois premiers évangiles. Il y aura bientôt soixante et dix ans qu'Eichhorn a formulé pour la première fois ce redoutable problème, né de la difficulté de s'expliquer la remarquable concordance et les non moins remarquables divergences de nos évangiles. A ceux qui s'étaient contentés de la supposition que les évangélistes se sont fait des emprunts mutuels, sans rechercher la nature de leur procédé, leur but et leur degré de priorité, Eichhorn opposa l'hypothèse tout aussi inadmissible d'un évangile primitif dont les nôtres ne seraient que les recensions diverses. Après lui, Paulus et Schleiermacher admirent l'idée d'une foule de fragments circulant parmi le peuple et juxtaposés plus tard dans la forme de nos évangiles actuels, tandis que Gieseler développa l'hypothèse beaucoup plus naturelle d'une tradition embrassant les événements de la vie de Jésus et son enseignement, tradition orale qui se serait de bonne heure fixée et en quelque sorte stéréotypée, de manière à former le fonds commun dans lequel nos auteurs sacrés ont puisé, sans préjudice pour les sources particulières qui ont pu se trouver à leur disposition. Quant à Holtzman, voici

¹ Die Geschichte der heil. Schriften des neuen Testaments. 3te Aufl. Braunschweig, 1863.

² Biblische Theologie des neuen Testaments, herausgegeben von Weizsäcker. 3te Aufl. Stuttgart, 1863.

³ Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Character. Leipzig, 1863.

sa solution : dans les temps qui suivirent immédiatement la mort du Seigneur, on n'éprouvait guère le besoin de consigner par écrit les souvenirs de sa vie ; on attendait son retour prochain pour établir le royaume des cieux. Il n'en était pas de même pour sa doctrine, pour les éléments didactiques de l'Evangile qui pouvaient facilement s'effacer ou s'altérer dans la mémoire des disciples, et qu'il importait dès lors de fixer d'une manière plus sûre. Matthieu écrivit donc de bonne heure, au bord du lac de Génézareth, les *λόγια*, dans cette forme fragmentaire et aphoristique que Papias déjà a signalée. Chacun s'arrangea comme il put avec l'original hébreu, et des traductions grecques ne tardèrent pas trop longtemps à paraître. Un peu plus tard, vers l'an 60 ou 65, Marc rédigea son évangile, plus court et plus décousu que l'évangile que nous possédons sous son nom, à Antioche, dans le voisinage de la Mésopotamie où agissait alors Pierre, dans les souvenirs personnels duquel il a beaucoup puisé. Les deux livres se répandirent rapidement et suffirent jusqu'au moment de la guerre de Judée. A Pella, pendant le siège de Jérusalem, se rencontrèrent des chrétiens de toutes les parties de la Palestine ; de nouveaux souvenirs, des récits inédits rapportés par les disciples de la Judée, de la Samarie, de la Galilée, vinrent s'ajouter à ceux que l'on possédait déjà. Les deux écrits déjà existants se complétèrent mutuellement et s'enrichirent d'éléments nouveaux ; c'est de cette fusion que naquit l'évangile actuel de saint Matthieu. Vers la même époque, les écrits primitifs étaient portés à Rome où Holtzmann place la rédaction de nos évangiles de Marc et de Luc, le premier donnant à son exposition le caractère d'un résumé, le second y introduisant des matériaux qui n'avaient point encore servi et notamment une relation de voyage galiléenne inconnue aux autres évangélistes. La critique de notre auteur arrive donc, après un assez long détour il est vrai, à assigner aux trois premiers évangiles le même ordre chronologique qu'ils occupent dans notre recueil du Nouveau Testament.

II.

Nous avons peu de productions à signaler dans le domaine de l'histoire de l'Eglise ; celles que nous mentionnerons appartiennent plutôt à l'histoire des dogmes ou à la théologie symbolique. Un certain intérêt s'attache à la publication d'un ouvrage posthume du célèbre Néander : c'est une étude comparative du catholicisme et du protestantisme, fruit des discussions que souleva dans le temps la fameuse *Symbolique* de Möhler¹. Dans une introduction, qui est peut-être la partie la plus neuve du livre, l'auteur expose les diverses manières dont son sujet a été traité ; puis, après avoir défini les principes fondamentaux qui distinguent

¹ *Katholicismus und Protestantismus*, herausgegeben von Messner. Berlin, 1863.

les deux Eglises, il développe avec beaucoup d'habileté les divergences qui ont dû naturellement se produire dans la manière d'envisager la tradition et la sainte Ecriture, l'état originel et la condition actuelle de l'homme, la justification par la foi et par les œuvres, la loi divine et la perfection chrétienne, les sacrements et les choses finales. Ce livre est écrit avec la loyauté, l'élévation et la largeur de vues et la chaleur de sentiments bien connues de l'auteur. Néander établit qu'aucune des formes particulières de l'Eglise visible ne peut se vanter d'enseigner la doctrine chrétienne dans sa pureté absolue. La différence fondamentale qui existe entre le catholicisme et le protestantisme lui semble pouvoir se résumer ainsi : le protestantisme met la conscience religieuse dans un rapport direct et immédiat avec Jésus-Christ, tandis que, dans le catholicisme, ce rapport est fondé sur la médiation de l'Eglise. Nous citerons en second lieu un ouvrage également posthume du professeur Schneckenburger, de Berne, sur les doctrines des principales sectes protestantes¹. Ce livre fait en quelque sorte suite à l'excellente exposition comparative de la doctrine luthérienne et de la doctrine réformée que nous possédons du même auteur. Dans celui que nous annonçons, l'auteur a admirablement analysé et caractérisé les dogmes constitutifs de l'arminianisme, du socinianisme, des quakers, des méthodistes, des frères moraves et de la nouvelle Eglise de Swedenborg, en s'appliquant spécialement à montrer le lien qui existe entre ces diverses sectes. L'auteur fait aussi remarquer fort judicieusement que les sectes issues de l'Eglise réformée, telles que celles des arminiens, des sociniens, des quakers et des méthodistes, inclinent toutes vers le rationalisme ou vers le mysticisme, tandis que celles qui sont sorties du luthéranisme, comme les frères moraves et les swedenborgiens penchent plutôt vers la fusion des confessions ou vers une théologie fortement imprégnée d'éléments gnostiques, chiliastes et même catholiques.

Nous nommerons ensuite l'ouvrage publié par J. Kæstlin, professeur à Breslau, sur la théologie de Luther considérée dans son développement historique et dans son lien intérieur². Ce livre, qui est le fruit de recherches solides et consciencieuses, nous retrace d'abord la vie et les luttes intérieures, ainsi que la doctrine de Luther jusqu'à l'époque de la vente des indulgences ; une seconde partie est consacrée aux grands témoignages que rendit la Réforme de 1517 à 1521 ; puis l'auteur expose les développements que reçut la doctrine de Luther depuis le séjour à la Wartbourg, et qui furent provoqués soit par les attaques de ses adversaires catholiques, soit par les tendances sectaires qui se produisirent au sein même de la Réforme. Enfin, dans la quatrième partie seulement,

¹ Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, herausgegeben von Hundeshagen. Frankfurt a. M., 1863.

² Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem innern Zusammenhang. 2 Bde. Stuttgart, 1863.

Kœstlin essaye de donner un aperçu systématique de la théologie de Luther. Ce qui dans cet ouvrage nous a paru véritablement intéressant et original, c'est la manière dont l'auteur rattache la doctrine du grand réformateur aux expériences de sa vie intime. Nous apprenons aussi fort exactement l'occasion qui a fait naître les divers écrits de Luther, que Kœstlin se donne d'ailleurs la peine d'analyser avec beaucoup de soin. Nous croyons un pareil travail historique et génétique sur la doctrine des réformateurs beaucoup plus utile qu'une exposition systématique de leur théologie, qui risque toujours de méconnaître les éléments divers qui la constituent, les conditions dans lesquelles elle s'est développée, les variations qu'elle a subies, et qui sacrifie presque toujours la vérité à des intérêts de parti ou de dialectique. Nous citerons encore une histoire fort bien faite du piétisme, due à la plume savante du professeur Schmid, d'Erlangen¹. L'auteur expose d'abord avec une grande impartialité les vices de l'organisation de l'Eglise luthérienne, telle qu'elle était sortie de l'époque agitée de la Réformation; il signale les graves lacunes qu'elle présentait soit dans le gouvernement, soit dans la discipline, et fait ressortir ainsi les causes qui ont provoqué la réaction du piétisme; il examine et apprécie ensuite l'activité de ses principaux représentants, de Spener, de Francke et de leurs disciples, les griefs qu'ils élevèrent contre l'Eglise, les erreurs ou les exagérations dont ils se rendirent coupables, et enfin les attaques dont ils furent l'objet, en particulier les luttes très vives et très acrimonieuses entre Lange et Læscher, les deux principaux adversaires. Dans la dernière partie de son livre, Schmid définit l'essence du piétisme et raconte sa dissolution amenée par les ouvrages d'Arnold et de Christian Thomasius.

Nous ne voulons pas passer sous silence non plus le quatrième et dernier volume de la correspondance de Schleiermacher² qui a paru tout récemment; il complète cette importante publication qui sera l'un des éléments les plus précieux d'une biographie détaillée de ce grand théologien. Ce qui ressort surtout de la lecture de ce volume, c'est le nombre et la variété des domaines dans lesquels s'exerçait l'activité de ce promoteur du renouvellement de la théologie en Allemagne. Les luttes politiques, philosophiques et religieuses dans lesquelles Schleiermacher s'est trouvé mêlé revivent aux yeux du lecteur dans ces lettres échangées avec Stein, Scharnhorst, Arndt, Boekh, Brandis, Steffens, De Wette, Lucke, Bleek, Marheinecke.

III.

La publication la plus importante dans le domaine de la théologie systématique est sans contredit la dogmatique d'Alexandre Schweitzer, pro-

¹ Die Geschichte des Pietismus. Nördlingen, 1863.

² Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4 Bde.; vorbereitet von Jonas, herausgegeben von Dilthey. Berlin, 1863.

fesseur à Zurich ¹. Cet ouvrage, dont le premier volume seul a paru, touche à des questions trop nombreuses et trop graves, et prend, vis-à-vis de la science dogmatique traditionnelle, une position trop nouvelle et trop indépendante pour que nous puissions en analyser le contenu dans ce résumé rapide. Nous nous proposons d'y revenir d'une manière particulière lorsque l'ouvrage complet aura été publié; nous nous bornerons à dire dès maintenant que la dogmatique de Schweitzer nous paraît être, avec celle de Schenkel, l'un des essais les plus habiles de faire dériver la dogmatique du seul témoignage de la conscience chrétienne, et de faire découler de cette source les principaux points de la foi évangélique. Ce premier volume traite, dans une introduction assez longue, de la forme, de l'étendue et de la méthode de la science dogmatique; dans une première partie, l'auteur expose ensuite l'essence de la religion, du christianisme et du protestantisme, considéré d'après son principe formel, l'autorité des saintes Ecritures, et d'après son principe matériel, la doctrine de la justification par la foi. La seconde partie comprend la religion naturelle et l'idée de Dieu telle qu'elle ressort du spectacle du monde physique et du monde moral. Enfin, la troisième partie, commencée seulement, traite de la religion chrétienne et de l'économie du Père ou de Dieu se révélant dans le plan du salut et dans l'établissement du royaume des cieux.

Nous voudrions ensuite fixer l'attention de nos lecteurs sur un livre fort intéressant et riche en idées neuves et ingénieuses qu'un ancien répétiteur du séminaire de Tübingue, aujourd'hui pasteur à Neuenstadt dans le Wurtemberg, a publié sur les rapports de la philosophie et de la révélation ². Le but de l'auteur est de protester contre les empiétements considérables que la philosophie, à diverses époques, s'est permis dans le domaine de la théologie. L'auteur revendique pour la doctrine chrétienne la pleine et entière indépendance en matière scientifique; il estime qu'elle est capable, sans avoir besoin d'en appeler aux lumières de la philosophie et de subir l'influence de ses méthodes, de répondre aux exigences les plus sévères en matière de connaissance religieuse. Il peut sembler superflu peut-être de faire ces réserves à une époque et en présence d'une génération qui ne s'est que trop détournée de la pensée philosophique et dont toute l'attention est dirigée vers les intérêts matériels; toutefois un examen rigoureux des ouvrages de la théologie allemande contemporaine nous apprend jusqu'à quel point, depuis soixante ans environ, la dogmatique a subi l'influence des systèmes philosophiques régnants, et cela même chez les théologiens qui se rattachent le plus directement à la doctrine de l'Eglise. Roos n'accorde à la philosophie qu'une valeur pédagogique et

¹ Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen. 4 Bd. Leipzig, 1863.

² Das Verhältniss der Philosophie zur Offenbarung oder ihre Bedeutung für die Theologie. Basel, 1863.

un rôle préparatoire, et il réclame avec énergie le secours de l'exégèse biblique pour ramener le dogme à la richesse et à la simplicité de la pensée chrétienne au siècle apostolique.

Nous mentionnerons en passant seulement quelques fragments apologetiques publiés par deux éminents professeurs de Bâle, Gess et Riggenbach ¹. Gess traite du doute, de son origine, de sa nature et de ses droits tant en face du témoignage de la conscience qu'en face de celui du Saint-Esprit; il examine son caractère intellectuel et moral, et montre jusqu'à quel point il est légitime et où il commence à devenir coupable. Quant à Riggenbach, il a choisi pour sujet la colère de Dieu considérée comme une face particulière de sa sainteté; il y a joint une étude intéressante sur le péché originel et sur le péché contre le Saint-Esprit. Nous avons remarqué aussi un article inséré dans la *Revue* de Dorner par Loewe, licencié, à Zurich, sur les résultats des recherches récentes sur l'idée de Dieu et la doctrine de la Trinité depuis Schleiermacher ². L'auteur estime avec raison que le principal progrès accompli à cet égard, c'est d'envisager de plus en plus les vérités dogmatiques au point de vue moral. En d'autres termes : la métaphysique chrétienne a pour objet ce domaine mystérieux dans lequel vient se perdre la réflexion humaine quand elle veut sonder les profondeurs de la vie divine et les abîmes de l'amour de Dieu. C'est ce surnaturel éthique, comme l'appelle fort judicieusement Loewe, qui constitue le mystère de piété dont parle saint Paul et que le christianisme nous a révélé. Décrire les attributs de Dieu relatifs au salut, nous faire connaître sa nature à ce point de vue particulier qui nous intéresse tout spécialement : voilà le but que doit se proposer la doctrine chrétienne. Si elle reste fidèle à ce programme, elle produira des résultats satisfaisants, tandis que si elle se propose d'analyser la nature et les attributs métaphysiques de Dieu en dehors des catégories de l'espace et du temps, elle risque de s'égarer dans des régions inaccessibles à notre esprit et où règnent souverainement l'obscurité et la logomachie.

La personne de Jésus-Christ a été l'objet de quelques monographies populaires assez intéressantes. Indépendamment de la traduction allemande de l'ouvrage de van Oosterzee ³, nous citerons les conférences tenues à Stuttgart par le pasteur Weiss ⁴. Dans une première partie, il traite du rang qu'occupe Jésus-Christ dans l'histoire du monde; il retrace son image d'après le témoignage même du Seigneur et d'après celui de ses apôtres; dans une seconde partie, l'auteur aborde le redoutable et

¹ Apologetische Beiträge. Basel, 1863.

² Welches ist der Gesamttrag der neueren Forschungen über die christliche Gottes- insbesondere die Trinitätslehre seit Schleiermacher? Jahrbücher für deutsche Theologie. 1863. Heft 1.

³ Das Bild Christi nach der Schrift übersetzt und herausgegeben von Meyeringh. Hamburg, 1864.

⁴ Sechs Vorträge über die Person Jesus Christus, gehalten in Stuttgart. 1863.

ardu problème des deux natures du Christ et s'efforce de montrer le rapport qui existe entre sa divinité et son humanité. Nous avons parcouru aussi une série d'études critiques sur le livre de M. Renan qui, s'il n'a point recueilli d'éloges de la part de la théologie allemande fort déçue dans son attente, n'en a pas moins fait une grande sensation parmi le public lettré des grandes villes. Chose bizarre : c'est par l'intermédiaire de M. Renan et de son élégante *Vie de Jésus* que le public des cabinets littéraires en Allemagne a eu connaissance des vues du docteur Strauss, dont le livre, grâce à sa forme et à son volume, n'est accessible qu'aux seuls savants.

La morale chrétienne a été traitée par le professeur Palmer, de Tubingue, dans un ouvrage considérable¹. L'auteur, célèbre par ses études et ses livres sur les diverses branches de la théologie pratique, s'adresse également au public lettré en général; il prétend relever le côté pratique du christianisme dont l'essence, selon lui, même en matière de morale, consiste moins en préceptes qu'en force et en vie. Les mobiles qui déterminent la volonté et l'activité des chrétiens, ce sont les objets mêmes de leur foi, Jésus-Christ, sa vie, son œuvre, son Esprit : la morale se rattache ainsi d'une manière intime au dogme. Palmer a divisé son ouvrage en trois parties : la vie naturelle, la vie et l'œuvre de Jésus-Christ, la vie chrétienne dans son origine, son développement et sa perfection. A ce livre se rattache une monographie du professeur, Luthardt de Leipzig, sur la doctrine du libre arbitre dans ses rapports avec la grâce divine². L'auteur soumet la conscience morale à une analyse rigoureuse et séparant les divers éléments qui la constituent, il distingue entre la liberté formelle que nous possédons encore et la liberté réelle que nous avons perdue par la chute. Dans une série de chapitres instructifs, Luthardt nous expose ce qu'enseignaient sur ce point si délicat les Eglises grecque, latine et romaine, Luther, Mélanchthon, Flaccius, la *Formule de la Concorde*, la dogmatique orthodoxe, le rationalisme, le réveil; finalement l'auteur nous retrace la doctrine de l'Ecriture ainsi que ses propres vues qui sont celles du luthéranisme strict.

IV

De divers côtés des voix s'élèvent pour protester contre la confusion qui existe, en Allemagne plus peut-être que partout ailleurs, entre la politique et le christianisme. Le 15 janvier 1863, le conseil ecclésiastique supérieur de Berlin publia un mandement, dans lequel, en recommandant au clergé de ne pas intervenir d'une manière active dans les élections, il demande

¹ Die Moral des Christenthums. Stuttgart, 1864.

² Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniss zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Leipzig, 1863.

que les deux sphères soient nettement distinguées et maintenues dans leur indépendance réciproque. La *Revue d'Erlangen* inséra peu après un article fort remarqué du président du consistoire supérieur de Munich, le docteur Harless¹, dans lequel se trouvent développées les mêmes idées. Si beaucoup d'esprits libéraux et cultivés se sont détournés de l'Evangile, c'est que le clergé et les gouvernements l'ont imprudemment fait servir aux desseins de la réaction politique. Après Harless, le docteur Fabri, inspecteur des missions à Barmen², vint traiter à son tour la question des rapports du christianisme avec la politique et s'appliquer à démontrer que c'est vainement que l'on cherche à combattre l'indifférence et l'hostilité contemporaines contre l'Eglise par des moyens de police. Nous citerons enfin, sur le même sujet, quelques excellents articles insérés dans les *Monatsblätter de Gelzer* et attribués à la plume exercée de l'ancien ministre des cultes de la Prusse, M. Bethmann-Hollweg³.

C'est avec joie que nous voyons dans le parti évangélique des voix de plus en plus énergiques, revendiquer l'indépendance de l'Eglise et de l'Etat et l'alliance du christianisme et de la liberté; pourquoi faut-il ajouter que la théorie contraire possède malheureusement encore en Allemagne des défenseurs nombreux et puissants. C'est ainsi qu'on vient de publier des conférences de feu le professeur Stahl sur les partis actuels dans l'Eglise et dans l'Etat⁴, où il place sur la même ligne les libéraux et les incrédules et range indistinctement tous les orthodoxes parmi les conservateurs et les soutiens aveugles du trône, et où il revient à son thème favori, que le remède essentiel au mal qui nous ronge, c'est le développement de l'idée protestante du ministère ecclésiastique dans le sens du sacerdoce catholique. De même Hengstenberg continue à insérer dans sa *Gazette évangélique*⁵ une série d'attaques contre les tentatives faites pour donner à l'Eglise son autonomie. Sa polémique est principalement dirigée contre l'introduction en Prusse du mariage civil, dans laquelle il voit le dessein caché d'empêcher l'Etat de rendre à l'Eglise l'honneur qui lui est dû et de briser l'autorité de cette dernière. Quoi de plus humiliant pour l'Eglise, s'écrie-t-il, lorsque chacun se trouvera libre de s'occuper d'elle ou non! La conséquence infaillible de la séparation de l'Eglise et de l'Etat serait de retirer à l'Eglise les dispositions favorables qu'éprouvent à son égard les autorités civiles et de la priver d'une protection dont elle a absolument besoin. La même polémique, nous osons le dire, si humiliante pour

¹ Das Verhältniss des Christenthums in den Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart. Erlangen, 1863.

² Die Stellung des Christenthums zur Politik. Eine religiöse politische Betrachtung. Barmen, 1863.

³ Politik und Christenthum in Deutschland. Aus Rheinpreussen. Protestantische Monatsblätter. 1862, September; 1863, Februar und April.

⁴ Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Berlin, 1863.

⁵ Evangelische Kirchenzeitung. 1863. Vorwort. *Passim*.

l'Evangile, Hengstenberg la dirige contre la participation des laïques aux affaires ecclésiastiques dont il ne veut à aucun prix, contre les synodes généraux qui ne sauraient défendre les intérêts de l'Eglise aussi bien que le ministère des cultes, et même contre la gymnastique, cette institution renouvelée du paganisme, qui tend à donner au corps une importance égale à celle de l'âme. Enfin Hengstenberg proteste contre les prières publiques que l'on impose au clergé pour implorer les bénédictions de Dieu sur les travaux de la chambre des députés, laquelle est, comme on sait, composée d'une grande majorité libérale. « Cette prière, dit-il, pèse comme un poids insupportable sur les cœurs des pasteurs; la paix de l'autel en est troublée. Comment pourraient-ils invoquer les grâces de Dieu sur une institution pour laquelle ils n'éprouvent aucune sympathie; la constitution du pays ne leur inspire d'autre respect que celui qui est dû à la personne du roi qui l'a donnée et qui la maintient encore. Ah ! s'ils n'avaient à prier que pour la chambre des seigneurs, combien leurs prières monteraient joyeuses et confiantes vers Dieu. Le conflit qui s'est élevé entre la chambre des députés et le roi, est un scandale public et un péché contre le cinquième commandement. Que Dieu nous délivre bientôt de ce grand fléau national appelé le parlementarisme ! » Nous avons tenu à citer textuellement ces passages pour montrer jusqu'où peut s'égarer l'esprit chrétien quand il est mis au service des partis politiques.

Mais pour dégager sûrement le christianisme des liens politiques et donner à l'Eglise l'indépendance qu'elle réclame, il est nécessaire d'introduire certaines réformes dans son organisation. C'est ce que l'on commence à comprendre partout en Allemagne; aussi ces questions d'organisation qu'elle a été si lente à aborder, priment-elles aujourd'hui toutes les autres dans les conférences, dans les journaux, dans les brochures. Nous citerons entre autres une série d'intéressants articles dans la *Nouvelle Gazette évangélique*¹ destinés à éclairer les esprits sur la tâche qui incombe à ceux qui désirent doter l'Eglise évangélique d'une nouvelle constitution et sur les efforts divers qui ont déjà été tentés dans ce sens. C'est à Schleiermacher et à ses successeurs que revient l'honneur d'avoir réveillé ce qu'on pourrait appeler l'esprit social dans l'Eglise luthérienne, et d'avoir développé l'idée chrétienne de la communauté qui avait été négligée et comme sacrifiée par le luthéranisme des trois derniers siècles; ce sont eux qui ont fait les premières tentatives pour réformer la constitution de l'Eglise en Prusse, qui n'était qu'une imitation bâtarde de l'ancienne théocratie juive et romaine. Les théologiens avaient absorbé à peu près et confisqué à leur profit toute la vie de l'Eglise. On connaissait bien un *locus de ecclesia* dans la dogmatique; on n'avait aucune idée d'une Eglise dans laquelle le

¹ Rückblick auf die Aufgabe einer Verfassungsgestaltung der evangelischen Kirche in Deutschland, unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit der Wissenschaft. Neue evangelische Kirchenzeitung. 1863, März bis Juni.

dogme lui-même ne formerait qu'un *locus*. De même qu'il a longtemps négligé la morale chrétienne comme science théologique particulière, le protestantisme allemand n'a guère été préoccupé non plus des questions sociales de l'Eglise. L'Allemagne ne possède une histoire de l'organisation de l'Eglise protestante que depuis l'ouvrage de Richler, et encore son auteur est-il un jurisconsulte¹.

Il ne suffit pas toutefois de réorganiser l'Eglise pour remédier à tous les maux, il faut avant tout songer à ses futurs ministres et s'appliquer à donner à leur éducation scientifique et religieuse un caractère décidément chrétien : c'est là une question capitale à laquelle toutes les autres sont, dans la pratique du moins, nécessairement subordonnées. On conçoit qu'elle eût dû vivement préoccuper l'Allemagne, surtout en présence de la diminution croissante des étudiants dans cette terre classique des candidats en théologie. Les réflexions que nous doit suggérer ce fait et les moyens par lesquels il convient de porter remède à ce mal ont été indiqués de main de maître dans un excellent discours prononcé par le professeur Hagenbach à l'université de Bâle et reproduits dans les *Monatsblätter* de Gelzer². Nous recommanderons aussi la lecture du livre publié à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la fondation du séminaire pastoral de Heidelberg par son directeur actuel Schenkel³. Une première partie est consacrée à établir les principes généraux qui doivent guider ceux qui sont appelés à s'occuper de l'éducation des jeunes théologiens évangéliques. Le pasteur doit être l'homme de l'Eglise et l'homme de son temps ; il doit se considérer comme le représentant de la communauté et non comme son chef. Dans l'éducation commune du séminaire la liberté, nécessaire au développement des individualités, ne doit pas être moins respectée que l'ordre sans lequel il n'y a point de vie en commun possible. La discipline doit être tout imprégnée de l'esprit chrétien ; à cette condition seulement le système de l'internat aura des avantages sérieux sur celui de l'externat ; dans tous les autres cas, ce dernier est infiniment préférable. L'enseignement théologique du séminaire doit réunir et combiner dans une sage mesure les études théoriques avec les exercices pratiques ; il doit surtout avoir pour but de développer le caractère et d'inspirer de fermes et de fortes convictions. De mâles caractères, une foi nette et inébranlable, voilà ce qui nous manque aujourd'hui et voilà ce qu'il convient de donner à nos jeunes théologiens. Une deuxième partie de l'ouvrage de Schenkel nous présente l'histoire détaillée des séminaires pastoraux que possède l'Allemagne.

F. LICHTENBERGER.

¹ Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung. Berlin, 1851.

² Woher der Mangel an Theologie Studirenden? Eine Rectoratsrede. Protestantische Monatsblätter. 1763. Heft 1.

³ Die Bildung der evangelischen Theologen für den praktischen Kirchendienst. Heidelberg, 1863.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ANGLAISE

PENDANT LE DERNIER TRIMESTRE.

Les controverses purement ecclésiastiques ne rentrent pas dans le domaine propre d'un *Bulletin théologique*, mais s'il se trouve qu'elles aient été, comme cela arrive quelquefois, l'occasion d'un réveil des études théologiques, il est permis de s'en occuper en passant. Depuis quelques années, certaines études ont été poursuivies avec activité; notre littérature s'est enrichie de plusieurs travaux dignes d'être mis en parallèle avec ceux des savants allemands, mais la théologie dogmatique a été fort négligée. Les signes sont nombreux cependant, d'un changement prochain à cet état de choses. Le public religieux de l'Angleterre est occupé de la discussion des confessions de foi. Parmi les circonstances variées qui ont contribué à mettre cette question au premier rang dans les esprits, nous devons mentionner tout d'abord la publication des *Essais et Revues*, bien connus de tous les lecteurs de ce *Bulletin*. Puis vint la célébration, par les *dissenters*, du second Jubilé de l'acte par lequel, en 1662, l'Eglise nationale rejeta de son sein deux mille de ses ministres, parce que leur conscience ne leur permettait pas d'adhérer au *Book of Common Prayer*. Enfin parut le livre de l'évêque Colenso, dans lequel il cherche à prouver que le Pentateuque est absolument indigne d'être reçu comme document historique. C'est naturellement dans les rangs de l'Eglise établie que le sujet a été jusqu'ici le plus chaleureusement discuté, mais d'autres partis commencent à s'en emparer. Les constitutions des Eglises indépendantes contiennent généralement une clause qui, selon la lettre ou selon l'esprit, répond à une confession de foi, et à laquelle les ministres sont, dans quelques cas, requis de déclarer leur adhésion. On commence à se demander si un semblable état de choses est favorable aux recherches scientifiques, et si une partie au moins des ministres indépendants ne se trouvent pas exactement dans la même position que leurs collègues de l'Eglise établie en ce qui concerne la confession de foi à laquelle ces derniers sont légalement tenus d'adhérer.

Nous n'avons pas à nous occuper aujourd'hui des résultats directs de cette discussion, mais simplement à constater le fait qu'elle a dû appeler l'attention sur le caractère progressif de la théologie considérée comme science, et forcer un grand nombre d'esprits à examiner la position théologique qu'ils ont prise. C'est par ce moyen, croyons-nous, que la théologie dogmatique regagnera avant qu'il soit longtemps la position qu'elle a autrefois occupée comme branche spéciale d'étude. Le nombre des ouvrages de théologie proprement dite qui ont paru depuis six mois est fort restreint. La saison du mouvement intellectuel a recommencé, et dans mon prochain *Bulletin* j'aurai probablement à signaler à nos lecteurs l'apparition de plusieurs travaux importants. Diverses réponses à Colenso ont été publiées; mais la plupart d'entre elles ne sont pas assez remarquables pour mériter une mention spéciale. Deux petits ouvrages sur ce sujet ont cependant quelque droit à notre attention, si ce n'est pour leur valeur intrinsèque, au moins à cause de la position de leurs auteurs. MM. Maurice et Kingsley sont les deux membres les plus connus du parti *Broad Church*, auquel Colenso, avant la publication de ses récents ouvrages, paraissait appartenir. On pouvait donc supposer que ces deux hommes distingués chercheraient quelque moyen de faire connaître leur opinion sur la manière dont leur ancien collègue avait traité le Pentateuque. M. Maurice a publié un volume intitulé : *les Droits de la Bible et ceux de la Science*. C'est une série de lettres adressées à un laïque dont une lettre à l'auteur ouvre le volume. Comme dans tous ses ouvrages, M. Maurice s'exprime dans un langage plein de simplicité, et cependant il est difficile de bien saisir les idées qu'il voudrait laisser dans l'esprit de son lecteur. Ce qui reste néanmoins assez évident, c'est qu'il regarde la tentative qui a été faite d'appuyer l'autorité de la Bible des résultats de la science comme plus dangereuse qu'utile. « Vous pensez, dit-il au laïque, qu'on peut excuser un homme de ne prendre aucun intérêt aux arguments de ceux qui essayent de confirmer la révélation par les découvertes de la science. J'acquiesce entièrement à cette opinion, quoique je ne reconnaisse pas pour vraie votre définition des rapports de la science et de la révélation. Je trouve difficile d'excuser un homme qui, croyant à l'autorité de la Bible, cherche néanmoins à l'étayer de confirmations de ce genre. Je ne puis m'empêcher de soupçonner qu'il sent le terrain vaciller quelque peu sous lui. Il rend aux sciences physiques un hommage que, malgré tout mon respect pour elles, je ne saurais leur rendre. Il affirme tacitement que les démonstrations physiques sont supérieures aux démonstrations morales. Je ne puis admettre cette manière de voir, et je crois que l'inquiétude que nous ressentons au sujet de l'autorité de la Bible vient en grande partie de ce que nous subissons cette idée sans nous en rendre compte. Je ne puis m'empêcher de voir toutefois un bon comme un mauvais côté à ce besoin d'une confirmation scientifique des vérités morales. Il y a là un témoignage que les deux méthodes doivent

en définitive arriver à l'harmonie si chacune d'elles est fidèlement suivie. Le mal est dans l'anxiété fiévreuse d'attendre ce résultat dès l'abord, et dans le sacrifice de la sincérité absolue à laquelle cette anxiété conduit inévitablement. Le monde religieux offre en quelque sorte une prime au savant qui réussit à mettre d'accord ces conclusions et celles des livres saints. » (P. 35, 36.)

En parlant des nombreuses interprétations dont le premier chapitre de la Genèse a été l'objet, M. Maurice dit : « C'est un devoir sacré pour le théologien de ne pas essayer une conciliation de deux récits différents de nature qui ne peuvent être conciliés qu'aux dépens de la simplicité et de l'intégrité de l'un des deux, ou même de l'un et de l'autre. » (P. 41.) Il parle du jeune berger des déserts de Madian, auquel les cieux racontaient la gloire de Dieu et qui nous a donné un si sublime récit de la création : « Je puis, dit-il, ne pas être capable de me placer à son point de vue, voir le monde tel qu'il le voyait. Si j'étais semblable à lui, le premier jour me parlerait de Dieu faisant jaillir la lumière; le second, de l'ordre qu'il établit dans les cieux, sur la terre et sur l'étendue des eaux; le troisième, de la création des puissances productrices de la terre; le quatrième, de l'apparition du soleil et des étoiles; le cinquième, de la création de tous les êtres qui habitent l'air et les eaux; le sixième, de celle des animaux et de la formation de l'homme à l'image de son Créateur; le septième, du repos de Dieu et de cette joie divine qu'il éprouva à la vue de cette création parfaite, de cette unité de son œuvre. En suivant ce courant de pensées, il ne viendrait jamais à l'esprit de ce jeune berger de se représenter le monde comme un assemblage d'immenses continents, d'îles et de péninsules. Le petit coin de terre sur lequel se trouve sa cabane, reçoit chaque matin la lumière, il a pour voûte le firmament, il possède son petit jardin avec du gazon et des plantes, il reçoit les rayons du soleil et des étoiles; il est situé non loin des bords de quelque rivière poissonneuse, nourrit quelques têtes de bétail et fournit à tous les besoins d'une famille d'êtres humains. Le jeune berger ne sera jamais obligé de se reporter en arrière au delà des siècles et des milliers d'années, et de travailler son imagination pour se représenter ce qui pouvait être alors que toutes ces choses n'existaient pas. Elles sont là, et au commencement Dieu leur a donné l'existence. Ainsi la création lui semble à la fois très jeune et très ancienne. Sa croyance : — Dieu dit et cela fut, Dieu parla et toutes choses apparurent, — ne l'empêche nullement de sentir que : « chaque jour Dieu fait toutes choses nouvelles. » Chaque jour il pense qu'il glorifie le Dieu d'Abraham en cherchant à connaître, autant que ses moyens le lui permettent, de nouveaux trésors qu'il a cachés, afin que ses créatures eussent à les découvrir. » (P. 43, 44.) Ce passage, tout en montrant à quel point de vue M. Maurice veut que l'on envisage cette portion spéciale de la Bible, peut aussi être considéré comme un échantillon de la manière pratique dont il exige que les récits des livres saints soient

étudiés. Il pense que cette grande vérité mise en lumière par le chapitre I^{er} de la Genèse, qu'il y a un Créateur du ciel et de la terre, a été très utile aux intérêts de la science. « Il est facile de le prouver, dit-il, en comparant notre situation à celle du bramine, qui est obligé de recourir à l'aide des peuples occidentaux nourris de la Bible, pour se tirer des difficultés de ses propres systèmes, — non pas pour devenir chrétien, mais pour regarder en face les faits scientifiques, pour oser les reconnaître. » (P. 48.) Pour ce qui concerne Colenso, M. Maurice se réjouit de ce qu'il a été amené à examiner le Pentateuque et à appliquer aux récits qu'il contient la pierre de touche des principes des sciences exactes, car les yeux de plusieurs seront sans doute ouverts par là à la folie de l'adoration de la lettre. D'autre part, M. Maurice ne se trouve pas d'accord avec Colenso dans cette conclusion à laquelle il arrive, que les faits racontés par le Pentateuque ne pouvant en aucune manière être scientifiquement établis, ces livres ne sont pas dignes de servir de documents à la foi. « Les faits numériques ont leur valeur, une valeur réelle et indiscutable; mais ils ne constituent pas l'histoire. Ils ne constituent même pas l'évidence historique. Une grande exagération dans les chiffres attribués à l'expédition de Xerxès, — si elle était prouvée, — pourrait me faire douter de la science ou de la véracité d'Hérodote, mais non de l'authenticité de la bataille de Salamine ou de celle de Platée. Elle ne me ferait pas mettre en doute ce grand fait qu'une réunion de petites républiques européennes a triomphé de la grande monarchie asiatique. Ces événements sont sortis de la région des controverses. » (P. 75.)

La part qu'a prise le révérend Ch. Kingsley à la controverse dont nous nous occupons se réduit à la publication d'un petit volume de sermons intitulé : *l'Evangile du Pentateuque*. Comme les autres sermons du même auteur, ils ont pour trait distinctif la simplicité et la clarté. Ils ne contiennent ni discussion critique, ni argument scientifique. C'est le langage ému d'un esprit croyant qui cherche à intéresser et à réveiller les esprits sans culture d'humbles paysans. Dans la préface adressée à M. Stanley, l'auteur dit que c'est l'apparition du livre de Colenso et l'immense mouvement produit par lui dans toutes les classes qui l'a conduit à faire une suite de sermons pour expliquer aux gens simples ce qu'ils peuvent, en dépit de tous les doutes actuels, trouver dans le Pentateuque, comme leurs frères l'ont trouvé avant eux et comme leurs enfants le trouveront après eux quand tout ce tourbillon de controverse sera passé. « Je leur ai dit qu'ils trouveraient dans la Bible, et dans aucun autre livre de l'antiquité, ce Dieu vivant et personnel que leur raison et leur conscience demandent, et qu'ils y verraient qu'il n'était autre que notre Seigneur Jésus-Christ. Je n'ai ni excusé, ni expliqué ce que l'on nomme l'anthropomorphisme de l'Ancien Testament. Au contraire, je l'ai franchement accepté, et je m'en suis même glorifié comme d'un élément constitutif et, je le crois, inappréciable de l'Ecriture sainte. »

Dans le premier de ces sermons intitulé : *Dieu en Christ*, l'auteur, en parlant des trois noms de la Divinité dans le Pentateuque, s'exprime ainsi : « Je n'ai pas besoin de fatiguer votre intelligence ou la mienne d'arguments sur la raison pour laquelle ces trois noms se trouvent dans la Bible. C'est le rôle de la critique, de la science, avec lesquelles vous n'avez rien à faire, et vous pouvez remercier Dieu de ce qu'il en est ainsi dans un temps comme le nôtre. La science est la part de Marthe; elle est nécessaire, et pourtant elle embarrasse l'homme de beaucoup de choses; mais la religion du cœur simple est cette meilleure part que Marie avait choisie. » La préface contient quelques remarques très fréquentes sur ce sujet de la critique. La critique moderne est représentée comme « possédée trop souvent de ce fanatisme d'incrédulité qui est aussi dangereux que le fanatisme de la superstition. » « Elle met en pièces le corps de l'Écriture sainte avec tant de conscience qu'elle semble oublier que l'Écriture sainte a une âme aussi bien qu'un corps; ou si elle reconnaît que l'Écriture a un esprit, elle affirme que cet esprit est d'une nature toute différente de celui que l'Écriture s'attribue elle-même. Car l'Écriture affirme que ceux qui l'ont écrite étaient poussés par l'Esprit de Dieu et qu'elle renferme les annales des actes de Dieu envers l'humanité, tels que certains hommes les ont vus et écrits sous l'action de l'Esprit; tandis que la tendance de la critique moderne est certainement d'établir que l'Écriture est inspirée par l'esprit de l'homme, qu'elle contient les pensées et les découvertes des hommes sur le compte de Dieu, écrites sans le secours d'une inspiration divine, et ceci me paraît (et, je l'espère, paraît aux autres comme à moi) constituer une différence incalculable et infinie, et impliquer la question du caractère de l'homme et de la gloire de Dieu. »

L'auteur ne paraît pas avoir découvert la doctrine de l'expiation sous quelqu'un des récits du Pentateuque, ou s'il l'a fait, il ne le constate pas dans le volume dont nous nous occupons. L'Évangile qu'il nous présente comme contenu dans les premiers livres de la Bible, consiste en révélations successives du caractère de Dieu et en enseignements importants donnés au peuple juif et par lui à l'humanité. La nouveauté et la vigueur sont les traits dominants de ces discours. Ceux qui ont pour sujet : *Joseph, Balaam et la Prospérité nationale*, sont peut-être les plus originaux.

J'ai fait de nombreuses citations de ces deux petits ouvrages, afin que mes lecteurs pussent se faire une idée de la manière dont ces deux hommes, qui ont une influence immense sur la plus grande partie du public intelligent et cultivé, cherchent à diriger le courant de la pensée religieuse en ce qui concerne la controverse soulevée par Colenso. Ils n'ont pas même essayé de réfuter directement les sophismes de l'évêque.

J'ai déjà exprimé mon opinion que les controverses actuelles forceront les hommes capables à reprendre avec une nouvelle vigueur l'étude de la théologie dogmatique. J'aurais peut-être dû dire plutôt que la question

de l'inspiration des Ecritures, qui ressort immédiatement de la controverse actuelle, conduira nécessairement à un examen nouveau des doctrines exposées dans la Parole de Dieu. Il est certain que cette question s'impose à notre attention. Le dernier *Lecturer* de Brompton, l'a prise pour sujet et a fait ce qui dépendait de lui pour éclairer cette importante question. Ses Lectures viennent d'être publiées sous ce titre : *Du rapport entre l'élément divin et l'élément humain dans la sainte Ecriture*, par J. Hannah.

Je n'ai pas l'intention d'examiner ici les mérites de ce livre; je remets cette tâche à mon prochain *Bulletin*, dans lequel j'espère vous donner un rapide aperçu des idées qui dominent en Angleterre sur cette question de l'inspiration. Je me contenterai de dire que cet ouvrage a une valeur réelle. Pour faire ressortir l'élément divin dans l'Ecriture, le Dr Hannah appuie sur les antinomies qui s'y trouvent et sur le *duplex sensus*. En parlant de l'élément humain, il examine les questions d'histoire et de science, et ensuite soulève celle des difficultés morales qui naissent de notre condition humaine et de notre histoire. Dans une *lecture* d'une grande puissance, il traite à fond et avec succès la question de la supériorité des livres saints sur leurs auteurs. Ce petit volume n'épuise pas son sujet et ne satisfera pas les partisans de l'inspiration littérale, tels que le Dr Tregelles, qui dit qu'il regarde « les soixante-six ouvrages de l'Ancien et du Nouveau Testament comme étant la Parole même de Dieu dans un sens aussi littéral que les dix commandements écrits par la main de Dieu sur les deux tables de pierre. »

On me permettra de mentionner, comme rentrant dans le sujet de l'inspiration : *le Témoignage des Païens aux vérités de l'Ecriture sainte*, par J.-S. Millington. C'est en quelque sorte un commentaire sur l'Ancien et le Nouveau Testament, tiré presque entièrement des auteurs classiques grecs et latins de l'antiquité. Cet ouvrage montre une érudition considérable et a du prix par l'évidence à la fois positive et négative qu'il produit en faveur de l'immense supériorité de la Parole de Dieu sur toute parole purement humaine. Les passages extraits de divers auteurs païens prouvent que les vérités de la révélation sont en harmonie avec plusieurs de celles à la connaissance desquelles s'élevaient les esprits les plus éclairés de l'antiquité; en d'autres termes, ils prouvent, pour citer le langage dont se sert l'auteur dans sa préface, que « toute vérité est de Dieu. C'est de lui que vient la lueur aussi bien que la pleine lumière. La loi de la nature procède de lui aussi bien que celle de la révélation. » Mais tandis que les savants peuvent, par des études approfondies, découvrir des passages tels que ceux qui sont extraits des philosophes païens, le plus humble lecteur peut trouver leur contre-partie presque dans chaque livre de la Bible. Les diamants peuvent être également brillants, mais combien leur monture est différente! D'ailleurs, à combien de passages de la Parole de Dieu n'est-il pas impossible de trouver un équivalent dans les

auteurs classiques ! Sans doute un volume comme celui de M. Millington ne contient pas tous les extraits qui peuvent être faits des ouvrages de Sénèque et d'une foule d'autres écrivains, et qui peuvent être mis en regard de passages correspondants tirés de l'Écriture. Mais il en donne un nombre suffisant pour mettre le lecteur à même de juger combien était minime la somme de vérité solide découverte par les sages de la Grèce et de Rome, quand on la compare à celle que possédait le peuple juif longtemps avant eux. Une partie de ces citations est destinée à jeter quelque jour sur certains faits et coutumes mentionnés dans les récits sacrés. Mais elles n'atteignent pas toujours leur but. Malgré cela, ce livre peut être rangé parmi les ouvrages d'apologétique.

Il y a deux ou trois mois, le livre de M. Renan faisait le sujet de toutes les conversations. Le nombre était petit de ceux qui lisaient l'ouvrage lui-même, la plupart se contentaient des extraits contenus dans les Revues. Un livre pareil ne paraît pas destiné à agir fortement sur le public anglais, chez lequel l'habitude du respect pour le caractère du Sauveur est trop enracinée pour que le roman sentimental de M. Renan y soit regardé autrement qu'avec un mélange de tristesse et de mépris. Une traduction anglaise a paru, mais je crois pouvoir dire qu'elle n'a pas trouvé un cercle de lecteurs très étendu. Pendant l'absence du Dr Colenso, la sentence de déposition a été prononcée contre lui par son métropolitain, l'évêque de la ville du Cap. Mais il est douteux qu'elle soit mise à exécution. Colenso peut en appeler à l'archevêque de Cantorbéry, mais s'il manque à le faire dans un temps donné, à moins qu'il ne rétracte ses idées erronées, la sentence de déposition sera publiée, le clergé de Natal refusera de le reconnaître plus longtemps comme évêque, et son siège sera déclaré vacant. Cette sentence, il est vrai, ne touche pas à la question des émoluments, que Colenso continuera à recevoir, et si quelqu'un s'aventurait à s'y opposer, la chose serait portée devant la cour laïque, et peut-être devant le conseil privé. Mais le conseil privé a décidé, il n'y a pas longtemps, que l'évêque de la ville du Cap, quoiqu'il soit métropolitain de l'Eglise d'Afrique, n'a aucun privilège qu'il puisse faire maintenir et confirmer par le pouvoir civil. La question du droit que peut avoir l'Eglise anglicane d'imposer des restrictions à l'enseignement de ses ministres reste donc une question pendante.

Pendant ce temps, lord Palmerston continue à placer dans les sièges épiscopaux et les canonicats qui deviennent vacants des hommes d'opinions évangéliques, mais libérales, qualifiés pour encourager dans le clergé l'étude intelligente des Ecritures, et la tractation libre en même temps que respectueuse des questions théologiques. Le Dr Harold Browne, professeur de théologie à Cambridge, vient d'être promu au siège d'Ely.

En vue de ceux des lecteurs de ce *Bulletin* qui pensent que les découvertes et les déductions de la science peuvent être utiles pour établir l'authenticité de l'Écriture, je mentionnerai un petit ouvrage qui a paru

dernièrement sous ce titre : *La première semaine du temps ou l'Harmonie entre la Bible et la Science*, par Charles Williams. Ce livre est un répertoire de faits très complet.

Le conseil privé de Sa Majesté, formé des archevêque d'York et de Cantorbéry, de l'évêque de Londres, et de trois *lau-lords* (pairs légistes), a prononcé son jugement dans le fameux procès intenté à deux des auteurs du célèbre volume intitulé : *Essais et Revues*. La décision est si remarquable et a une telle importance pour les destinées futures de l'Eglise d'Angleterre, qu'elle mérite que nous nous y arrêtions.

Il faut d'abord rappeler qu'à l'apparition du livre il fut publiquement désapprouvé par les évêques et par la *Convocation*, et regardé par la plupart des membres de l'Eglise anglicane, laïques et ecclésiastiques, comme un sujet de scandale ; que deux de ces *Essais*, celui sur les *Recherches bibliques de Bunsen*, et un autre qui avait pour titre : *Séances historiques de Genève ; l'Eglise nationale*, furent regardés comme plus pernicious que les autres et qu'un procès fut intenté à leurs auteurs, les révérends docteur Williams et M. Wilson ; que dix-sept chefs d'accusation furent articulés contre le premier *Essai* et contre le second ; que le docteur Lushington devant qui, en sa qualité de président de la cour des Arches, les accusations furent portées, en rejeta quelques-uns, ordonna que les autres fussent réformés, et sur ceux qui en définitive restèrent, il condamna les deux ecclésiastiques à la suspension de leurs bénéfices pendant une année et aux frais du procès, et leur adressa une sévère admonition ; que MM. Williams et Wilson en appelèrent au conseil privé ; et que maintenant après des délais considérables, ce conseil qui est la cour suprême du pays, a prononcé la révocation du jugement de la cour inférieure. Ces faits une fois bien remis en mémoire, on en conclura sans doute que l'Eglise anglicane n'a en réalité aucun pouvoir pour restreindre la liberté d'enseignement dans ses cadres. Elle a, il est vrai, ses articles et ses formulaires ; mais ceux-ci, examinés à un point de vue *légal*, admettent une telle latitude qu'un membre du clergé peut professer les idées les plus avancées sur la Parole de Dieu et les doctrines qu'elle contient, et cependant conserver sa position et la liberté d'un enseignement public.

Les accusations spéciales sur lesquelles le conseil privé avait à prononcer dans cette circonstance, avaient rapport à l'inspiration des Ecritures, à la doctrine de la justification par la foi, à l'authenticité de certaines parties de la Bible, et à l'éternité des peines. Le conseil avait à déterminer si les idées exprimées sur ces divers points, dans les extraits des *Essais et Revues*, sur lesquels le docteur Lushington avait porté son jugement, étaient réellement contraires aux formulaires de l'Eglise anglicane. Il n'avait point à examiner quel est sur ces différents sujets l'enseignement de l'Ecriture elle-même, et ils n'avaient pas la liberté de prendre en considération l'esprit général du contexte de ces fragments. En conséquence, leur opinion unanime sur tous les points excepté deux, sur lesquels les

archevêques se trouvèrent en désaccord, fut que ces citations, bien qu'on dût supposer qu'elles résumaient ce que les vues de leurs auteurs avaient de plus extrême, ne dépassaient pas la latitude accordée par les formulaires.

De là, il résulte qu'un ecclésiastique peut penser et enseigner que l'inspiration est de la même nature que l'influence exercée maintenant par les hommes pieux, pourvu qu'il reconnaisse en même temps que les *Ecritures contiennent la parole de Dieu* et que *l'Esprit a parlé par les prophètes*. Il peut avoir l'opinion qu'il lui plaît sur le contenu de la Bible, pourvu qu'il ne nie pas les doctrines exposées dans les articles ou impliquées par la liturgie; s'il veut proclamer des doctrines contraires aux articles, la seule chose qu'il ait à faire, est de ne pas écrire en son propre nom, mais de mettre ses opinions dans la bouche de quelque avocat supposé de ces doctrines, comme le docteur Williams l'a fait pour la défense de Bunsen. Enfin, ce jugement implique clairement qu'il n'y a rien dans les formulaires qui empêche un ecclésiastique d'espérer le rétablissement final des méchants qui auront été condamnés au jour du jugement.

Cette décision une fois prise, le parti de la *Broad Church*, peut de même que les puséites et les évangéliques, alléguer qu'il a reçu une autorisation légale de son interprétation des articles de l'Eglise. Comme le dit le *Patriot*, « le docteur Pusey, le docteur Miller (évangélique) et le docteur Williams, ont les mêmes titres à être maintenus et patronés dans l'Eglise établie. Les mêmes articles peuvent être légalement pris pour symboles de trois théologies différentes. C'est un bel exemple de l'élasticité du langage ! »

Il est impossible de prévoir les résultats de cette décision. Cet état de choses ne peut se maintenir dans le *statu quo*. Le *Record* prêche à ses amis *évangéliques* un *calme judiciaire* dans leur manière d'envisager toute cette affaire. Cela nous paraît vouloir dire : « Nous vous conseillons de retenir vos bénéfices. » Le journal se console par la pensée que la vérité de Dieu est fondée sur le roc. Avec cette décision du conseil privé sous les yeux, la commission royale qui vient d'être nommée, trouvera difficile la tâche de simplifier *les formes de l'adhésion cléricale*, « sans compromettre la sécurité nécessaire sur l'accord du clergé avec les doctrines de l'Eglise et leur conformité avec le rituel. »

Nous ne voyons qu'une seule solution à ces difficultés, mais cette solution, bien qu'elle eût été essayée dans quelques-unes de nos colonies, ne saurait être agréable à l'un des partis les plus intéressés à la question, la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

R. ASHTON.

RÉVOCATION DU DOCTEUR COLENZO.

Le docteur Colenso, évêque de Port-Natal, au sud de l'Afrique, a été

révoqué de ses fonctions épiscopales par son collègue de la ville du Cap, le docteur Gray, qui, aux termes de sa nomination, devait être son métropolitain. Ce jugement a été prononcé le 16 décembre dernier, avec la faculté d'en appeler à la cour ecclésiastique de l'archevêque de Cantorbéry, dans le délai de quinze jours.

Les dispositifs du jugement portent que si du jour où la sentence a été prononcée au 4 mars pour Londres, et au 16 avril pour le Cap, il ne s'est pas rétracté, il cesse de faire partie du clergé de l'Eglise anglicane et son siège devient vacant.

Le docteur Colenso a décliné la compétence de l'évêque du Cap, et a déclaré par son représentant qu'il considérait ce jugement comme nul et non avenu. Il ne se pourvoira donc pas auprès de l'archevêque de Cantorbéry, car ce serait reconnaître l'autorité de son métropolitain.

Ce jugement est considéré par le clergé anglais comme ayant ou pouvant avoir une haute importance au point de vue du gouvernement ecclésiastique.

L'on croyait généralement que les évêques étaient indépendants les uns des autres, et que les métropolitains n'avaient qu'une autorité nominale sur leurs suffragants. Or ce jugement décide dans le sens opposé à cette opinion qui s'était presque convertie en une règle. Il pose nettement la question de la subordination des évêques à leurs métropolitains respectifs, et comme la cause sera nécessairement portée devant une cour supérieure, l'on saura, dans un an ou deux, si l'Eglise anglicane est découpée en un certain nombre de provinces indépendantes sur chacune desquelles domine d'une manière absolue un membre du collège épiscopal, ou si ces provinces ont un centre et ces prélats un chef.

Mais ce n'est pas la question de discipline ecclésiastique et de règlement hiérarchique qui attire le plus l'attention du public anglais et surtout des laïques pieux et intelligents. Ils n'ignorent pas que la vie morale et religieuse ne dépend pas du plus ou moins d'omnipotence de la prélature. Pour eux, la question théologique domine tout le reste.

On sait que l'évêque du Cap puise les motifs de son jugement contre le docteur Colenso dans les doctrines que ce dernier a publiées. Il rejette l'inspiration des Ecritures, la nécessité des sacrements, la divinité de Jésus-Christ, le système des peines et des récompenses futures, tel que le Nouveau Testament le donne, les dogmes de l'expiation et de la justification. Ou en d'autres termes, il a émis, à l'occasion de son travail sur le Pentateuque, à peu près toutes les idées que la critique moderne a mises à l'ordre du jour, et dont elle cherche à assurer le triomphe.

Or il y a dans le clergé de l'Eglise anglicane une minorité à laquelle appartient, dit-on, un ou deux évêques, qui avance que la décision du prélat du Cap est incompatible avec la liberté d'investigation que l'Eglise laisse à ses ministres; qu'il est permis à tout pasteur de parcourir sans entrave le champ des spéculations théologiques, pourvu qu'il se soumette

aux rites et aux cérémonies religieuses prescrites par son Eglise, et obéisse à ses règlements disciplinaires et hiérarchiques.

C'est cette thèse, que le docteur Colenso soutient avec beaucoup de talent, qui a réveillé fortement l'attention des laïques instruits de l'Eglise anglicane. Ils ont compris le chemin immense qu'on voulait leur faire parcourir et l'abîme qui se trouvait au bout, car si le métropolitain n'a pas le droit de juger son suffragant sur le terrain des dogmes religieux, ce dernier ne l'aura pas non plus vis-à-vis de son clergé diocésain, et quand l'évêque Colenso lui-même se trouvera en présence d'un de ses subordonnés qui aura pris pour point de départ ses propres doctrines, et sera arrivé de degré en degré jusqu'au dernier terme de la série des négations, il se sentira sans autorité pour lui indiquer la ligne de démarcation qu'un théologien doit respecter. Un tel système change radicalement la nature d'une Eglise. Ce n'est plus qu'un état supra-civil, partagé, pour les besoins du service, en paroisses, et dont les employés doivent être des personnes bien élevées et instruites, qui, en échange de quelques cérémonies religieuses, recevront un honorable salaire avec la liberté de penser, de croire, de dire et de publier tout ce qu'elles voudront sur les phénomènes du monde moral, soit sous la forme de négations, soit sous celle d'affirmations.

A une Eglise de ce genre, les laïques pieux et instruits n'avaient jamais songé. L'idée en est toute nouvelle pour eux. Ils s'étaient toujours imaginé qu'une Eglise chrétienne était fondée sur les faits et les doctrines fournis par les documents primitifs et affirmés dans ses livres symboliques, c'est-à-dire dans sa confession de foi et sa liturgie, qui sont sa raison d'être et la double base de son existence. Aussi n'ont-ils jamais varié sur la conduite que doit tenir un pasteur qui rejette en totalité ou en partie ces livres symboliques. Ils demandent qu'il régularise sa position en la faisant harmoniser avec ses principes. En vain leur oppose-t-on les exigences de la logique, qui démontre l'impossibilité de fixer le point de séparation dans cette immense série d'idées qui relient l'affirmation absolue des vérités religieuses à leur négation complète, ils répondent qu'une conscience honnête saura toujours le fixer. Ils ne croiront jamais qu'une Eglise chrétienne ne doive avoir d'autre base que la science, et qu'un philosophe de l'école de Hobbes ou un Darwin pourraient en être les ministres aussi bien qu'un Chalmers ou un Mac'Neal, pourvu qu'ils accomplissent quelques actes symboliques de nulle valeur.

Mais si les laïques pieux de l'Eglise anglicane sont disposés à justifier le jugement de l'évêque du Cap en se plaçant au point de vue de cette foi qui accepte loyalement les faits et les vérités essentielles du christianisme, ils repoussent énergiquement, et nous nous unissons à eux de tout notre cœur, cette invitation adressée au docteur Colenso de se rétracter à jour fixe, faute de quoi la sentence aura son effet. Quelle idée le prélat du Cap se fait-il de ce phénomène de l'esprit, de cette certitude morale

que nous appelons conviction? S'imagine-t-il que nous pouvons la changer à une heure donnée? Croit-il que la volonté en est la maîtresse absolue, et qu'il dépend de nous d'en opérer en un temps fixé à l'avance la conversion? Quand est-ce qu'on se fera une juste-idée de l'indépendance et de la délicatesse de la conscience, et que l'on aura pour elle le respect auquel elle a droit? L'évêque Gray, par cette clause inexplicable, évoque un passé que l'on voudrait effacer de l'histoire. A cette époque néfaste qui a duré trop longtemps pour l'honneur de l'humanité, où la pensée religieuse devait nécessairement couler dans le moule officiel sous peine d'être poursuivi et condamné comme criminel, l'on comprend qu'un juge pût offrir le triste privilège de la rétractation à celui qu'il envoyait à la mort. Son fanatisme religieux ou politique pouvait spéculer sur cet amour profond de la vie que Dieu a mis en nous, sur ces déchirements que la nature éprouve quand l'échafaud se dresse ou le bûcher se prépare pour amener le soi-disant coupable à revenir sur ses pas; mais à l'heure qu'il est, mais en Angleterre ou dans un pays soumis aux lois anglaises, mais dans l'Eglise protestante, fixer un temps pour se rétracter! menacer pour faire changer d'opinion! quel anachronisme! On pourrait ajouter si l'Espagne, Rome, le jésuitisme n'étaient pas là: quel affront le prélat du Cap vient de faire à notre époque!

C. CAILLIATTE.

DE QUELQUES MANIFESTATIONS DU MOUVEMENT THÉOLOGIQUE

AU SEIN DU PROTESTANTISME FRANÇAIS DANS L'ANNÉE 1863

Cette année n'a pas été signalée par un grand nombre d'ouvrages importants en fait de théologie proprement dite. L'histoire de la Réforme s'est enrichie d'un nouveau volume de M. Merle d'Aubigné; on y remarque les qualités qui ont fait le succès de son beau livre, la même abondance d'informations, le même coloris de narration, la même chaleur religieuse, peut-être aussi les mêmes imperfections de son système historique, je veux dire une tendance trop marquée à transporter les préoccupations du présent dans le passé et à grouper les faits et les idées par masses imposantes qui noient dans la majesté de l'ensemble les incidents gênants. L'œuvre n'en marche pas moins à sa conclusion en inspirant une estime croissante pour un labeur si grand et si soutenu. Dans le champ de l'exégèse, nous avons à signaler la fin du commentaire de M. Arnaud, avec lequel nous sommes bien en retard. Nous savons combien les appréciations générales sont de peu de valeur quand il s'agit d'un travail aussi consciencieux; il est déjà suffisamment répandu pour que la plupart de nos lecteurs en connaissent par eux-mêmes les mérites et les côtés faibles. L'auteur a cherché à résoudre le difficile problème de satisfaire aux exigences de la science et à celles d'une lecture courante. Cela l'a amené à éviter le plus possible les discussions exégétiques, mais aussi le texte sacré n'est pas partout assez profondément creusé, les explications n'ajoutent pas toujours beaucoup de lumière à celles que donne la lecture attentive du Nouveau Testament. Néanmoins le commentaire pris dans son ensemble est un très utile auxiliaire à l'étude de la sainte Ecriture; c'est une œuvre solide digne de tous les encouragements. La deuxième livraison de l'*Evangile selon saint Jean*, par un Chrétien, contenant la suite de l'interprétation depuis le chapitre VII jusqu'au chapitre XIII et une dissertation d'un haut intérêt sur le prologue, — dissertation qui a paru dans le *Bulletin*, — a été publiée dans le cours de l'année dernière. Cette livraison nouvelle n'a fait que confirmer la bonne opinion que la première avait

donnée de l'ouvrage. L'érudition s'efface le plus possible, on sent bien que l'auteur est amplement informé de tous les débats théologiques soulevés par le quatrième évangile, mais il a fait disparaître l'échafaudage qui a servi à sa construction, et il ne nous laisse voir que l'édifice sacré avec ses belles proportions. Il instruit et édifie par une exégèse nourrie et solide qui est animée du plus pur souffle évangélique. Espérons qu'il ne nous fera pas longtemps attendre la dernière livraison, qui sera consacrée à l'exégèse des derniers chapitres de Jean et qui traitera la question d'authenticité. Le premier volume du Commentaire de M. Godet sur le même évangile a pris place de suite au premier rang de nos publications théologiques. La *Revue chrétienne* est à la veille de lui consacrer une appréciation étendue. C'est la seule raison qui nous empêche de nous étendre sur ses mérites. Au reste, nos lecteurs savent déjà ce qu'on trouve de science solide, d'originalité réelle, de richesse de sentiment dans tout ce qu'écrit M. Godet. Disons seulement qu'il ne s'est jamais élevé si haut que dans ce livre où il a mis toute sa pensée et toute son âme, et où surtout avec un saint enthousiasme il a cherché à retracer au travers du récit du disciple bien-aimé l'enseignement et la personne vivante de Jésus. Nous lui reprocherons parfois un peu de subtilité et trop de citations des théologiens allemands; il y a lieu de discuter plus d'une de ses interprétations, comme le fera sans doute celui de nos collaborateurs qui est chargé d'un article étendu, mais son Commentaire n'en est pas moins digne de ce sublime et tendre évangile, le plus précieux joyau de la littérature sacrée. Bien loin que les deux commentaires que nous annonçons se nuisent, ils se complètent et viennent l'un et l'autre avec un singulier à-propos, au moment où l'histoire même de Jésus est devenue le principal objet de la polémique.

En ce qui concerne la critique sacrée proprement dite, nous signalerons en première ligne : *l'Histoire du canon des saintes Ecritures dans l'Eglise chrétienne*, par M. Reuss. Il a refondu pour la France son livre sur l'histoire du Nouveau Testament, si apprécié en Allemagne. Cette histoire du canon, écrite d'un style grave et digne du sujet, nous fait assister à la formation graduelle du recueil sacré et surtout aux évolutions et aux transformations de l'opinion dans l'Eglise sur sa valeur, sur son autorité. On lira avec un intérêt tout particulier la partie de l'ouvrage consacrée au siècle apostolique et à l'âge de transition qui le suit immédiatement, comme aussi celle qui concerne l'apparition de la critique moderne au temps de Semler. L'auteur, tout en reconnaissant les droits de la critique, rappelle à la modestie ceux qui prétendent qu'elle a porté partout la lumière et tranché tous les problèmes. Ce livre se recommande par de sérieux mérites, comme tout ce qui est sorti de la plume de M. Reuss. Il va sans dire que nous maintenons nos réserves sur son système; il réduit toujours beaucoup trop, selon nous, la doctrine des apôtres à une simple théologie humaine discutable comme toute autre.

M. Nicolas a publié l'année dernière un nouveau volume de *ses Etudes critiques sur la Bible*; cette fois il a abordé les questions de critique que soulève le Nouveau Testament. Il déploie une vaste érudition dans ce nouvel ouvrage, mais on y sent partout le parti pris d'éliminer l'élément surnaturel et d'expliquer la formation du christianisme primitif par de petites causes purement humaines. Il reprend, à l'occasion du quatrième évangile, l'hypothèse du *presbytre Jean*. Le livre de M. Nicolas est une vaste compilation, souvent bien enchevêtrée, des travaux de la critique négative en Allemagne. Il fera du reste l'objet d'une discussion sérieuse, qui motivera ce jugement.

La première livraison de la traduction de la Bible, annoncée récemment par le *Lien*, vient de paraître. Quelle qu'en soit la valeur, cette tentative, que nous n'avons pu encore apprécier, est toujours digne d'approbation. Nous sommes heureux de voir transporter sur le terrain de la science pure la question des versions de la Bible, dont la vraie solution est l'apparition de traductions décidément meilleures que les anciennes. C'est à ce titre que nous recommandons également la *Chrestomatie biblique ou Choix de morceaux de l'Ancien Testament*, traduits du texte hébreu par M. Louis Segond. Ces deux essais de traduction seront appréciés ici même par des juges compétents.

La question de l'inspiration des Ecritures, soulevée récemment par nous dans le *Bulletin théologique*, a provoqué cette année plusieurs articles écrits à des points de vue assez différents. En dehors de l'opinion franchement théopneustique de plus en plus abandonnée, parce qu'elle est intenable du jour où l'on se place en face des vraies difficultés, sans les recouvrir volontairement d'un voile sacré, les nuances sur ce point sont nombreuses entre les chrétiens évangéliques. Aussi est-il bien désirable que la question soit incessamment reprise et serrée de près dans un débat approfondi. Je ne veux d'autre preuve du vague qui règne à cet égard dans les meilleurs esprits que l'éloquent discours d'Adolphe Monod publié sous ce titre : *l'Inspiration prouvée par ses œuvres* (Paris, 1864). L'apologie qu'il fait de la Bible au point de vue de sa valeur intrinsèque, de son incomparable puissance pour nous renouveler et nous consoler, est en tous points admirable et décisive; on lit ces pages avec entraînement, on y goûte ce charme austère et pénétrant qui est particulier à la forte imagination du grand orateur. Ce qui se dégage de ce discours avec une irrésistible évidence, c'est le fait religieux de l'inspiration. Allez plus loin, cherchez la formule, vous ne la saisissez pas. Il semble parfois que l'orateur prêche la théopneustie absolue, c'est-à-dire l'identification de l'inspiration et de la révélation; quelques pages plus loin, il écarte ouvertement la théorie du canon providentiel, corollaire obligé de la théopneustie, et il paraît admettre que la doctrine de l'inspiration pourrait fort bien *consister moins dans la possession d'un esprit à part que dans une mesure plus obondante de l'esprit humain, et revêtir ainsi quelque chose de*

plus humain, de plus personnel, de plus spirituel en un mot, qu'on n'a coutume de le penser. — (Ce qui répond exactement à notre idée.) Puis on trouve ailleurs, dans le même discours, une assimilation complète entre l'inspiration et l'incarnation qui nous ramène à la théopneustie la plus absolue, car si l'élément humain, dans la sainte Ecriture, est identique à l'élément humain en Jésus-Christ, il ne faut plus parler des imperfections possibles de la lettre. M. Monod essaye même d'interpréter les imprécations des Psaumes dans le sens d'une simple opposition aux ennemis de Dieu; ce qu'une lecture sans parti pris interdit tout à fait. On le voit, si sa foi n'a cessé de s'appuyer sur le Roc inébranlable, sa formule n'était pas achevée et enfermait des éléments divers qu'avec son admirable loyauté il produisait tour à tour.

Le souvenir d'Adolphe Monod me reporte à cet autre illustre contemporain qui a combattu le même combat, et dont la mémoire semble devenir toujours plus présente au milieu de nous. Quelques mois avant que la *Revue des Deux-Mondes* publiât la belle étude de M. Saint-René Taillandier sur Vinet, M. Schmidt lui consacrait un article étendu et très remarquable dans l'*Encyclopédie* d'Herzog, qu'il terminait par des réserves mêlées de la plus vive et respectueuse sympathie. Il faisait ressortir le caractère spécifique de la théologie de Vinet, et, après avoir mis en lumière ses grands côtés, il lui reprochait d'incliner trop au subjectivisme. Je crois qu'il serait facile de laver Vinet de ce reproche, et de montrer qu'il était amené précisément par son point de vue moral, par cette constatation si vraie qu'il a faite des besoins profonds et immortels de l'âme et de la conscience, à insister avec une énergie particulière sur le côté objectif, historique du christianisme. Mais enfin j'admets qu'il y a eu dans sa théologie un élément discutable, précisément parce qu'il était nouveau et tranchait sur l'orthodoxie courante du réveil. Aussi ai-je peine à comprendre que dans un article écrit précisément à l'occasion de l'étude de M. Schmidt, un ancien et excellent ami de Vinet ait prétendu qu'entre ses idées et celles de l'orthodoxie du réveil il n'y avait aucune différence. N'est-ce pas oublier ses vues si nettes sur le rapport de la justification et de la sanctification qui le poussaient jusque sur son lit de mort à engager une controverse contre ce qu'il appelait l'*antinomisme* du réveil? Si l'on veut dire que Vinet a partagé la même foi que les pères du réveil, personne ne le contestera; mais si de la foi on passe à la théologie, les divergences s'accusent; la part faite par le grand apologiste à l'élément moral et humain dans tout le système chrétien suffit pour le distinguer très nettement de la théologie qui régnait alors, et dont les angles s'adoucissent tous les jours en partie sous son influence. L'humilité touchante du cœur n'était rien chez lui à la ferme décision de l'esprit, et tout en faisant prévaloir, comme c'est notre devoir à tous, l'unité essentielle sur les diversités secondaires, il savait très bien qu'il inaugurerait une seconde phase du réveil.

Pour le moment, j'en conviens, les divergences secondaires s'effacent

plus que jamais. La lutte entre le christianisme et l'antichristianisme a revêtu un caractère de gravité exceptionnelle dans le monde et dans l'Eglise. C'est ce que nous rappelle avec une énergie qui parfois dépasse le but un livre récemment paru et qui a pour titre : *Qu'est-ce qu'un christianisme sans dogmes et sans miracles?* par N. Poulain, pasteur à Luneray. Nous reprochons à l'honorable auteur d'avoir pris en bloc ce qu'il appelle la nouvelle école théologique, et d'avoir imputé les idées les plus extrêmes à tous ses adhérents sans faire des distinctions qui sont de la stricte équité. On ne peut mettre sur le même rang ceux qui admettent la résurrection du Christ et ceux qui nient absolument le surnaturel. Nous trouvons aussi que l'auteur se livre fréquemment à une polémique trop acerbe. Plus modéré, il serait plus fort. Son livre n'en est pas moins d'un vif intérêt. Les chapitres qu'il consacre à la démonstration scientifique du surnaturel dans la nature sont solides et éloquents, et quand, transportant le débat au sein de l'Eglise, il demande avec une émotion sincère quel rôle joue dans sa chaire le pasteur libre penseur qui ne peut lire le symbole des apôtres qu'avec des suppressions ou des restrictions, et qui n'a d'autre moyen de se tirer de la célébration des grandes fêtes chrétiennes que de les réduire à un vain symbolisme qu'il est seul à comprendre, je conçois fort bien que l'auteur trouve des paroles énergiques pour déplorer ces scandales. Je l'avoue, la théologie pour moi s'arrête aux limites où finit le christianisme.

Le *Lien* me reproche dans son numéro du 13 février, à l'occasion d'une discussion sur laquelle je ne veux pas revenir, « d'émettre assez souvent quelque notion libérale, mais d'en repousser énergiquement les applications et les conséquences..... Toute vérité tant soit peu hardie, ajoute-t-il, semble être pour M. de Pressensé, dès qu'il l'a proclamée, le monstre dont s'effraye le magicien qui l'a évoqué. » Non, je n'ai peur ni de la vérité ni de la liberté; je les associe dans mes affections, et j'irai toujours aussi loin que me poussera ma conviction. Mais, puisqu'on veut bien me fournir cette image, il est un monstre devant lequel je recule, et ce monstre, c'est le naturalisme affublé du nom de chrétien. Le magicien qui l'a évoqué, ce n'est pas moi, c'est le parti théologique qui veut associer l'Evangile et la négation du surnaturel. L'Eglise entière recule devant cette évocation, et je crains que par l'effroi qu'on provoque de toute part on ne précipite beaucoup de bons esprits dans la voie des réactions. C'est ainsi que la fausse liberté tue la vraie.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

ÉTUDE CRITIQUE

SUR L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

L'apôtre saint Jean¹, auquel la tradition ecclésiastique attribue la composition du quatrième évangile, était frère (et probablement frère puîné) de l'apôtre Jacques le Majeur, qui fut décapité par ordre d'Hérode Agrippa. (Act. XII, 2) ; ils étaient tous les deux fils de Zébédée et de Salomé.

Il résulte de la comparaison de Matth. XXVII, 56 et de Marc XV, 40, que Salomé était le nom de sa mère : Les femmes galiléennes qui assistaient à la crucifixion étaient, d'après Matthieu, Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques et de Jose, et la mère des fils de Zébédée ; dans un contexte analogue, Marc donne aux deux premières les mêmes noms et à la troisième celui de Salomé.

Zébédée, père de Jacques et de Jean, exerçait le métier de pêcheur sur la mer de Galilée (Matth. IV, 21) ; mais il est impossible de déterminer avec certitude s'il demeurait à Bethsaïda selon l'opinion généralement admise par les Pères de l'Eglise, ou sur un autre point de la côte. Il paraît cependant qu'il jouissait, avec sa famille, d'une position de fortune comparativement aisée.

On voit dans Marc I, 20 que Zébédée avait, outre ses fils, des *μισθοτῶνς* pour l'aider dans son travail. Dans les trois premiers évangiles, Salomé est mise au nombre des femmes qui accompagnaient le Seigneur et l'aidaient de leurs biens (Matth. XXVII, 55 sq. ; Marc XV, 40 sq.), qui le suivirent sur le chemin de Golgotha (*ibid.*) et achetèrent des drogues aromatiques pour embaumer son corps (Marc XVI, 1) : ces détails montrent que sa famille se trouvait dans une certaine aisance. D'après le dernier passage, elle était aussi au nombre des femmes qui reçurent les premières la nouvelle de la résurrection du Christ. Voir encore Matth. XX, 20 sq., où elle demande à Jésus pour ses fils les deux premières places dans le royaume de Dieu.

¹ Ἰωάννης, forme grécisée de l'hébreu יְהוֹנָתָן, nom très usité dans l'Ancien Testament et qui signifie : « Jéhovah est miséricordieux. »

La vocation de Jean à l'apostolat est racontée dans les trois premiers évangiles (Matth. IV, 21 sq.; Marc I, 19 sq.; Luc V, 9 sq.). Le récit de Luc s'écarte un peu de celui des deux autres; mais il ne s'en écarte pas assez pour nous autoriser à croire qu'il s'agisse de deux événements différents. Ils s'accordent tous trois à dire que Jean et son frère Jacques étaient précisément sur la mer de Galilée ou sur le rivage, occupés à raccommoder leurs filets, lorsque Jésus les appela à le suivre. Il est probable qu'ils ne se trouvèrent pas alors pour la première fois en présence du Seigneur et qu'ils l'avaient vu plusieurs fois auparavant. Mais depuis cette vocation spéciale, Jean demeura toujours dans sa société intime; il semble même, comme son frère Jacques et Pierre, s'être trouvé avec lui dans des rapports plus intimes que les autres apôtres.

Jésus n'était accompagné que de trois apôtres, lorsqu'il ressuscita la fille de Jairus (Luc. VIII, 51; Marc V, 37); ils furent les seuls témoins de sa transfiguration sur la montagne (Matth. XVII, 1; Luc IX, 28; Marc IX, 2); seuls aussi ils assistèrent à l'angoisse de Gethsémani (Matth. XXVI, 37; Marc XIV, 33).

Marc (III, 17) donne en passant un bref, mais intéressant renseignement : Jésus avait surnommé Jean et son frère Jacques les fils du tonnerre (Βρονχιδέες בני רעם); cette désignation ne se rapporte pas, comme tous les anciens l'avaient cru, à un don de la parole particulier à ces deux apôtres; elle marque plutôt une certaine fougue, une vivacité naturelle de caractère et un zèle ardent pour la propagation de leurs convictions. Ils pouvaient être conduits par là à combattre les adversaires de leur foi par des mesures violentes contraires à l'esprit du royaume de Dieu.

Ainsi s'explique le récit de Luc IX, 54 sq. : Comme les habitants d'un village samaritain se refusaient à recevoir Jésus, les fils de Zébédée lui demandèrent la permission de faire, comme autrefois Elie, descendre sur eux le feu du ciel. Nous lisons dans Luc IX, 49 sq.; Marc IX, 38 sq., un autre trait qui montre le zèle de Jean pour la cause du Seigneur, mêlé pourtant d'une certaine jalousie personnelle : il vint rapporter à Jésus que les disciples s'étaient opposés à un homme qui, sans le suivre, se permettait de chasser les démons en son nom.

Après l'ascension du Seigneur, nous retrouvons Jean en rapport intime avec Pierre. Il était à ses côtés, lorsque ce dernier guérit un paralytique dans le temple (Actes III); avec lui il fut, à la suite de cet événement, mis en prison, et avec lui remis en liberté (chap. IV). Après le martyre d'Etienne, il se rendit avec Pierre en Samarie, afin de communiquer aux prosélytes du diacre Philippe le don du Saint-Esprit; les deux apôtres revinrent ensemble à Jérusalem, après avoir exercé leur ministère à Samarie et annoncé l'Evangile en divers lieux (Actes VIII, 14-25). Jean demeura longtemps dans la capitale du judaïsme; il s'y trouvait encore à l'époque où Paul et Barnabas vinrent conférer avec les apôtres au sujet des missions païennes (Gal. II, 1 sq.). Or, ce voyage (Actes XV) eut lieu, d'après la donnée de l'épître aux Galates, dix-sept ans après la conversion de Paul et plus de vingt ans après la mort du Christ. On

voit dans le passage cité quelle position importante Jean occupait alors dans l'Eglise à côté de Pierre et de Jacques, frère du Seigneur; Paul les désigne tous trois comme τοὺς δοκοῦντας στόλους εἶναι, et c'est surtout avec eux qu'il eut à traiter la question de l'indépendance des pagano-chrétiens à l'égard de la loi mosaïque. On ignore jusqu'à quelle époque Jean prolongea son séjour à Jérusalem; de sûrs témoignages historiques manquent complètement sur ce point.

Les Actes ne font pas mention de lui dans l'histoire du dernier voyage de Paul à Jérusalem (XXI, 17 sq.). Plusieurs critiques, Credner, Lücke, etc., ont cru pouvoir en conclure qu'il ne s'y trouvait déjà plus. Mais cette conclusion est fort incertaine; car il n'est pas non plus nommé dans les conférences du chapitre XV, auxquelles il assistait cependant d'après Gal. II. On peut encore moins en conclure qu'il eût alors abandonné Jérusalem et la Judée pour s'établir ailleurs. Il ne dut vraisemblablement se déterminer à ce départ définitif que plus tard sous l'empire de circonstances particulières, et peut-être à la suite des troubles que la guerre romaine excita dans la Palestine ou qui la précédèrent.

Depuis le milieu du second siècle, tous les écrivains ecclésiastiques affirment qu'il se rendit vers la fin de sa vie dans l'Asie proconsulaire et s'établit dans la ville d'Ephèse. Ce séjour en Asie Mineure avait été considéré jusqu'ici comme un fait hors de doute. Cependant Lützelberger¹ a dernièrement attaqué cette tradition et s'est efforcé, mais sans motif suffisant, de réduire à néant sa valeur historique.

La plupart des arguments qu'il invoque sont sans valeur. Mais quelques-uns sont très précieux: ainsi, le silence des Pères apostoliques sur le séjour de Jean à Ephèse, là même où il serait naturel qu'ils en eussent parlé, comme dans certains passages des lettres d'Ignace (évêque d'Antioche, qui mourut martyr à Rome sous Trajan vers l'an 115). Il est en effet assez surprenant que dans son épître aux Ephésiens chapitre XII, ce Père estime ses lecteurs heureux d'avoir vu Paul quitter leur ville pour marcher à la mort et d'avoir mérité les louanges de l'Apôtre, sans parler en même temps de l'honneur que Jean leur avait fait en choisissant Ephèse pour sa résidence. On s'étonne également qu'il écrive aux Tralliens (ch. V) qu'il n'est pas un apôtre comme Paul et Pierre, sans ajouter aussi le nom de Jean. On pourrait s'attendre aussi à rencontrer dans sa lettre à Polycarpe quelque exhortation à suivre l'exemple de son illustre prédécesseur; mais il ne s'y trouve absolument rien de semblable. — Cet argument, il faut le reconnaître, a une grande apparence de vérité: Ignace recommandant aux chrétiens d'Ephèse l'obéissance à leurs supérieurs et les prévenant contre les hérétiques aurait sans doute invoqué l'autorité de Jean, si, peu de temps auparavant, cet apôtre avait vécu au milieu d'eux. Cependant si des témoignages positifs et très considérables militent en faveur de ce séjour, cet *argumentum ex silentio* ne peut être considéré en soi comme suffisamment probant. On ne saurait affirmer, en tout cas, qu'Ignace dût nécessairement s'appuyer auprès des Eglises d'Asie Mineure sur l'autorité d'un apôtre dont l'activité extérieure fut loin d'égaliser celle de Paul et de Pierre, comme nous le prouverons plus loin. Ajoutons que l'origine des épîtres d'Ignace est encore très douteuse. Nous en possédons deux recensions grecques, l'une plus courte, l'autre plus étendue, qui présentent un très grand nombre de diver-

¹ Lützelberger (autrefois pasteur près de Nuremberg), *Die kirchl. Tradition über den Ap. Joh. und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen*. Leips., 1840. — Comp., contre cet ouvrage, mes *Beiträge zur Ev. Kritik*, p. 88, 90, 224 sq.

gences. La dernière est, de l'aveu général, remplie d'interpolations; elle contient seule le passage de l'épître aux Tralliens sur lequel se fonde Lützelberger; ce passage est donc inauthentique et ne mérite aucune considération. Celui de l'épître aux Ephésiens se lit aussi dans la plus courte recension grecque. Mais l'authenticité de cette dernière recension n'est pas plus certaine que celle de la première. Cureton a dernièrement découvert et édité (Londres et Berlin, 1845) une traduction syriaque de quelques épîtres d'Ignace, parmi lesquelles se trouve la lettre aux Ephésiens sous une forme encore plus abrégée : les chapitres XI, XII et XIII manquent complètement ainsi que la plus grande partie du chapitre XIV. Il n'est pas absolument certain que cette recension soit plus originale que la plus courte des recensions grecques; mais les recherches de Bunsen ont rendu cette hypothèse extrêmement probable (*Ignace et son temps*, etc. Hamb., 1847). Dans cet état de choses nous ne sommes aucunement autorisés à tirer d'un passage de la recension grecque une preuve contre un fait appuyé d'ailleurs sur des témoignages positifs.

Le témoignage de Polycrate et celui d'Irénée en faveur du séjour de l'apôtre en Asie Mineure sont d'une particulière importance. Polycrate était lui-même évêque d'Ephèse vers la fin du second siècle, et sa famille occupait une haute position dans l'Eglise, puisque sept de ses parents étaient évêques comme lui. Or, il affirme positivement, dans une lettre adressée à l'évêque de Rome, Victor, que Jean était mort à Ephèse¹. Vers le même temps Irénée exerçait les fonctions d'évêque à Lyon; mais il était originaire d'Asie Mineure, et dans sa jeunesse il avait vu Polycarpe à Smyrne; il en parle dans sa lettre à Florinus (Eusèbe V, 20), et il entre dans des détails si précis qu'il est impossible d'en douter: il dit qu'il se souvenait encore du lieu où Polycarpe avait coutume de s'asseoir et de s'entretenir, de ses habitudes, de sa manière d'être, et que tout semble vivre encore devant ses yeux. Il dit aussi dans son ouvrage *Contre les hérésies*, III, 3, que dans son enfance il avait vu Polycarpe. Il ajoute dans le premier passage qu'il se rappelait encore les discours que Polycarpe adressait au peuple, et ce qu'il racontait de ses relations avec Jean et avec les autres personnes qui avaient vu le Seigneur. Le contexte ne permet pas de douter qu'il ne s'agisse ici de l'apôtre Jean, surtout si l'on compare un autre passage d'Irénée dans sa lettre à Victor (Eusèbe, V, 24), où il déclare que Polycarpe ne voulut point renoncer à une certaine manière de célébrer la fête de Pâques, parce qu'il l'avait toujours célébrée ainsi avec Jean, disciple du Seigneur et avec les autres apôtres dans la société desquels il avait vécu. Irénée en appelle ailleurs à un ou à plusieurs anciens presbytres auxquels il donne le titre de disciples des apôtres, avec qui il s'était lui-même entretenu, et parmi lesquels on doit sans doute compter Polycarpe. (V. Olshausen, *Echtheit der 4. kanon. Ev.*, p. 219 sq.). En invoquant leur témoignage en faveur de la doctrine de Jean, disciple du Seigneur, Irénée dit qu'ils avaient vécu avec Jean en Asie et que ce dernier était demeuré auprès d'eux jusqu'aux temps de Trajan (98-117); plusieurs d'entre eux avaient vu aussi d'autres apôtres (*Adv. hær.*, II, 39). Tous ces détails accroissent l'importance du témoignage d'Irénée; uni à celui de Polycrate, il doit être considéré comme parfaitement suffisant dans la question qui nous occupe; il est d'ailleurs corroboré par les déclarations concordantes de Clément d'Alexandrie (*Quis dives salvetur?* c. XLII), d'Origène (dans Eusèbe, III, 1), d'Eusèbe (*ibid.*), etc.

Il est extrêmement probable que Jean ne fixa son séjour à Ephèse qu'après le départ et même après la mort de Paul. Nous ignorons s'il se rendit directement de Jérusalem en Asie Mineure, ou s'il demeura ailleurs dans l'intervalle. Nous possédons fort peu de renseignements sur la der-

¹ Eusèbe, H. E., V, 24: Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πένταλον πεφορεκῶς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.

nière période de sa vie, et ces renseignements eux-mêmes ne sont pas suffisamment attestés.

Les anciens le mettent à Ephèse en présence de l'hérétique judaïsant Cérinthe. Irénée (*Adv. hæc.*, III, 3; cf. Eusèb., III, 28; IV, 14) raconte que, sur le point d'entrer au bain, l'apôtre rebroussa chemin en apprenant que Cérinthe s'y trouvait, et s'écria : « Fuyons, de peur qu'il ne s'écroule le bain dans lequel est Cérinthe, l'ennemi de la vérité! » La crédibilité de ce récit a souvent été mise en doute. Le fait peut bien être apocryphe; cependant il n'y a pas de motif dirimant de le nier : bien que le caractère de l'apôtre eût été profondément transformé par l'action sanctifiante du Sauveur, sa vivacité naturelle a pu dans un âge avancé se manifester encore dans quelques traits particuliers. — Clément d'Alexandrie raconte un trait d'une tout autre nature (*Quis dives salvetur?* c. XLII; dans Eusèbe, III, 23) : l'apôtre avait confié à un évêque un jeune homme, qui, cédant à des séducteurs, devint à la fin chef de brigands; mais Jean, s'étant volontairement livré prisonnier à sa bande, le gagna de nouveau par sa présence et par ses paroles, et put le présenter enfin à l'Eglise comme un grand exemple de vraie repentance et de sincère conversion. — D'après un écrivain antimontaniste, Apollonius (dans Eusèbe, V, 18), Jean aurait une fois à Ephèse ressuscité un mort. Mais ce récit est trop court pour qu'on puisse en conclure rien de précis.

Tous les anciens s'accordent à dire que Jean parvint à un grand âge, et cela n'est pas douteux; il doit avoir vécu au moins jusque vers la fin du premier siècle, puisque Polycarpe, qui mourut martyr dans un âge très avancé, vers l'an 167, l'avait connu personnellement et avait joui de sa société. Irénée place expressément la date de sa mort sous Trajan (*Adv. hæc.*, II 39; III, 3). Polycrate dit qu'il mourut à Ephèse, et longtemps après on y montrait encore son tombeau (Eusèbe, VII, 25).

Jérôme nous apprend aussi (*In Ep. ad Gal.*, VI, 10) que, lorsque Jean affaibli par l'âge ne pouvait plus marcher, il se faisait porter encore dans les assemblées et répétait toujours cette seule parole : « Petits enfants, aimez-vous les uns les autres. »

Une tradition ecclésiastique rapporte que par ordre de l'empereur romain, Jean fut exilé à Patmos, l'une des îles Sporades, dans la mer Egée. Cette opinion était assez généralement répandue dès la fin du deuxième siècle. Cependant elle ne semble pas reposer sur un solide fondement historique, car les données des anciens sont incertaines et contradictoires dans les détails.

Un passage de Clément d'Alexandrie (*Quis dives salvetur?* c. XLII), montre que cette opinion était de son temps universellement admise dans l'Eglise; il ne nous apprend pourtant pas le nom de l'empereur sous lequel se passa cet événement; il dit seulement qu'après la mort du tyran, Jean retourna de Patmos à Ephèse. Origène (*In Matth.*, t. XVI) invoque aussi la tradition pour prouver que Jean fut exilé à Patmos par le roi des Romains à cause de sa foi. Ces deux Pères pensaient sans doute à l'empereur Domitien, auquel Eusèbe (*H. E.*, III, 18, 20 et *Chronicon ad annum 14 Domit.*), Jérôme, etc., attribuent en effet ce bannissement. Tertullien, *De præscr. hæc.*, XXXVI, raconte qu'après avoir été plongé dans l'huile bouillante sans en être brûlé, Jean fut exilé dans une île (*in insulam*). Mais il croit que cet événement merveilleux eut lieu à Rome et que l'apôtre s'y trouvait à l'époque de son bannissement; opinion tout à fait erronée et qui ne trouve aucune confirmation ni chez les contemporains ni chez les écrivains postérieurs. Il en résulte que Tertullien ne savait rien de positif à cet égard.

Il ne dit pas non plus le nom de l'empereur qui décréta l'exil; mais on croit pouvoir conclure d'un autre passage qu'il a pensé, lui aussi, à Domitien : il dit, en effet, dans son *Apologétique*, V, que Domitien essaya d'imiter la tyrannie de Néron, mais qu'il mit bientôt un terme à ses violences et rappela les bannis. Il s'agirait seulement de savoir si, en écrivant ces lignes, Tertullien pensait à Jean. Epiphane (*Hær.*, LI, §§ 12 et 33) place, au contraire, l'exil et le rappel de l'apôtre sous l'empereur Claude (41-53); ce qui est en tout cas complètement faux.

Les anciens rapportaient en général à cet événement le passage Apoc. I, 9, et admettaient que Jean avait eu cette révélation à Patmos, pendant son exil. On serait plutôt disposé à croire que cette opinion elle-même repose uniquement sur ce passage et non point sur une tradition indépendante; la question se réduirait donc à savoir si le fait est suffisamment attesté par le passage de l'Apocalypse. Je ferai à cet égard deux remarques seulement.

a) Le silence du plus ancien historien de l'Eglise, Hégésippe, qui vivait à Rome sous Marc-Aurèle, vers l'an 170, fournit un argument considérable contre l'exil de Jean sous Domitien.

Hégésippe nous apprend que Domitien fit amener devant lui quelques petits-fils de Judas, frère du Seigneur, mais qu'il les remit aussitôt en liberté et ordonna par un édit de cesser toutes les persécutions contre les chrétiens (dans Eusèbe, III, 20). Or, s'il avait entendu parler d'un exil de Jean datant de la même époque, il n'aurait sûrement pas négligé de le raconter à cette occasion, et Eusèbe, en parlant de ce bannissement, en aurait appelé au témoignage d'Hégésippe, qu'il cite fréquemment dans l'histoire des origines de l'Eglise. Que si déjà dans l'ancienne Eglise on supposait que l'exil de Patmos (Apoc. I, 9) remontait au temps de Domitien, c'était parce que cet empereur avait réellement proscrit un certain nombre de juifs et de chrétiens; mais cette persécution s'exerça seulement à Rome, comme on peut le conclure de Tertullien, *Apolog.*, V; Eusèbe, III, 18; Dion Cassius, LXVII, 14; LXVIII, 1.

b) Quelle que soit la valeur historique de l'exil de saint Jean, cette tradition n'aurait évidemment pas pu se répandre aussi généralement dans l'Eglise, même avec l'appui du passage de l'Apocalypse I, 9, si l'apôtre n'avait pas passé une partie de sa vie en Asie Mineure. Elle sert donc en tous cas à confirmer la réalité de son séjour à Ephèse.

—

Dans les observations précédentes, sur la vie et la personne de Jean, nous avons fait complètement abstraction de l'évangile qui porte son nom. Cet évangile parle souvent d'un « disciple que Jésus aimait¹ » et le chap. XXI (v. 24 et 20) le désigne clairement comme l'auteur de l'évangile lui-même. Ce disciple bien-aimé n'est autre que l'apôtre Jean, à qui la suscription et la tradition ecclésiastique attribuent également la composition de cet écrit.

¹ Ὁν ἠγάπα (ἐφιλει) ὁ Ἰησοῦς. (XIII, 23; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7, 20 sq.)

Les anciens supposent tous que dans ces passages il s'agit de l'apôtre Jean, et on l'a généralement cru jusqu'à ces derniers temps, sans soupçonner même qu'il fût nécessaire de le prouver. Nous ne pouvons pourtant pas nous soustraire à cette tâche, car Lützelberger a prétendu reconnaître plutôt dans le disciple bien-aimé André, le frère de Pierre. Les raisons sur lesquelles il se fonde sont tout à fait insuffisantes. Le nom d'André est plusieurs fois répété dans le quatrième évangile (I, 41, 45; VI, 8; XII, 22); mais rien ne nous autorise à croire qu'il en soit l'auteur, ou à supposer qu'il soit identique avec celui qui est appelé le disciple bien-aimé dans la seconde partie de l'ouvrage. Voici les motifs qui nous décident à penser qu'il est question de Jean :

1) Les rapports du disciple bien-aimé avec Jésus prouvent qu'il faisait partie non-seulement des douze, mais aussi du cercle intime de ceux que le Seigneur honorait d'une confiance particulière. Ces apôtres privilégiés étaient d'après les trois premiers évangiles non pas André, mais Pierre et les deux fils de Zébédée. Il est donc extrêmement probable que le disciple bien-aimé était l'un de ces trois.

2) Ce ne peut pas être Pierre; car il est souvent nommé dans l'Évangile et plusieurs fois distingué du disciple bien-aimé (XIII, 24; XX, 2 sq.; XXI, 7, 20 sq.). Il ne reste donc plus qu'à choisir entre les deux fils de Zébédée.

3) Le choix ne saurait être douteux : ce qui prouve qu'il ne s'agit pas de Jacques, mais de Jean, c'est d'abord *a*) la croyance générale de l'ancienne Eglise, dont l'universalité ne s'explique que si elle reposait sur une solide tradition historique. — En second lieu, *b*) les Actes nous apprennent (XII, 2) que Jacques le Majeur fut de bonne heure mis à mort par Hérode Agrippa, tandis que, d'après Jean XXI, le disciple bien-aimé parvint à un âge avancé. Nous voyons aussi, Jean XXI, 23, qu'on avait cru, d'après une parole de Jésus mal interprétée, que le disciple bien-aimé ne mourrait point, mais qu'il assisterait au retour du Seigneur; or, après la mort de Jean, on crut pendant longtemps qu'il n'était pas réellement mort, qu'il dormait seulement dans le tombeau; cette opinion était du moins assez répandue au quatrième siècle et plus tard encore (V. Credner, p. 220). Elle fut évidemment le produit de l'interprétation donnée à la parole du Christ; elle sert ainsi en quelque mesure à prouver que le disciple bien-aimé était réellement l'apôtre Jean.

En supposant que l'ouvrage est authentique, c'est-à-dire qu'il a été composé par le disciple bien-aimé, voici encore quelques arguments contre Jacques et en faveur de Jean : *c*) Comme nous le verrons plus tard, le quatrième évangile fut rédigé longtemps après la mort de Jacques. — *d*) Le caractère général de cet ouvrage ne permet pas de supposer que l'auteur habitât la Palestine, lorsqu'il l'écrivit; il devait se trouver depuis longtemps en contact avec des Hellènes, ce qui est vrai de l'apôtre Jean, tandis que son frère n'a jamais, que nous sachions, quitté la Palestine. *e*) Bien que l'évangéliste nomme Jean-Baptiste plusieurs fois, il n'a jamais jugé nécessaire de le distinguer de son homonyme par l'apposition ὁ βαπτιστής, tandis qu'il distingue soigneusement les deux apôtres qui portaient le nom de Judas et se sert de ces mots pour désigner l'un d'entre eux : « non pas Judas Iscariot; » il donne aussi à Simon le surnom de Pierre et l'appelle le plus ordinairement Simon Pierre, ou seulement Pierre, mais jamais Simon tout court, excepté lorsqu'il l'introduit pour la première fois dans son récit (I, 42 sq.). Si l'écrivain n'était pas l'apôtre Jean lui-même, on s'attendrait à le voir distinguer, comme les synoptiques, Jean-Baptiste de Jean l'apôtre par son épithète habituelle, tandis que dans la supposition contraire, cette omission n'a plus rien d'étonnant. Cette considération fournit, pour le dire en passant, un argument considérable en faveur de l'authenticité du quatrième évangile. — *f*) Remarquons enfin les relations intimes qui existaient d'après cet évangile entre Pierre et le disciple bien-aimé : cf. XX, 2 sq.; XXI, 7 à XVIII, 15 sq. La comparaison de ces passages ne permet pas de douter que l'autre disciple (ἄλλος μαθητής), qui suivit le Sauveur dans la maison du souverain sacrificateur Anne et y fit entrer Pierre, ne fût précisément le disciple chéri de Jésus. Or, après l'ascension du Seigneur, le livre des Actes nous montre aussi Pierre et Jean dans un étroit rapport d'amitié.

Le quatrième évangile nous apprend que Jean connaissait personnellement le grand prêtre Anne : XVIII, 15, ὁ δὲ μωϋσῆος ἐξεῖνος ἦν γνωστός τῷ ἀρχιερεῖ. Cette phrase supporte philologiquement deux interprétations différentes : « Il était connu de lui » ou bien : « il était son parent. » Mais en adoptant même le premier sens, il n'est pas vraisemblable qu'une familiarité, qui permettait à Jean d'entrer librement dans la maison d'Anne, fût uniquement le résultat d'une amitié personnelle; elle reposait plutôt sur des relations de famille, que la parenté peut seule expliquer, et qui prouvent du moins que Jean n'était point d'une condition tout à fait obscure.

On a cru trouver dans les paroles de Polycrate citées plus haut (dans Eusèbe V, 24) un témoignage en faveur de la descendance sacerdotale de Jean. Le sens de ces mots est cependant très douteux : Polycrate a-t-il voulu parler de sa descendance naturelle, de sa race? ou bien a-t-il exprimé d'une façon figurée son rapport avec Christ et avec l'Eglise chrétienne? Dans le premier cas, l'expression ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέντετον πρεσβυτέρως serait inexacte et impropre; car, appartenait-il à la race sacerdotale, il n'aurait pas eu pour cela le droit de porter le πέντετον, à moins d'être grand prêtre et d'en exercer les fonctions.

Avant de s'attacher à Jésus, Jean avait probablement suivi Jean-Baptiste, et il était l'un des deux disciples qui suivirent Jésus et demeurèrent avec lui le jour où Jean-Baptiste lui rendit le témoignage qu'il était le Fils de Dieu (Jean I, 35-42).

Le premier était André, frère de Pierre; l'évangéliste a dû le nommer pour expliquer immédiatement après comment il avait amené son frère vers Jésus. L'autre n'est pas nommé; mais Chrysostome et la plupart des exégètes supposent que c'était l'évangéliste même. La manière dont il se désigne ou plutôt dont il se voile dans cet écrit, et l'indication exacte de l'heure de l'événement font de cette supposition presque une certitude.

Jean et André ne passèrent alors qu'une seule journée avec le Sauveur; ils retournèrent sans doute bientôt en Galilée et y exercèrent leur métier ordinaire, jusqu'au jour où le Seigneur les revit sur le bord de la mer et les invita à le suivre. Les évangiles ne disent nulle part quel âge Jean pouvait avoir à l'époque de sa première vocation. Mais on suppose généralement d'après les anciens qu'il était encore assez jeune; et cela est très vraisemblable, car il paraît avoir survécu à tous les apôtres. On ignore également combien de temps il demeura auprès de Jean-Baptiste et comment il fut mis en rapport avec lui. On ne sait pas davantage le temps qui s'écoula entre la première et la deuxième vocation. La dernière eut lieu sans aucun doute avant le voyage du Christ à Jérusalem pour la fête de Pâques, qui nous est rapporté Jean II, 13 sq. Depuis lors, Jean n'abandonna jamais le Seigneur, et devint bientôt le plus intime de ses disciples. Plus encore que les trois premiers évangiles, le quatrième nous le montre avec Jésus dans les rapports les plus étroits et le désigne,

comme on sait, fréquemment par ces mots : « Le disciple que Jésus aimait. »

Il était à ses côtés pendant le repas et s'appuyait sur sa poitrine pendant la dernière cène que le Seigneur célébra avant sa mort avec ses disciples ; c'est pour cela que les anciens lui donnèrent l'épithète d'ἐπιστήθιος. Après l'arrestation du Sauveur, il le suivit dans la demeure du souverain sacrificateur (Jean XVIII, 15). Mais Jésus lui donna la plus belle preuve de sa confiance et de son amour quand, du haut de la croix, il dit à sa mère que désormais il lui tiendrait lieu de fils, et la lui recommanda comme sa propre mère ; « et dès cette heure-là le disciple la prit chez lui » (Jean XI^v, 26 sq.). Ce fait prouve encore que la famille de Jean jouissait d'une certaine aisance.

Nous devons encore examiner ici une opinion de Wieseler, exposée dans les *Theol. Studien und Krit.*, 1840, III, p. 648 sq. Ce critique prétend que Jean et son frère Jacques étaient unis au Sauveur par des liens de famille, et que leur mère était la sœur de la mère de Jésus. Il croit pouvoir tirer cette conclusion du passage Jean XIX, 25. On prend généralement les mots Μαρίας ἡ τοῦ Κλωπᾶ comme apposition du membre de phrase précédent : Ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ. Cette interprétation offre sans doute une difficulté : c'est que deux sœurs auraient dans ce cas porté le même nom de Marie ; mais cela n'aurait rien d'étrange si l'on suppose qu'elles n'étaient pas du même lit. Wieseler veut au contraire séparer les deux membres de phrase et faire de Μαρίας ἡ τοῦ Κλωπᾶ une *personne différente de la sœur de la mère de Jésus*, de sorte que quatre femmes au lieu de trois se seraient trouvées au pied de la croix. De là il conclut que la sœur de la mère de Jésus était précisément cette Salomé, mère de Jacques et de Jean qui, d'après Matth. XXVII, 56 et Marc XV, 40, accompagnait avec d'autres femmes Jésus sur le chemin de Golgotha. Cette combinaison est spécieuse, mais n'est pourtant pas vraisemblable. (V. contre elle Neander, *Gesch. d. Pflanzung und Leitung*, etc., 4. Ausg., II, 609 sq. Anm.) D'abord on s'attendrait à trouver devant Μαρίας ἡ τοῦ Κλωπᾶ la conjonction καί, qui unit le nom de la deuxième femme à celui de la première et le dernier au précédent. Ensuite ne serait-il pas étonnant que l'évangéliste eût négligé de remarquer que la sœur de la mère de Jésus était la mère du disciple bien-aimé ? Si les fils de Zébédée avaient été les cousins germains du Seigneur, il est à croire que les autres évangiles y auraient fait allusion ou que la tradition ecclésiastique aurait conservé quelque souvenir de cette parenté ; ce qui n'est pas.

Après la résurrection de Jésus, Jean, d'après le récit du quatrième évangile, le revit plusieurs fois, d'abord à Jérusalem, ensuite en Galilée sur les bords du lac de Génésareth.

Il y était occupé à pêcher avec son frère Jacques, Pierre, Thomas, Nathanaël et deux autres disciples, lorsque Jésus se présenta à eux. Ce fut Jean qui le reconnut le premier ; et Jésus dit de lui une parole qui fut considérée dans l'Eglise comme une prédiction positive que l'apôtre ne mourrait pas (ch. XXI). Après sa mort, comme on l'a déjà vu, l'opinion se répandit qu'il vivait encore.

Si nous considérons maintenant l'évangile qui porte le nom de Jean, nous ne pouvons méconnaître que, même en faisant abstraction du chapitre XXI, il prétend être l'ouvrage d'un témoin oculaire, du plus aimé des disciples du Seigneur, en un mot de Jean l'apôtre ; et il se distingue en cela des autres évangiles et même du premier.

On tenait autrefois le fait pour incontestable. Dans ces derniers temps il a pourtant été contesté; l'on a paru croire que cette opinion reposait uniquement, comme pour l'évangile de Matthieu, sur la suscription $\alpha\chi\tau\acute{\alpha}$ Ἰωάννην appuyée de la tradition ecclésiastique. Mais la chose est bien différente. En premier lieu, nous avons déjà vu que le disciple bien-aimé est sans aucun doute l'apôtre Jean, et que ce disciple bien-aimé est positivement désigné comme l'auteur de l'Evangile (XXI, 24). Nous ferons pourtant abstraction de ce fait, parce qu'il est très probable, comme nous le verrons plus tard, que ce passage et le chapitre XXI tout entier n'est pas de l'auteur de l'évangile, mais a été ajouté par une autre main. Nous verrons également que cet appendice est fort ancien et qu'il fut ajouté à l'évangile avant même que celui-ci fût livré au public; en sorte qu'il nous offre le témoignage d'un ami personnel de l'auteur. On ne peut cependant pas le considérer comme une déclaration de l'évangéliste lui-même. Mais le reste de l'évangile se donne aussi pour l'œuvre du disciple bien-aimé. Par les mots $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\theta\epsilon\lambda\acute{\alpha}\mu\epsilon\theta\alpha$ $\tau\eta\eta$ $\delta\epsilon\acute{\xi}\epsilon\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, l'écrivain se désigne évidemment comme un disciple immédiat du Seigneur (I, 14), ainsi que dans le passage XIX, 35, où, après avoir raconté comment le côté du Seigneur fut percé d'un coup de lance, il ajoute : $\text{Καὶ ὁ ἑωρακὼς μὲμαρτυρήκεν, καὶ ἀληθινὴν αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἑστὶν ὁ ζῶν ἀληθὴς λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύετε}$. Il est vrai que Weisse (*Ev. Gesch.*, I, 99 sq., cf. II, 327 sq.), Lützelberger (p. 205 sq.) et l'auteur de la *Zürcher Denkschrift* sur les évangiles (Zür., 1858) ont pensé que l'écrivain invoque ici le témoignage d'un témoin oculaire sur l'autorité duquel il fait ce récit ¹. Weisse considère même ce passage comme une allusion à 1 Jean V, 6, où l'évangéliste aurait vu l'affirmation qu'il sortit du sang et de l'eau du côté de Jésus; et il y trouve la preuve que l'évangile est d'un autre auteur que l'épître qu'il attribue à l'apôtre Jean. Mais cette explication est si invraisemblable qu'elle sera difficilement acceptée, même par les adversaires de l'authenticité. La tournure de la phrase citée serait bien étrange, si elle n'avait pas été dans la pensée de l'auteur une affirmation solennelle de ce qu'il avait vu, et si par $\epsilon\omega\rho\alpha\kappa\omega\varsigma$ il n'avait pas voulu se désigner lui-même. D'après cela il est impossible de douter qu'il ne s'agisse ici du disciple bien-aimé, auquel, comme il est dit quelques versets plus haut (v. 25-27), Jésus en croix avait confié sa mère.

Nous verrons plus tard que le quatrième évangile était répandu et admis dans l'Eglise en qualité d'ouvrage apostolique au moins avant le milieu du deuxième siècle. Au temps de Marcion, il jouissait déjà d'une haute considération. Mais les témoignages exprès sur saint Jean, comme écrivain évangélique, ne remontent pas au delà de la fin du deuxième siècle; les détails que les livres des Pères parvenus jusqu'à nous donnent sur le quatrième évangile, paraissent reposer sur des suppositions plutôt que sur une tradition historique certaine. Tous les écrivains ecclésiastiques s'accordent en ce point, que Jean composa son évangile dans les dernières années de sa vie pendant son séjour dans l'Asie proconsulaire et longtemps après la

¹ De même aussi Kestlin (*Theol. Jahrb.*, 1851, p. 207), Hilgenfeld (*die Ev. nach ihrer Entstehung*, etc., p. 341, *Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol.*, 1859, p. 414 sq.), etc. On insiste sur l'emploi du démonstratif *le plus éloigné*, $\epsilon\kappa\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma$. La manière dont Steitz combat l'argumentation de Hilgenfeld (sur l'emploi du pron. $\epsilon\kappa\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma$ dans le quatrième évangile. *Stud. u. Krit.*, 1859, p. 497-506) est contestée par Alex. Buttmann au point de vue philologique (*ibid.*, 1860, p. 505-536); ce dernier reconnaît cependant (et Hilgenfeld l'avait mis en doute) « qu'en parlant de soi *directement* à la troisième personne, on peut se servir d' $\epsilon\kappa\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma$ parce que dans ce cas toutes les formes peuvent être employées indistinctement. »

(Note de M. Bleek fils.)

rédação des trois premiers évangiles. Ils lui attribuent un double but, tantôt celui de compléter les autres évangiles, et tantôt celui de combattre certaines hérésies. Irénée adopte cette dernière opinion, tandis que Clément d'Alexandrie et aussi Eusèbe (quoique sous une autre forme) adoptent la première.

D'après Irénée, Jean fut le dernier de nos évangélistes; il écrivit son évangile pendant son séjour à Ephèse (*Adv. hæc.*, III, 1) pour combattre les erreurs de Cérinthe et des nicolaïtes (III, 11). D'après Clément d'Alex. (*Hypotypos.*, dans Eusèbe, VI, 14), Jean s'étant aperçu que dans les autres évangiles τὰ σωματικὰ δεδήλωται, composa, sur le conseil de ses amis et poussé par le Saint-Esprit (πνεύματι θεοφορηθέντα), un πνευματικὸν εὐαγγέλιον. Eusèbe lui-même avoue que, selon l'opinion dominante (κατὰ), les lacunes des autres évangiles engagèrent saint Jean à composer le sien. Cependant il rend compte de la chose un peu autrement que Clément d'Alexandrie : Jean avait bien, d'après lui, admis les autres évangiles et confirmé leur vérité; mais il regrettait qu'ils eussent omis le récit des événements qui signalèrent la première période de la carrière missionnaire et prophétique de Jésus. Et par le fait, ajoute Eusèbe, il en est ainsi; car ils ne racontent que les événements d'une année à partir de l'emprisonnement de Jean-Baptiste; c'est pour cela, dit-on, que Jean se décida à écrire l'histoire de l'époque passée sous silence par les évangélistes antérieurs.

Les Pères des siècles suivants répètent les mêmes affirmations avec des modifications peu importantes.

Par exemple, Théodore de Mopsueste (vers 428), dans la *Catena in Joh.*, éd. Corder, p. 706; voy. dans Guericke, 2^e éd., p. 173, Rem. I, etc. S'il faut en croire Epiphane (*Hæc.*, LI, § 12), Jean était plus que nonagénaire à l'époque où il composa son évangile. D'après Jérôme (*Proëm. in Matth.*), il fut, pendant son séjour en Asie, forcé de *altius scribere* sur la divinité du Christ pour satisfaire les réclamations de presque tous les évêques d'Asie et les députations d'un grand nombre d'Eglises que les sectes hérétiques commençaient à troubler. Mais il est difficile d'accorder à ces données une valeur historique.

A côté de la tradition générale qui veut que cet évangile ait été écrit à Ephèse, on en trouve une autre qui nomme Patmos (ainsi, dans la *Synopsis scripture sanctæ*, dans le Pseudo-Hippolyte, *De XII apostolis*, dans Théophylacte et dans un grand nombre de manuscrits grecs); mais elle appartient à une époque beaucoup plus récente.

L'authenticité du quatrième évangile fut attaquée de bonne heure. Elle ne le fut cependant pas par Marcion qui, bien loin de contester qu'il fût l'œuvre de l'apôtre Jean, trouvait plutôt dans cette origine un motif d'être prévenu contre lui. Mais elle eut à subir les attaques d'un petit parti formé au sein de l'Eglise même. Déjà Irénée parle (*Adv. hæc.*, III, 11) de gens qui *illam speciem non admittunt quæ est secundum Joannis evangelium*, c'est-à-dire qui n'admettent pas la forme que l'Evangile a revêtue dans saint Jean. Le passage ne s'est conservé que dans la traduction latine et n'est pas très clair en soi. On y voit seulement qu'il est question de personnes qui repoussaient la doctrine évangélique telle qu'elle se présente dans l'évangile de Jean, et qui n'accordaient par conséquent à cet écrit, ni caractère canonique, ni autorité normative. C'est ce que la suite du passage rend évident, car Irénée ajoute : *Simul et evangelium et prophe-*

ticum repellunt spiritum; ces derniers mots se rapportent sans doute au rejet de l'Apocalypse. Mais ces hérétiques niaient l'origine apostolique de l'Évangile dans un autre sens que Marcion. Car ce sont vraisemblablement les mêmes que ceux dont nous parlent également Philastrius et Epiphane.

Philastrius, évêque de Brescia (387) (*Hær.*, LX) nous apprend que quelques-uns *Ev. secundum Joannem et Apocalypsin ipsius non accipiunt*, mais les attribuent à l'hérétique Cérinthe. Epiphane, évêque de Salamis en Chypre (403), ajoute quelques détails concordants (*Hær.*, LI). Il y avait dans l'Asie Mineure, et particulièrement à Thyatire en Lydie, un parti ecclésiastique dont les adhérents rejetaient l'Apocalypse et l'évangile de Jean et les attribuaient à Cérinthe. Ils fondaient leur rejet de l'Évangile sur les contradictions historiques qu'il offre avec les trois premiers : ils objectaient par exemple que, d'après Jean, Jésus célébra deux fêtes de Pâque pendant le cours de sa carrière prophétique, tandis que les autres évangélistes ne font mention que d'une seule. Ils avaient encore remarqué qu'immédiatement après le prologue et le témoignage rendu à Jésus par Jean-Baptiste, le quatrième évangile raconte la vocation de plusieurs disciples et fait partir Jésus pour la Galilée, où on le voit bientôt aux noces de Cana, tandis que, d'après les synoptiques, il ne se rendit en Galilée pour y choisir ses disciples qu'après avoir pendant quarante jours été tenté par le diable dans le désert; etc. Ils combattaient donc l'authenticité de l'évangile par des procédés critiques et même, comme on le voit, par des raisons internes. Il est cependant extrêmement probable qu'ils furent originairement prévenus contre les écrits de Jean par une certaine tendance positive et intellectualiste, par une répulsion instinctive pour les exagérations du fanatisme, et en particulier pour celles des montanistes, qui affirmaient que le Paraclet promis par Jésus à ses disciples était apparu dans la personne de Montan, et attribuaient à cet hérésiarque des révélations divines. Certaines allusions d'Irénée justifient cette supposition. Epiphane indique une autre raison de cette antipathie : c'est qu'ils répugnaient à admettre la doctrine du Logos; aussi a-t-il inventé, pour les désigner, le nom d'*Aloges*. C'étaient vraisemblablement des ébionites, dont l'opposition au montanisme fit un parti distinct. (V. mes *Beitr. z. Ev. Krit.*, p. 207-212.) Ils ne s'écartaient pas d'ailleurs de la doctrine orthodoxe, et l'Eglise ne paraît pas les avoir expulsés de son sein.

Mais les attaques de ce petit parti n'eurent absolument aucune influence sur le jugement général de l'Eglise. Depuis la fin du deuxième siècle jusqu'à la Réformation et depuis la Réformation jusqu'à la fin du siècle dernier, l'authenticité du quatrième évangile fut universellement reconnue et ne rencontra aucun contradicteur. Son origine apostolique n'a été de nouveau contestée que dans les dix dernières années du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième.

Les attaques de l'anglais Evanson (1792) et d'Eckermann (1796) (mort à Kiel en 1836) furent peu importantes. Erh. Vogel (mort en 1823 doyen à Wundsiedel), dans son écrit anonyme : *L'Évangéliste Jean et ses interprètes devant le jugement dernier* (Leips., 1801 et 1804, 2 vol.), combattit l'authenticité de l'évangile d'une façon plus détaillée, mais sur un ton trop frivole. On trouve plus de convenance et plus de sérieux dans les ouvrages de G.-Kr. Horst (prédicateur dans le duché de Darmstadt, 1803), de H.-H. Cludius (superintendant à Hildesheim, 1808), et de H.-Ch. Ballenstedt (prédicateur dans le duché de Brunswick, 1812). (V. leurs écrits et les nombreuses réponses qu'ils provoquèrent dans de Wette, § 109 a, Rem. a.)

L'ouvrage de Bretschneider sur le même sujet produisit une plus vive sensation.

Karl-Gottlieb Bretschneider (mort en 1848) (*Probabilia de evang. et epp. Joannis apost. indole et origine*, Leips., 1820), s'appuyant sur des raisons externes et internes, tirées tant de l'évangile en soi que de ses rapports avec les trois synoptiques, s'efforce de prouver qu'il ne peut pas être l'œuvre de l'apôtre Jean, mais qu'il doit avoir été composé sous son nom au commencement ou au milieu du deuxième siècle.

Ses objections furent réfutées dans un grand nombre d'ouvrages, par Hensen et plusieurs autres¹. Dès 1822, Bretschneider dans la préface de la deuxième édition de sa *Dogmatique* et ailleurs déclara qu'en exprimant ses doutes, il avait voulu seulement donner aux critiques l'occasion de fournir une démonstration plus approfondie de l'authenticité des écrits de Jean, qui ne lui paraissait pas suffisamment prouvée; il ajoutait qu'il avait atteint son but. L'auteur fut-il réellement convaincu que ses précédentes attaques étaient sans fondement? Et jusqu'à quel point le fut-il? C'est ce que de pareilles déclarations ne nous apprennent pas. Une sorte de trêve succéda pour quelque temps à cette vive polémique; mais elle fut rompue de nouveau par David Strauss dans sa *Vie de Jésus*. (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 vol., Tubing., 1835 et 1836.) [Traduction française, par Littré.]

Strauss ne se propose pas, dans cet ouvrage, de faire des recherches historico-critiques sur l'origine des évangiles; il cherche seulement à prouver que les discours et les récits qu'ils contiennent sont dépourvus de toute valeur historique, mythiques, pleins de contradictions et d'invéraisemblances; ce qui, pour le quatrième évangile, entraîne la conséquence nécessaire qu'il n'est pas ce qu'il prétend être, l'œuvre d'un témoin oculaire qui ait pris part aux événements qu'il raconte, à plus forte raison l'œuvre du disciple bien-aimé du Seigneur. Dans la préface de la 3^e édition du premier volume (1838), l'auteur avoue qu'à la suite des objections de Neander et de De Wette, il doutait de nouveau de la légitimité de ses doutes; mais il retira bientôt cet aveu, et ne s'exprima que plus fortement contre l'origine apostolique du quatrième évangile; c'est l'opinion qu'il défend encore dans sa 4^e édition (1840).

Parmi les nombreux écrits auxquels l'ouvrage de Strauss donna naissance, je mentionnerai d'abord celui de Weisse; ce critique distingue dans l'évangile de Jean entre un *noyau* authentique et un remaniement postérieur.

Ch.-H. Weisse (*Die evang. Geschichte krit.-philosophisch bearbeitet*, 2 vol., Leips., 1838) attribue à l'apôtre Jean certaines *études* contenant des discours de Jésus et de Jean-Baptiste, ainsi que le Prologue et peut-être encore quelques réflexions personnelles; mais il tient notre évangile actuel, et spécialement toute la partie narrative, pour le remaniement postérieur d'une main étrangère; il l'estime même, pour la valeur historique, bien inférieur aux synoptiques et surtout à l'évangile de Marc qu'il regarde comme le plus original et le plus digne de créance, aussi bien dans les faits et les discours particuliers que dans l'ensemble de l'histoire évangélique et l'impression générale qu'y produit la personne du Christ².

¹ V. Lücke, *Commentaire*, 3^e éd., I, p. 99 sq. Rem. — J. Tychsen Hensen (1830), *Die Authentie der Schriften des Evangelisten Johannes untersucht*. Schleswig, 1823.

² Weisse a aussi défendu cette opinion dans son article : « Sur l'état actuel de la critique des évangiles et sur l'histoire de Christ et de son temps, par Ewald, » 2^e article *Protestant. Kirchenzeitung*, 1853, n° 44 sq., imprimé à part sous le titre de : *La question des évangiles dans sa phase actuelle*, Leips., 1856.

Au reste, l'idée que le quatrième évangile est composé de matériaux provenant de l'apôtre Jean, mais remaniés par un de ses disciples ou par un autre écrivain postérieur, n'est pas particulière à Weisse; elle avait été présentée avant lui par plusieurs savants (V. dans de Wette, § 110, *e*, Rem. a); elle l'a été encore après lui par Schenkel et Schweizer.

Dan. Schenkel (« Les derniers travaux sur la vie de Jésus, » *Theol. Stud. u. Krit.*, 1840, 3) croit que Jean avait écrit de sa main deux corps de discours : le premier aurait contenu ceux qui se trouvent maintenant épars dans les douze premiers chapitres, et le second, ceux que Jésus prononça au moment de quitter ses disciples; les récits historiques intercalés entre ces discours seraient au contraire d'une main postérieure (p. 765-771, *loc. citat.*).

Al. Schweizer (*L'Evangile de Jean, sa valeur propre et son importance pour la vie de Jésus*, Leips., 1841) distingue aussi deux auteurs différents, mais d'une autre manière que Weisse et que Schenkel. Il pense que, outre le chapitre XXI, les récits de certains événements survenus en Galilée (II., 1-12; IV., 44-54; VI., 1-26) et quelques interpolations plus courtes (XIX., 35-37; XVIII., 9; XVI., 30; II., 21 sq.) proviennent d'un rédacteur plus moderne, mais que tout le reste est bien l'œuvre de l'apôtre et porte en soi un caractère historique.

Quelque perspicacité que ces critiques aient employée à les défendre, ces opinions, bien loin d'être accueillies avec faveur, ont à peine attiré l'attention. Les violentes attaques que la nouvelle école de Tubingue dirigea bientôt contre l'authenticité de l'évangile entier, absorbèrent les préoccupations des théologiens. Toute l'école s'accorde à attribuer l'Apocalypse à l'apôtre Jean, et à lui refuser l'évangile qu'elle dépouille de toute valeur historique et dont elle attribue la composition à un pagano-chrétien de la première moitié du deuxième siècle; cet auteur n'aurait pas eu pour but de raconter une histoire, mais d'exposer des doctrines.

Ces opinions, qui sont pour tous les critiques de cette école des vérités acquises, ont été défendues par a) *Schwegler* (mort en 1857), dans son ouvrage sur *le Montanisme et l'Eglise chrétienne du deuxième siècle* (Tubing., 1841, p. 183-221 : « Les écrits de Jean »), où il cherche à prouver que le quatrième évangile fut rédigé vers l'an 150 en Asie Mineure, dans le même cercle d'agitations théologiques que celui où prit naissance le montanisme, dans le but de combattre les tendances judaïsantes et autres de l'époque; dans son *Nachapostol. Zeitalter* (tome II, 346-376), il traite de l'évangile de Jean tout à fait en dernier lieu; il le considère comme la conclusion et le point culminant des développements dogmatiques de l'Eglise asiatique dans le siècle qui suivit celui des apôtres. — b) D'après *Baur* lui-même (mort en 1860) (« Sur la composition et le caractère de l'évangile de Jean, » dans les *Theol. Jahrbücher*, de Zeller, 1844, cah. 1, 3, 4, article inséré presque sans modifications dans ses *Recherches critiques sur les évangiles canoniques*, 1847, p. 77-389; de même encore dans les *Theol. Jahrb.*, 1847, 1, et ailleurs), le quatrième évangile ne fut pas écrit dans un but historique; l'auteur, pour faire triompher certaines idées dogmatiques, se servit de la tradition contenue dans les trois synoptiques, mais en la transformant d'une manière tout à fait indépendante et arbitraire; il n'était pas juif de naissance; il doit avoir vécu en Asie Mineure ou mieux à Alexandrie, dans le deuxième siècle, au temps où l'Eglise était déjà agitée par des oppositions diverses, par les querelles gnostiques, par les polémiques relatives à la doctrine du *Logos*, à la fête de Pâques et par l'hérésie montaniste. — c) *Zeller* (spécialement dans les *Theol. Jahrb.*, 1845, 4, p. 579-656 : « Les témoignages externes de l'existence et de l'origine du quatrième évangile, examen de la tradition ecclésiastique

jusqu'à Irénée, » et 1847, 1). — d) Hilgenfeld (*l'Évangile et les Épîtres de Jean présentés dans leur système doctrinal*, Halle, 1849; *les Évangiles d'après leur formation et leur importance historique*, Leips., 1854, et ailleurs; enfin dans sa *Revue pour la Théol. scientifique*, 1859, cah. 3 et 4 : « *Das Joh. Evang. und seine gegenwärtigen Auffassungen* ») pense que le quatrième évangile suppose l'extinction du gnosticisme proprement dit et qu'il fut écrit seulement dans le second quart du deuxième siècle par un pagano-chrétien très instruit qui demeurerait probablement en Asie Mineure.

Mes « Remarques sur l'évangile de Jean » dans mes *Beiträge zur Evang. Kritik*, Berlin, 1846, sont principalement dirigées contre l'article de Baur inséré dans les *Theol. Jahrb.*, 1837, et aussi contre Zeller.

Je cherche dans ces « Remarques » à réfuter les attaques contre l'authenticité aussi bien qu'à établir d'une manière positive l'authenticité elle-même et le caractère historique de l'évangile par des raisons externes et internes, par la considération de l'évangile en soi et de son rapport avec les synoptiques. — Les répliques de Baur et de Zeller, insérées dans les *Theol. Jahrb.*, 1847, 1, sont sans importance.

D'autres savants ont aussi défendu contre Baur et son école l'authenticité du quatrième évangile.

Je nommerai seulement : G.-A. Hauff, « Quelques remarques sur l'article de Baur, etc. », *Theol. Stud. u. Krit.*, 1846, 3, p. 550-629. — Ebrard, *l'Évangile de Jean et la nouvelle hypothèse sur sa formation*, Zur., 1845; et *Critique scientif. de l'hist. évangél.*, 2^e éd., Erlangen, 1850, p. 828-947. — Guericke, dans la 2^e édition de son *Introduction au Nouveau Testament*. — Georg.-Karl Mayer, *l'Authenticité de l'Évangile selon saint Jean*, Schaffhouse, 1854. — De Wette, dans les premières éditions de son *Introduction au Nouveau Testament*, et jusque dans la quatrième, avait pris à l'égard de cet évangile une attitude sceptique : reconnaissant d'un côté que son contenu doctrinal et historique portait généralement un caractère apostolique et primitif, trouvant d'autre part que plusieurs idées semblaient appartenir à une manière de voir postérieure, il pensait devoir ajourner son jugement définitif. Dans la cinquième édition, au contraire (1848), il se déclare décidément pour l'authenticité à la suite de mes *Beiträge*. De même aussi, avant les attaques de Baur, Credner, Shleiermacher, Lücke (*Commentaire sur l'Év. de Jean*, Bonn, 1820-1824, 3^e éd.; 1840-1843, 2 vol.).

Reuss, au contraire, reste dans le doute (2^e et 3^e éd.); à son avis, l'authenticité du quatrième évangile ne peut pas être démontrée d'une manière absolument convaincante, et demeure pour la critique consciencieuse une simple possibilité.

L'auteur de la *Züricher Denkschrift* : « La question des évangiles en général et celle de Jean en particulier, » Zur., 1858, attribue la composition de cet évangile à Apollos qui aurait fait usage pour cela de communications apostoliques, et serait aussi l'auteur de l'épître aux Hébreux¹.

¹ Ewald défend aussi l'authenticité (*Jahrb. d. bibl. Wissenschaft*, III, 146-174; V, 178-207; X, 83-114 et ailleurs. D'après Ewald, Jean se servit pour la rédaction de son évangile, de la main et des connaissances littéraires d'un intime ami qui ajouta plus tard, mais encore du vivant de l'apôtre, le chap. XXI et qui procéda généralement d'une manière un peu libre; ce qui fait qu'il ne parle de l'apôtre que par allusion et à la troisième personne, comme XIX, 15. L'évangile, originairement destiné à un cercle étroit de lecteurs, fut ensuite publié avec le chap. XXI. (*Note de M. Bleek fils.*)

On sait qu'Ewald a depuis publié sur cette question un long ouvrage : *Die Johanneischen Schriften übersetzt und erklärt.* (Trad.)

RAPPORTS DE L'ÉVANGILE DE JEAN AVEC LES SYNOPTIQUES.

Les quatre évangélistes racontent l'histoire de l'activité publique du Christ, depuis son baptême qui en marque le commencement jusqu'à sa résurrection. Matthieu et Luc ont de plus que les deux autres un *évangile de l'enfance* contenant le récit des événements merveilleux qui accompagnèrent la naissance de Jésus; dans Luc, nous trouvons encore une anecdote relative à sa jeunesse. D'autre part, Luc et Marc racontent brièvement son ascension, tandis que Matthieu et Jean ne disent rien de la manière dont Jésus se sépara de ses disciples et remonta vers son Père céleste.

Les rapports des trois premiers évangiles entre eux sont bien différents de ceux qu'ils offrent avec le quatrième. Les synoptiques présentent bien quelques particularités et quelques divergences; mais comparés à Jean, ils apparaissent comme trois modifications diverses d'une seule et même exposition de l'histoire évangélique, dont celle de Jean diffère sur des points essentiels.

1. Ce double fait se manifeste d'abord dans *le cours général de l'histoire évangélique* prise dans son ensemble. Abstraction faite de l'évangile de l'enfance qui ne se trouve pas en saint Marc, voici quel est l'ordre des événements dans les synoptiques : L'activité publique du Seigneur est précédée d'une histoire préliminaire comprenant la prédication de Jean Baptiste, le baptême de Jésus et sa tentation (Matth. III, 1-IV, 11; Marc I, 1-13; Luc III, 1-IV, 13.) Suit l'indication du retour de Jésus (de Judée) en Galilée, et un ensemble de récits particuliers relatifs à l'influence que le Sauveur exerça dans cette contrée et dans les environs par ses enseignements et par ses miracles; les synoptiques ne paraissent pas soupçonner que pendant tout ce temps Jésus soit revenu en Judée ou à Jérusalem (Matth. IV, 12-XVIII, 25; Marc I, 14-IX, 50; Luc IV, 14; IX, 50). Cette partie, dont les dernières péricopes concordent étonnamment pour les détails et pour l'ordre dans les trois évangélistes, est immédiatement suivie par le récit du voyage du Christ de Galilée à Jérusalem, à l'époque de la fête de Pâque, où il fut crucifié (à partir du XIX, 1, dans Matth.; de X, 1, dans Marc, et de IX, 51 dans Luc). Les autres parties de ces évangiles racontent des événements survenus pendant ce voyage, l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, divers événements arrivés à Jérusalem même, dans l'intervalle qui s'écoula entre l'entrée et la mort du Seigneur, enfin l'histoire de sa passion et de sa résurrection.

L'évangile de Jean présente ici deux divergences : a) l'activité publique de Jésus ne fut pas, depuis son baptême jusqu'à la dernière Pâque, renfermée dans les limites de la Galilée; ce séjour en Galilée fut au contraire interrompu par plusieurs voyages à Jérusalem; b) dans l'évangile

de Jean, Jésus ne paraît pas être venu pour la dernière Pâque directement de la Galilée à Jérusalem ; il avait déjà quitté la Galilée depuis plusieurs mois.

Au commencement de sa carrière publique, après que Jean-Baptiste lui eut rendu témoignage et que plusieurs disciples se furent joints à lui, Jésus se rendit, d'après Jean comme d'après les synoptiques, en Galilée (I, 44 ; II), d'abord dans la petite ville de Cana où il accomplit son premier miracle, puis à Capernaüm (II, 12), qui paraît aussi dans les trois premiers évangiles avoir été le séjour ordinaire de Jésus dans la Galilée. Mais Jean rapporte aussitôt après qu'il monta à Jérusalem pour la Pâque (où il chassa les marchands du temple et eut un entretien avec Nicodème) (II, 13 ; III, 21). Lorsqu'il s'en éloigne, il s'arrête quelque temps encore en Palestine, et ne retourne en Galilée à travers la Samarie que lorsqu'il apprend qu'il attire l'attention des pharisiens (IV, 1 sq.). Les Galiléens le reçoivent d'autant plus volontiers qu'ils ont été en partie témoins de ce qu'il a fait à Jérusalem pendant la fête (IV, 45), preuve évidente qu'il n'était pas passé à Jérusalem inaperçu (cf. II, 23). D'après V, 1, il se rend de nouveau à Jérusalem, à l'approche d'une fête juive ; une guérison opérée par lui en un jour de sabbat irrite les Juifs contre lui ; ensuite pour se soustraire aux embûches des Juifs, il revient en Galilée, où nous le trouvons de nouveau au chapitre VI, 1 sq., et, d'après le verset 4, peu de temps avant une fête de Pâque. Il y demeura jusqu'à la fête des Tabernacles (VII, 2), qu'on célébrait six mois après la Pâque. A cette époque, il retourna à Jérusalem (*ibid.*, V, 10) ; il y parut publiquement pendant la fête et plusieurs fois après (VII, 14 sq.). Il s'y trouvait encore à la fête de la dédicace du Temple, deux mois plus tard (X, 22 sq.). Jean n'explique pas si pendant ces deux mois il séjourna à Jérusalem et dans les environs, ou s'il fit le voyage en Galilée, allée et retour ; cependant, sans exclure cette dernière supposition, son récit justifie plutôt la première. En tout cas, il est clair qu'à partir de la fête de la Dédicace jusqu'à la dernière Pâque Jean ne retourna plus en Galilée ; car après la fête de la Dédicace il se rendit au delà du Jourdain, au lieu où Jean-Baptiste avait d'abord baptisé (X, 40), et qui n'était sans doute pas très éloigné de Jérusalem ; de là, appelé par le message de Marthe et de Marie, il alla à Béthanie, près de Jérusalem, où il ressuscita Lazare (ch. II) ; puis, pour échapper aux persécutions des Juifs, dans la petite ville d'Ephraïm, près du désert de Juda (non loin de Béthel) (II, 53 sq.), d'où, six jours avant la Pâque, il revint à Béthanie (XII, 1) ; et c'est de là que, le jour suivant, il fit son entrée triomphale dans Jérusalem ; suit, comme chez les trois synoptiques, l'histoire de ses souffrances, de sa mort et de ses apparitions après sa résurrection. Ainsi, d'après l'évangile de Jean, il doit s'être écoulé, entre le dernier voyage de Jésus de Galilée à Jérusalem et son entrée triomphale quelques jours avant Pâque, un intervalle de plusieurs mois, au moins de quatre mois, à partir de la fête de la Dédicace, probablement de six mois, à partir de celle des Tabernacles ; pendant ce temps, il demeura à Jérusalem ou dans les environs. On dirait au contraire que, d'après les synoptiques, Jésus partit de Galilée pour Jérusalem peu de temps seulement avant la dernière Pâque, et qu'il avait toujours séjourné en Galilée et dans les environs depuis qu'il s'y était rendu au commencement de sa carrière publique.

En ce qui concerne le cours général de l'histoire évangélique, on voit donc que les trois premiers évangiles offrent une concordance essentielle, tandis que celui de Jean présente avec eux des divergences considérables et évidentes.

2. Les synoptiques offrent aussi de grandes ressemblances dans les *détails*, aussi bien dans les discours et les sentences du Christ que dans le récit des événements. Il est vrai que chacun d'entre eux contient à cet

égard quelque chose de spécial; mais les éléments communs sont beaucoup plus nombreux. Matthieu et Luc racontent seuls l'*histoire de l'enfance* qui manque absolument chez Marc, et chacun des deux évangélistes y relève des circonstances particulières. Dans la partie suivante, la *préparation à la carrière publique de Jésus*, les trois synoptiques contiennent les mêmes récits particuliers et dans le même ordre : Jean-Baptiste, baptême de Jésus, sa tentation et son retour en Galilée; seulement Luc insère encore entre le baptême et la tentation la généalogie de Jésus.

Dans la troisième partie, l'*activité missionnaire de Jésus en Galilée et dans les contrées environnantes*, la plupart des événements racontés se trouvent chez les trois évangélistes.

Souvent les divers récits et les paroles de Jésus n'occupent pas la même position et ne sont pas rangés dans le même ordre dans chacun des synoptiques. Il y a cependant plus d'une fois concordance à cet égard.

Dans la quatrième partie, le *voyage de Jésus de Galilée à Jérusalem*, Luc possède seul une longue péricope (IX, 51-XVIII, 14), qui ne se retrouve pas ailleurs dans un semblable enchaînement. Elle contient divers récits d'événements particuliers, et surtout des paraboles et d'autres sentences du Christ, dont plusieurs se trouvent aussi chez Matthieu dans la partie précédente ou dans la suivante de son évangile, mais dont la plupart n'appartiennent qu'à Luc.

Après cette longue péricope, qui, par la position qu'elle occupe, forme chez Luc le commencement du voyage de Jésus de Galilée à Jérusalem, viennent XVIII, 15-XIX, 28, d'autres récits empruntés à ce voyage et précédant l'entrée triomphale; ils se retrouvent en général chez les deux autres évangélistes; mais ils y sont rattachés à l'activité de Jésus en Galilée. (Matth. XIX et XX; Marc X).

Les synoptiques offrent une grande concordance dans la cinquième partie, qui contient le récit de l'*entrée de Jésus à Jérusalem et des événements qui signalèrent les premiers jours de son séjour dans la ville sainte*, jusqu'au moment où commence l'histoire de la passion (Matth. XXI-XXV; Marc XI-XIII; Luc XIX, 29-XXI, 38). Chacun des évangélistes ne possède ici que peu de chose en propre.

Après les discours eschatologiques du Christ qui forment la conclusion de cette partie, les trois premiers évangélistes ouvrent l'*histoire de la Passion* (Matth. XXVI sq.; Marc XIV sq.; Luc XXII sq.) par la consultation du sanhédrin sur les moyens de faire mourir Jésus. Ils entrent

dans les mêmes détails, relèvent les mêmes circonstances, les mêmes paroles du Christ et le plus souvent dans le même ordre.

Ils offrent comparativement plus de divergences et plus de particularités dans le dernier chapitre de leurs évangiles, relatif à la résurrection et aux apparitions de Jésus (Matth. XXVIII; Marc XVI; Luc XXIV).

Il résulte de cette revue comparative des trois premiers évangiles, que leurs particularités et leurs divergences sont peu de chose mises en regard de leurs ressemblances essentielles. Ce fait s'impose avec plus d'évidence encore si nous les comparons à l'évangile de Jean. Dans celui-ci les événements signalant le ministère de Jésus en Galilée avant la dernière Pâque, disparaissent devant ceux qui survinrent pendant les divers voyages et les séjours antérieurs du Seigneur à Jérusalem.

De toute l'activité publique de Jésus en Galilée Jean ne mentionne que quatre faits particuliers : *a*) le miracle de Cana (II, 1-11), *b*) la guérison du fils du βασιλικός de Capernaüm (IV, 47-54), *c*) la multiplication des pains pour nourrir cinq mille hommes, et *d*) la marche sur les flots de la mer de Galilée (VI, 1-21), suivis des discours que le Christ tint dans ces occasions aux Juifs et aux disciples (v. 22-71). De ces événements, les deux derniers (sans les discours qui les accompagnent), se retrouvent dans les autres évangélistes, la multiplication des pains dans les trois synoptiques, la marche sur la mer dans Matthieu et Marc seulement; le deuxième est vraisemblablement le même qui est rapporté Matth. VIII, 5-13; Luc VII, 1-10; le premier est particulier à Jean. Jean ne raconte absolument rien de tous les autres miracles que, d'après les trois premiers évangiles, Jésus fit en Galilée; et à l'inverse, ceux-ci ignorent les actes merveilleux accomplis par le Sauveur pendant son séjour antérieur à Jérusalem, comme la guérison d'un malade près de l'étang de Béthesda (V, 3 sq.) et celle de l'aveugle-né (IX, 1 sq.).

On ne trouve chez Jean aucun des récits des synoptiques relatifs au voyage de Jésus à Jérusalem pour la dernière Pâque (Matth. XIX et XX; Marc X; Luc IX, 51-XIX, 28). Et à l'inverse, les trois premiers évangiles ne parlent pas davantage de la résurrection de Lazare qui eut lieu vers le même temps (Jean XI). La dernière partie de l'histoire évangélique offre comparativement le plus de ressemblance dans le choix des événements particuliers.

Ainsi l'onction de Jésus à Béthanie (Jean XII, 1-8; Matth. XXVI, 6-13; Marc XIV, 3-9; Luc VII, 36-50); son entrée triomphale (Jean XII, 12 sq.; Matth. XXI sq.; Marc XI, 1 sq.; Luc XIX, 29 sq.); la trahison de Judas Ischarioth, la prédiction du reniement de Pierre, l'arrestation de Jésus et le coup d'épée qui blessa un serviteur du souverain sacrificateur à l'oreille, etc.

Et même dans cette partie, Jean offre des particularités remarquables en ce qui concerne l'importance historique des événements qu'il raconte.

C'est ainsi que dans l'histoire du dernier souper, il omet l'institution de la sainte cène rapportée par les trois autres évangélistes, et raconte au contraire l'ablution des pieds, action symbolique que les synoptiques passent entièrement sous silence. Il parle

de la comparution de Jésus devant Anne le jour suivant ; les trois autres le font comparaître chez Caïphe, devant le sanhédrin rassemblé, etc.

Je rappelle encore que Jean, comme les synoptiques, raconte l'expulsion des marchands du temple ; seulement, d'après ceux-ci, elle eut lieu pendant le dernier séjour de Jésus à Jérusalem, tandis que celui-là la place au commencement de sa carrière publique pendant son premier séjour dans la ville sainte (II, 13-22).

Si, maintenant, des miracles et des événements extérieurs nous passons à l'examen des *discours et des sentences du Christ*, nous arriverons, et d'une manière plus frappante encore, au même résultat. Dans Marc, les discours cèdent le pas aux faits. Matthieu et Luc ont chacun des parties didactiques qui ne se retrouvent pas chez l'autre ; cependant ce que Matthieu rapporte est généralement aussi rapporté par Luc et réciproquement, mais le plus souvent dans des positions et des connexions différentes. Dans l'évangile de Jean, au contraire, les discours du Christ occupent le premier plan plus encore que dans Matthieu et Luc ; mais ils ne peuvent que rarement être considérés comme identiques avec ceux des trois premiers évangiles ; et même dans ce cas, ce ne sont que de brèves sentences¹. Nulle part on ne trouve chez Jean un discours un peu étendu qui se reproduise dans les trois synoptiques ou dans un seul d'entre eux, et réciproquement ; pas même lorsqu'ils parlent des mêmes événements et des mêmes époques.

Ainsi les synoptiques ne rapportent pas un mot des discours qui se rattachent à la multiplication des pains et à la marche sur les flots (Jean VI, 22-71) ; Jean nous a seul conservé les longs entretiens de Jésus avec ses disciples avant la passion ; mais les synoptiques citent quelques paroles de Jésus pendant le dernier souper, que l'on cherche en vain dans le quatrième évangile.

3. Non-seulement les *discours du Christ*, rapportés par saint Jean, diffèrent de ceux des synoptiques par les détails ; ils s'en distinguent surtout par leur *caractère général*, par leur forme comme par leur contenu ; ils nous présentent une autre image du Seigneur et nous donnent une autre idée de son enseignement.

Quant à la *forme*, le dialogue est chez Jean plus soutenu et plus vif que chez les synoptiques ; voir, par exemple, l'entretien avec Nicodème, avec la Samaritaine, avec les Juifs après la multiplication des pains, etc. ; ailleurs la forme dialoguée est comparativement plus rare. Les discours du Christ dans les trois premiers évangiles consistent le plus souvent en expressions gnomiques, courtes, sententieuses, rangées les unes à la suite des autres, ou bien en paraboles, en similitudes plus ou moins étendues. Chez Jean, les discours du Seigneur revêtent aussi parfois un caractère symbolique, mais ils ne se transforment presque jamais en sentences et ne contiennent point des paraboles aussi complètes ; elles ne dépassent guère la simple comparaison. Ainsi Jésus se

¹ Ainsi XII, 25 (Matth. X, 39 ; XVI, 25 ; Luc IX, 24 ; XVII, 33 ; Marc VIII, 35) ; — XIII, 20 (Matth. X, 40) ; XIII, 16 ; cf. XV, 20 (Matth. X, 24) ; — cf. encore IV, 44 (Matth. XIII, 57 ; Marc VI, 4 ; Luc IV, 24).

dépeint comme le cep dont ses disciples sont les sarments et Dieu, le vigneron; ailleurs il se nomme le berger ou la véritable porte; on n'y trouve point de similitude, comme celle du semeur par exemple. — Quant au *contenu* de ces discours, il se rapporte dans les synoptiques à deux idées principales : tantôt Jésus montre les rapports du royaume de Dieu avec le monde, sa valeur, ses commencements, ses développements futurs et sa complète réalisation à la fin des temps; tantôt il recommande aux disciples d'avoir devant les yeux les obligations qui incombent à ceux qui veulent y entrer. Les discours du quatrième évangile ont beaucoup moins pour objet le royaume des cieux et les conditions qu'il faut remplir pour en faire partie; ils ont trait en grande partie à la dignité et à la gloire du Fils de Dieu, aux rapports qu'il soutient avec le Père avant et après l'incarnation, et de ce point de vue élevé ils déterminent le caractère de ceux qui veulent le suivre, devenir ses vrais disciples et par lui être conduits au Père. Ils ont en général un caractère spéculatif, ceux des synoptiques un caractère populaire et pratique. Les promesses de Jésus relatives à la réalisation du royaume de Dieu sur la terre et au retour du Fils de l'homme ne sont pas indiquées en saint Jean d'une manière si claire et si détaillée que dans les synoptiques, mais seulement par des allusions symboliques et isolées. Les prédictions de sa passion, de sa mort, de sa résurrection y sont aussi infiniment moins précises et beaucoup plus enveloppées d'images que chez les synoptiques, comme nous le verrons plus tard.

Quant au caractère des *miracles* de Jésus racontés dans les évangiles, on sait que Jean omet complètement les guérisons de démoniaques si fréquentes dans les synoptiques.

4. Une importante différence existe encore entre les trois premiers évangélistes et le quatrième à l'égard du *jour de la mort du Christ*. Voici le fait : les quatre évangélistes s'accordent unanimement à placer la crucifixion au vendredi qui précéda le sabbat; le Seigneur avait, la veille du même jour, c'est-à-dire le jeudi soir, célébré la dernière cène avec ses disciples; mais, selon la manière de compter des Juifs, ce jeudi soir faisait partie du jour suivant et était considéré comme le commencement du vendredi. Or, les synoptiques et Jean ne sont pas d'accord sur le rapport de ce jeudi et de ce vendredi avec la fête de Pâque de l'année.

La solennité de Pâque chez les Hébreux n'était pas attachée à certains jours de la semaine; elle se réglait uniquement d'après les jours du mois. Elle durait sept jours, du 15 au 21 nisan; plus tard le 14 nisan fut ajouté à la fête, dont la durée fut désormais de huit jours, comme on le voit dans Josèphe, *Antiq.*, II, 15, 1. De ces sept ou huit jours deux seulement avaient un caractère particulièrement sacré et étaient considérés comme de véritables sabbats; c'étaient le 15 nisan (le premier, ou, si l'on comptait le 14 nisan, le second jour de la fête) et le 21, le dernier jour de la fête. On célébrait le commencement du premier de ces grands jours en mangeant l'agneau de Pâque le soir du 14 nisan, ou, pour parler avec les Juifs, au commencement du 15 nisan.

D'après les trois premiers évangiles, Jésus, en célébrant la dernière cène avec ses disciples, aurait entendu célébrer réellement un souper de Pâque, et l'aurait fait, comme les autres Juifs, au jour légal et seul en usage pour cela (Matth. XXVI, 17 sq., 20; Marc XIV, 12, 16, 17; Luc XXII, 7, 9, 11, 13); le vendredi témoin de sa crucifixion serait donc

tombé le 15 nisan, jour principal de la fête. D'après Jean, au contraire, le Seigneur fut crucifié la veille du jour principal de la Pâque, c'est-à-dire le 14 nisan, et la dernière cène fut célébrée par lui le soir précédent, un jour avant le jour ordinaire et légal. Le 15 nisan, le premier grand jour de la fête étant ainsi cette année-là un samedi, se serait confondu avec le sabbat hebdomadaire, et le vendredi précédent aurait été la préparation tout à la fois du sabbat hebdomadaire et du sabbat de la fête (Voy. XIII, 1, 29; XVIII, 28; XIX, 14, 31).

Il est vrai qu'on a souvent nié la réalité de cette différence; et on l'a fait de deux manières. Tantôt on a interprété les passages des synoptiques de telle sorte que, d'après eux aussi, Jésus aurait mangé l'agneau de Pâque un jour avant le temps légal et aurait été crucifié le 14 nisan; cette explication, souvent présentée autrefois, a été reprise dernièrement par Movers, *Revue de Philos. et de Théol. cathol.*, VIII, 71 sq., et par G.-K. Mayer¹, *loc. cit.* Tantôt interprétant les passages de Jean dans le sens des synoptiques, l'on a essayé de prouver que, d'après le quatrième évangile, Jésus avait été crucifié le 15 nisan, et qu'il avait mangé la pâque le même jour que les Juifs; ainsi Tholuck (*Comment. sur Jean*, XIII, 1), Hengstenberg (*Evangel. Kirchenzeitung*, 1838, n° 98-102), Wieseler (*Synopse chronol. des quatre évangiles*, Hamb., 1843, p. 333-390 et dans le *Repertorium* de Reuter, 1849, avril, p. 1-20, et juin, p. 222-235); et, d'une autre manière, Jean Wickelhaus (*Essai de commentaire sur l'hist. de la passion de Jésus-Christ*, d'après les quatre évang., Halle, 1855, p. 185-222). Ces deux explications sont également inadmissibles pour un exégète non prévenu. (V. mes *Beitr. zur Ev. Kritik.*, p. 107-134; p. 138 sq., Rem.) Il est impossible de nier que cette divergence ne soit réelle.

5. Quant à la *langue* dont se servent les évangélistes, et à la *forme d'exposition* qu'ils emploient, chacun des synoptiques a sans doute à cet égard ses particularités; mais les ressemblances sont nombreuses et générales; après avoir lu l'un d'entre eux dans le texte grec, on n'est que rarement arrêté dans la lecture des deux autres; on trouve chez Luc et chez Marc les mêmes expressions, les mêmes tournures que chez Matthieu. L'évangile de Jean offre au contraire de nombreuses particularités qui le distinguent des autres évangiles. Le style de cet apôtre est en général simple et dépourvu de périodes comme celui des synoptiques; mais dans l'emploi des mots, des formules et des constructions, il est plus correct et beaucoup moins émaillé d'hébraïsmes. La même remarque s'applique aussi aux péricopes que les synoptiques et Jean ont en commun.

.

¹ Il prétend que τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων (Matth. XXVI, 17; Marc XIV, 12) désigne le jour *avant* la fête, ce qui est impossible; car, bien que πρώτος soit quelquefois employé dans le sens de πρότερος et, construit avec le génitif, signifie qu'une chose est la première relativement à une autre, c'est-à-dire qu'elle la précède (Jean I, 15, 30; XV, 18), il n'en est pas moins vrai que τῇ πρώτῃ τῶν ἁζύμων ne veut pas dire le jour qui précède les ἁζύμνα, mais le premier jour des ἁζύμνα eux-mêmes; tout le contexte montre bien que c'est là le sens dans lequel l'ont pris les synoptiques.

Le contenu de l'évangile de Jean et son caractère général comparé à celui des trois autres, conduisirent les anciens à penser que Jean avait composé son évangile pour compléter les synoptiques : soit qu'il eût pour but d'écrire un *πνευματικὸν εὐαγγέλιον*, tandis que les autres n'avaient raconté que τὰ σωματικά; soit qu'il voulût seulement faire de la première période de la carrière du Christ, jusqu'à l'emprisonnement de Jean-Baptiste, un récit qu'il ne trouvait pas ailleurs. Nous examinerons plus loin la valeur de cette opinion. Mais il est facile de s'apercevoir que ces conjectures des anciens sont insuffisantes pour expliquer les rapports qui existent entre les trois premiers évangiles et le quatrième; la dernière est même complètement dépourvue de fondement.

Jean n'a pas eu l'intention de compléter les synoptiques en racontant une période de la vie du Seigneur omise par eux; car il fait le récit de la passion, de la mort et de la résurrection qu'ils avaient déjà fait eux-mêmes. Cette explication ne convient pas davantage à la partie de son écrit qui traite de l'époque antérieure à la passion. Il faudrait en effet admettre que tous les événements contenus dans cette partie précéderent ceux que les autres évangiles placent avant le voyage du Christ de Galilée à Jérusalem. Or cela est inadmissible; car dans leurs deux parties respectives les synoptiques et Jean ne pourraient rien avoir de commun, tandis qu'ils renferment également le récit de la multiplication des pains et de la marche sur les flots. De plus, Jean ne laisse soupçonner nulle part qu'il ait voulu passer sous silence l'époque qui précéda immédiatement la passion du Seigneur; l'ensemble de son exposition nous éloigne plutôt d'une semblable supposition. D'autre part, pourquoi les autres évangélistes auraient-ils tous également omis la même période de la carrière missionnaire du Christ? Rien dans leurs écrits ne nous autorise à croire qu'ils l'aient fait de dessein prémédité; Matthieu parle au contraire (IV, 17) du commencement de l'activité publique de Jésus (ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν μετὰ τούτους, κ. τ. λ.), et les récits suivants se rattachent immédiatement à ces paroles. Enfin cette conjecture n'explique ni la différence relative au jour de la mort de Jésus, ni celles que présente l'ensemble de l'histoire évangélique dans les synoptiques et dans saint Jean.

Il importe souverainement de savoir laquelle de ces deux expositions est la plus exacte et correspond le mieux au cours réel des événements. On serait d'abord tenté de décider la question en faveur des synoptiques dont le triple témoignage se corrobore mutuellement. Mais il faut considérer que deux d'entre eux ne sont point l'œuvre de disciples immédiats de Christ, et que, si l'évangile selon saint Matthieu est attribué à cet apôtre par son titre même et par la tradition ecclésiastique, il ne se donne jamais lui-même pour l'ouvrage d'un disciple immédiat. Le quatrième évangile, au contraire, outre qu'il peut invoquer en sa faveur, comme celui de Matthieu, son titre et la tradition ecclésiastique, prétend avoir été composé par le disciple bien-aimé du Seigneur. S'il en est ainsi, nous avons sujet de penser qu'il a donné une exposition exacte et fidèle des points en question. Il reste seulement à expliquer comment il se fait que les autres évangiles en diffèrent, et en diffèrent tous trois précisément au même égard.

Mais il s'agit de savoir si le quatrième évangile est en droit de prétendre à une origine apostolique. Est-il, en d'autres termes, l'œuvre authentique de l'apôtre Jean? ou bien a-t-il été composé sous son nom par un autre auteur qui lui aurait ainsi attribué ses propres élucubrations? Nous avons déjà vu que cette dernière opinion n'est pas précisément nouvelle; présentée déjà au deuxième siècle par les Aloges, elle a été dans ces derniers temps défendue avec ardeur de divers côtés. La question de l'authenticité de l'évangile de Jean est pour notre époque l'une des plus importantes dans la critique du Nouveau Testament.

DE L'AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE JEAN.

Il nous est impossible d'entrer ici dans tous les détails; mais nous devons discuter au moins les objections capitales élevées par Bretschneider, Baur, etc. contre l'authenticité de cet ouvrage, et faire valoir les motifs principaux qui militent en sa faveur.

1. Examinons d'abord les divergences que nous avons constatées plus haut, entre les synoptiques et Jean; les unes sont relatives en général à l'activité publique de Jésus avant sa passion, et spécialement à ses premiers voyages à Jérusalem; l'autre concerne le jour de sa mort. On ne peut nier que, si sur ces deux points le récit de Jean était contraire à l'histoire, l'authenticité de l'évangile n'en fût très compromise; aussi ses adversaires les ont-ils souvent relevés. Un examen attentif et impartial des faits nous convaincra, dans les deux cas, de l'exactitude du quatrième évangile; non-seulement son exposition nous paraît en soi plus vraisemblable, mais elle est encore confirmée par des allusions contenues dans les synoptiques eux-mêmes.

Considérons d'abord les *premiers voyages de Jésus à Jérusalem*. A cet égard Weisse s'est énergiquement prononcé contre le récit de Jean; il pense que les synoptiques sont dans le vrai, lorsque, jusqu'à l'entrée du Sauveur dans la ville sainte, à l'époque de la dernière fête de Pâque, ils restreignent son activité à la Galilée (et aux environs). Baur adopte en grande partie l'opinion de Weisse (*Kanon. Evv.* p. 126 sq.) et croit, comme lui, que les voyages du quatrième évangile n'ont jamais eu lieu. Mais il n'est pas vraisemblable que, pendant tout le cours de sa carrière publique, Jésus ne soit jamais monté à Jérusalem avant la dernière Pâque, pour assister à quelqu'une des fêtes solennelles qui s'y célébraient. A supposer même que son activité publique n'eût duré qu'une année, la position qu'il avait prise et que ses disciples conservèrent après sa mort, à l'égard de la loi juive, rendrait encore la chose extrêmement improbable, car cette loi obligeait les hommes israélites à se présenter trois fois par an dans le temple à l'époque des fêtes. Bien plus, les synoptiques eux-mêmes rapportent une parole du Christ, qui montre clairement qu'avant la dernière Pâque, Jésus avait, à plusieurs reprises, séjourné assez longtemps à Jérusalem et s'était efforcé d'en convertir les habitants (Luc XIII, 34 sq.; Matth. XXIII, 37 sq.: Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ... πῶς ἂν ἠθέλησα ἐπισυνάξει τὰ τέκνα σου... καὶ οὐκ ἠθέλησας, κ. τ. λ.).

Cette exclamation touchante se trouve chez les deux évangélistes dans un contexte un peu différent; mais dans les deux cas l'enchaînement ne permet pas de douter qu'il ne s'agisse spécialement de Jérusalem et de ses habitants. Les « enfants de Jérusalem » ne sont pas, comme le pense Baur (p. 127), les Juifs en général, appelés ainsi parce qu'ils reconnaissent dans la capitale le centre religieux et politique de leur peuple. Cette explication a contre elle l'expression qui, pour un pareil sens, serait étrange et forcée,

et surtout le *contexte* qui, dans les deux évangiles, la repousse également. Ce passage sert donc à confirmer le récit de Jean contre celui des synoptiques même. Au reste, Baur n'a pas pu se dissimuler longtemps la valeur de cet argument. Mais il objecte (*Theol. Jahrb.*, 1847, p. 99 sq.; cf. *Kanon. Evv.*, p. 127, Rem.): a) que le passage est inauthentique chez Luc, car il ne se trouvait pas dans l'évangile de Marcion; b) que ces paroles, prononcées primitivement par quelque prophète parlant au nom de Dieu, furent sous cette forme déterminée mises dans la bouche de Jésus; le mot *ποταμὸς* se serait originairement rapporté à la série des divers prophètes venus au nom de Dieu. C'est là un de ces moyens désespérés qu'on emploie pour sortir à tout prix de l'embarras où l'on se voit jeté; une pareille explication ne mérite pas qu'on la discute. Et, quand même la supposition de Baur serait fondée, on n'aurait pu attribuer ces paroles au Christ que s'il avait plusieurs fois annoncé sa doctrine aux habitants de Jérusalem.

Outre ce passage décisif, nous pouvons faire observer encore que l'un des membres du sanhédrin, Joseph d'Arimathée, était, d'après les synoptiques même, disciple de Jésus (Math. XXVII, 57 sq.; Luc XXIII, 30 sq.; Marc XV, 42 sq.); il faisait sa résidence à Jérusalem; il y possédait même un tombeau; il est donc probable que Jésus l'avait converti pendant un séjour antérieur. — Nous voyons encore dans Luc X, 38 sq. quelle étroite affection unissait Jésus à Marie et à Marthe; ces relations avec la famille de Béthanie ne s'expliquent que si le Sauveur avait, déjà avant la dernière Pâque, demeuré à Jérusalem et dans les environs.

Il y a plus. Admettons un instant que le quatrième évangile eût été, comme le prétendent Bretschneider, Baur, etc., rédigé par un écrivain du deuxième siècle, non point dans un but historique, mais avec des intentions dogmatiques et polémiques. L'auteur s'en serait évidemment tenu à la tradition générale; car s'il s'en était gratuitement écarté, et si ces divergences ne reposaient point sur la vérité historique, il aurait lui-même inutilement mis obstacle à l'acceptation de son propre ouvrage.

Si l'on avait jusqu'à cette époque complètement ignoré les voyages de Jésus à Jérusalem, un auteur qui se serait arrogé une autorité apostolique aurait bien dû prévoir qu'en brisant avec l'opinion commune, il exciterait la défiance contre le contenu de son écrit; il se serait donc rattaché à la tradition orale ou écrite au moins pour le cadre extérieur des événements; car il importait peu à ses intentions dogmatiques qu'il la suivit ou qu'il s'en écartât. Il est vrai que Baur croit au contraire qu'il lui importait beaucoup : « Comme le quatrième évangile, dit-il, a pour but de peindre le combat de la lumière et de l'incrédulité, il fallait nécessairement que l'auteur fit paraître plusieurs fois Jésus à Jérusalem, au centre même de l'incrédulité et de la puissance du judaïsme. » Mais l'évangéliste, qui voulait qu'on ajoutât foi à son écrit, n'aurait pas, sous l'influence d'un si faible motif, conduit Jésus plusieurs fois à Jérusalem, sachant que ces voyages n'avaient jamais eu lieu; puisqu'il tenait si peu à la vérité historique, il aurait pu tout aussi facilement conduire les principaux des Juifs en Galilée, ou prolonger le dernier séjour de Jésus à Jérusalem; il aurait ainsi beaucoup moins choqué l'opinion universelle qu'en inventant des voyages fictifs.

En admettant, conformément à la tradition ecclésiastique, que le quatrième évangile a été écrit après les synoptiques, ou du moins à une époque où le cadre de l'histoire évangélique était fixé comme chez eux, il

est clair que l'auteur ne pouvait être déterminé à une exposition si différente de la leur que par la conviction qu'elle était conforme à la vérité ; or, on comprend difficilement comment un auteur postérieur serait parvenu à cette certitude, si elle ne correspondait pas à la réalité.

Voir mes *Beiträge*, p. 94-99; Neander, *Vie de Jésus*, 4^e éd., p. 252-257. La réplique de Baur à mes observations (*Theol. Jahrb.*, 1847, p. 92-100), ne contenant aucun argument nouveau, n'exige pas une discussion plus approfondie.

2. Il en est de même de la divergence relative au *jour de la mort du Christ* : on se souvient que le vendredi auquel Jésus fut crucifié, était, d'après les synoptiques, le 15 nisan ; d'après Jean, le 14 du même mois : d'où il suit que la dernière cène aurait été célébrée par le Sauveur avec ses disciples, d'après les premiers, le jour même où les Juifs mangeaient l'agneau de Pâque ; d'après saint Jean, un jour auparavant. Si le récit de Jean était inexact, on pourrait en tirer un puissant argument contre l'authenticité du quatrième évangile, car on ne conçoit pas comment, — Jésus ayant été crucifié le 15 nisan, le grand jour de la fête, — l'apôtre bien-aimé, qui avait toujours vécu avec lui, aurait pu adopter, plus tard, une opinion différente ; c'est ainsi que plusieurs critiques, Bretschneider, etc., partant de la supposition que le récit des synoptiques est exact, ont fait de cette divergence un argument contre l'authenticité de notre évangile. Mais elle milite précisément en sa faveur ; car toutes les probabilités et même quelques allusions éparses dans les synoptiques confirment le récit de Jean. Le 15 nisan était, chez les Juifs, un jour aussi sacré que le sabbat ; la loi lui donne même le nom de שבת (Lév. XXIII, 11, 15) ; il était interdit de se livrer, ce jour-là, à aucune sorte d'occupations ; la seule différence qui le distinguât du sabbat hebdomadaire, c'est qu'il était permis à chacun de préparer ses aliments pour la journée (Exode XII, 16) ; mais le Lévitique (XXIII, 7), et les Nombres (XXVIII, 18), n'admettent pas même cette exception. Les Juifs postérieurs et surtout le Talmud ne parlent du 15 nisan (comme au reste de presque tous les jours de fête), qu'avec le respect dû à un sabbat. Nous sommes donc assurés qu'au temps du Christ il jouissait de la même vénération dans l'opinion et dans la pratique des Juifs en général, et en particulier, des pharisiens et du conseil supérieur, qui était si sévère à l'égard de l'observation extérieure des prescriptions de la loi. Il est donc impossible d'admettre que, pendant ce jour, et pendant la nuit précédente, qui participait à son caractère sabbatique, le grand conseil ait ordonné ou accompli tous les événements racontés dans les synoptiques. a) Il n'est pas vraisemblable que pendant la nuit sainte, immédiatement après souper, le sanhédrin ait expédié contre Jésus une troupe armée, car il était interdit de porter des armes le jour du sabbat¹.

¹ Mishna, *Tr. Sabb.*, VI, 4. La même défense se retrouve dans Josèphe ; voir Movers, *Zeitschrift für Philos. u. Kathol. Theol.*, VIII, p. 66.

b) On ne peut croire que, cette même nuit, le sanhédrin ait instruit le procès de Jésus, car il était absolument défendu aux tribunaux de siéger le jour du sabbat¹. c) La crucifixion de Jésus ne pouvait avoir lieu le 15 nisan, parce qu'elle aurait sûrement été considérée comme une profanation du sabbat².

Baur, il est vrai, a fait remarquer que l'exécution fut l'œuvre des Romains et non des Juifs. Mais ce furent les Juifs et leur sanhédrin qui forcèrent la main à Ponce-Pilate. Et d'ailleurs, en pareille matière, les Romains respectaient toujours les idées religieuses et les scrupules des Juifs, comme on le voit dans Josèphe, *Ant.*, XVI, 6, 2, pour la sanctification du sabbat : cet historien rapporte un édit d'Auguste qui permet aux Israélites de vivre d'après leurs lois, et entre autres choses de ne pas comparaître en justice le jour du sabbat (ἐγγύς μὴ ἐμολογεῖν). On a répondu que dans le cas spécial de la crucifixion du Sauveur, la haine fanatique des Juifs les avait fait passer par-dessus l'observation du sabbat pour assouvir leur vengeance; d'autres, Hengstenberg, Tholuck, Wieseler, ont pensé que la loi ordonnait d'exécuter, pendant les solennités, les criminels coupables d'infractions religieuses. Mais quand même cette dernière conjecture serait fondée (ce qu'il est impossible de démontrer), aucune de ces deux explications ne serait admissible; car on crucifia avec Jésus deux brigands dont les crimes n'avaient assurément aucun caractère religieux et dont l'exécution n'exigeait pas une si grande précipitation. Conférez sur ce sujet mes *Beiträge*, p. 140-148; et Movers, *Zeitschrift f. Philos. u. kathol. Theol.*, VIII, 66 sq.

Abstraction faite de l'évangile de Jean, le récit des synoptiques offre donc de grandes difficultés. Ce qui serait le plus étonnant et le plus en contradiction avec les idées juives, c'est que le grand conseil eût siégé et condamné Jésus dans la nuit sainte du 15 nisan. Si le sanhédrin avait saisi l'occasion de s'emparer de lui pendant la nuit, il se serait contenté de le garder en état d'arrestation et aurait renvoyé sa condamnation et son exécution après la fête, ou du moins après le 15 nisan.

Baur a senti lui-même la difficulté; il reconnaît que le récit des synoptiques n'est pas exact (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 437), et pense que l'obscurité où sont enveloppés les derniers événements de la vie de Jésus est plus profonde qu'on ne l'avait cru jusqu'à présent. Mais il ajoute (*ibid.*, 1847) que si le récit des synoptiques est faux, ce n'est pas une raison pour que celui de Jean soit vrai (p. 112; *Evang. canon.*, p. 272); il conjecture qu'entre l'emprisonnement de Jésus et l'acte par lequel il fut livré aux Romains, il n'y eut pas même la formalité d'une instruction judiciaire, mais seulement une consultation tumultueuse qu'il ne faut pas juger d'après les règles ordinaires de la procédure (p. 112; *Evang. canon.*, p. 271 sq.). Baur n'adopte pas positivement cette idée; mais il s'exprime de manière à faire croire que c'est bien là réellement son opinion. Le récit de Jean ne serait dans ce cas pas plus fidèle que celui des synoptiques; ils seraient tous les deux contraires à l'histoire, et bien plus encore que nous n'avons sujet de l'admettre même pour celui des trois premiers évangiles. Mais alors ce dernier ne pourrait naturellement plus servir de mesure pour apprécier le caractère historique de l'évangile de Jean, tandis que Baur, dans sa polémique contre cet évangile, insiste

¹ Mishna, *Tr. Bezah.*, V, 2; Guemara, *Sanhedr.*, fol. 35, 1; Guemara, *Hierosol. Chetub.*, fol. 24, 4; *Môed Kdôn*, fol. 63, 1; voir Lightfoot sur Matth. XXVII, 1.

² Guemara, *Sanhedr.*, fol. 35, 1, et Maimonide, sur ce passage.

partout sur ses divergences avec les synoptiques et paraît considérer ceux-ci comme des auteurs dont la crédibilité historique ne saurait être mise en doute (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 400, 633).

Sur le point en question, le récit de Jean est clair et n'offre aucune difficulté. Si Jésus fut pris pendant la nuit du 13 au 14 nisan, on s'explique aisément la précipitation avec laquelle le sanhédrin entra aussitôt en séance et procéda à la prononciation du jugement : il voulait que tout fût terminé avant le commencement du 15 nisan, qui était cette année un double sabbat. Ce récit est confirmé par diverses circonstances consignées précisément dans les synoptiques eux-mêmes.

Ainsi Luc (XXIII, 56 sq.) nous apprend que lorsque les femmes galiléennes furent revenues du tombeau, elles préparèrent des drogues aromatiques, se reposèrent ensuite le jour du sabbat selon la loi, et le lendemain retournèrent au tombeau avec les aromates ; or elles ne pouvaient pas plus préparer des aromates le 15 nisan que le sabbat proprement dit (Exode XII, 16 ; Lévi. XXIII, 7 ; Nombres XXVIII, 18). Le récit de l'ensevelissement de Jésus par Joseph d'Arimatee le jour même de la crucifixion (Matth. XXVII, 59, 60 ; Marc XV, 46) nous conduit au même résultat. Les passages Luc XXIII, 26 ; Marc XV, 21 sont plus remarquables encore : il y est dit que Simon de Cyrène revenait des champs (ἐρχόμενον ἀπ' ἀγρού) lorsqu'on le força à porter la croix de Jésus ; cette expression signifie évidemment qu'il venait de travailler à la campagne ; ce qui aurait été une infraction au repos obligatoire du grand jour de la fête. Le 15 nisan n'aurait pas dû non plus être appelé παρασκευή, c'est-à-dire le jour de la préparation au sabbat ; c'est pourtant le nom qui est donné au jour de la mort du Christ, non-seulement en saint Jean, mais aussi dans les synoptiques (Matth. XXVI, 62 ; Luc XXIII, 54 ; Marc XV, 42). Les quatre évangélistes attestent que, le jour même de la crucifixion, un prisonnier fut mis en liberté ; or il est probable que cet événement eut lieu avant le commencement de la fête, afin que Barabbas pût encore prendre part au souper de Pâque. (V. mes *Beiträge*, p. 35, 136 sq., 149.) Dans sa réplique (*Theol. Jahrb.*, 1847, p. 106), Baur ne dit rien de ces preuves, sinon qu'elles sont sans importance ; mais il oublie complètement de nous apprendre comment ces passages pourraient s'expliquer en admettant que la crucifixion de Jésus eut lieu le 15 nisan. Ces circonstances n'en donnent pas moins au récit de Jean une importante confirmation.

On pourrait encore en trouver une dans la manière dont saint Paul (1 Cor. XI, 23) parle de l'institution de la cène : il dit en termes généraux qu'elle eut lieu la nuit où le Seigneur fut livré ; s'il avait su que c'était le 15 nisan, il aurait sans doute désigné cette nuit d'une façon plus précise, puisqu'elle aurait correspondu à celle pendant laquelle les Juifs mangeaient l'agneau de Pâque. — D'après la tradition juive, Jésus fut également exécuté un jour avant la Pâque, ainsi qu'on le trouve formellement exprimé dans plusieurs passages du Talmud (*Sanhedrin*, fol. 43, 1, etc.).

Mais, à supposer même que Jésus eût été crucifié le 15 nisan, on ne comprendrait pas comment un auteur du second siècle aurait osé présenter le fait d'une manière différente et contraire à la tradition écrite et orale de l'Eglise.

Bretschneider (p. 106-108) et Baur (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 435 sq.) en ont donné des explications forcées et impossibles. (V. mes *Beiträge*, p. 150 sq.) Baur l'avoue lui-même dans les *Theol. Jahrb.*, 1847, et essaye (p. 113-120 ; *Evang. canon.*, p. 252 sq.) d'une autre explication, que Strauss (*Vie de Jésus*, § 120) avait déjà mise en avant comme une simple possibilité. Il prétend que l'évangéliste voulait à tout prix faire du

Christ le véritable agneau pascal dans lequel le type juif avait trouvé son accomplissement réel; et pour cela, il l'aurait fait mourir le 14 nisan, précisément le jour où les agneaux de Pâque devaient être immolés, avant le commencement du 15. J'ai déjà discuté cette opinion dans mes *Beiträge*, p. 153 sq., et je ne puis la juger autrement aujourd'hui qu'alors. Il est, à mon sens, tout à fait invraisemblable qu'une telle considération ait déterminé l'évangéliste à s'écarter sciemment de la vérité historique; car il aurait tout aussi bien pu considérer Jésus comme le véritable agneau pascal, quand même sa mort sanglante aurait eu lieu le 15 nisan. Sinon, nous aurions le droit de trouver avec beaucoup d'exégètes dans le passage 1 Cor. V, 7 : *Καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός*, une preuve que Jésus-Christ fut crucifié le 14 nisan, c'est-à-dire une confirmation du récit de saint Jean; ce que Baur nie et ce que je tiens moi-même pour incertain. Enfin, si l'évangéliste avait ainsi à dessein avancé le jour de la mort du Christ, il aurait sans doute fait remarquer que la crucifixion eut lieu au moment même où selon la loi l'agneau pascal devait être immolé; or on ne voit nulle part une semblable observation.

Mais si Jésus-Christ mourut le 14 nisan, comme l'affirme le quatrième évangile, on s'explique plus facilement la formation de la tradition con-signée dans les synoptiques. D'après le témoignage des trois premiers évangiles et de Paul, le Sauveur, pendant le dernier repas qu'il fit avec ses disciples avant sa passion, institua la sainte cène en mémoire de sa mort et plaça sans doute cette institution dans un certain rapport avec la pâque de l'ancienne alliance. Il était facile de supposer qu'il avait célébré cette dernière cène le soir même où les Juifs mangeaient l'agneau pascal, bien qu'il l'eût célébrée un jour avant, en prévision de sa passion prochaine. Or, un récit qui partait de cette supposition devait nécessairement laisser croire que Jésus était mort le premier jour de la Pâque. Nous avons vu combien de passages des synoptiques s'opposent cependant à cette conclusion. Aussi n'est-il pas téméraire de supposer que les documents originaux qui sont à la base des trois premiers évangiles, plaçaient au moins implicitement, le jour de la mort du Seigneur, non pas au 15, mais au 14 nisan. Une méprise y introduisit plut tard l'opinion que le Christ avait mangé la dernière pâque au temps fixé par la loi juive; de sorte que les deux suppositions se mêlèrent à l'insu des évangélistes.

Quelques paroles rapportées par les synoptiques, et prononcées par Jésus la veille de sa passion, semblent indiquer aussi que Jésus voulait célébrer et célébra réellement cette Pâque avant le temps légal : Matth. XXVI, 18 : *Ὁ χαίρὸς μου ἐγγύς ἐστιν· πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου*, et Luc XXII, 15 : *Ἐπιθυμῶ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν*.

Tout parle donc en faveur de l'exactitude et de la fidélité du récit de Jean; tout prouve que l'auteur savait, mieux que les synoptiques, comment les choses s'étaient réellement passées, et qu'il était plus familiarisé avec les coutumes juives. Cette objection nous fournit donc un argument solide en faveur de l'authenticité du quatrième évangile¹.

¹ Cf. Usteri, *Commentat. crit. in qua Ev. Joan. genuinum esse ex comparatis 4 Evang. narrat. de cæna ultima et passione Jesu Christi ostenditur*. Zur., 1823.

3. C'est ici le lieu d'examiner un point qui a été, dans ces derniers temps, l'objet de recherches et de discussions nombreuses, et qui a souvent été invoqué contre l'authenticité de l'évangile de Jean et contre l'exactitude de son récit du dernier repas de Jésus avec ses disciples¹; nous voulons parler des *querelles pascales*. Une divergence relative à la célébration de la fête de Pâques occasionna diverses querelles dans l'Eglise, pendant la seconde moitié du deuxième siècle.

Il en fut question, pour la première fois, vers l'an 160, pendant un séjour que Polycarpe fit à Rome. L'évêque de Smyrne s'entretint entre autres choses, avec l'évêque de Rome Anicet, de la différence qui existait à cet égard, entre la pratique des chrétiens de l'Asie proconsulaire et celle des chrétiens occidentaux. Aucun des deux évêques ne put convaincre l'autre; mais leur entente cordiale n'en souffrit point. — Dix ans plus tard (170), la question fut reprise en Asie Mineure; Claude Apollinaire, évêque d'Hiéropolis en Phrygie, qui avait écrit un livre contre les Juifs, se déclara contre la pratique dominante en Asie Mineure; Méliton de Sardes s'en constitua le défenseur. — Mais à la fin du siècle, vers 190, la querelle prit de plus vastes proportions. L'évêque de Rome, Victor, somma les évêques d'Asie Mineure, d'adopter le rit occidental, et, sur leur refus, il les excommunia. Les évêques de Palestine, du Pont, de la Gaule et de Corinthe suivaient le rit romain, mais sans approuver les allures despotiques de l'évêque de Rome, qu'Irénée eût au contraire le courage de blâmer sévèrement. La fête dont il s'agissait, avait lieu chez les Asiatiques le 14 nisan ou, selon la supputation juive, au commencement du 15, elle concordait ainsi avec le repas par lequel les Juifs ouvraient la Pâque. Les partisans du rit asiatique reçurent pour cela le nom de Quartodécimans (τεσσαρεσκαίδεκαῖται); ils en appelaient, du moins à l'époque d'Apollinaire, au récit de Matthieu pour prouver que Jésus avait, comme les Juifs, mangé l'agneau pascal le 14 nisan et était mort le 15. Or il est étonnant que le témoignage de Matthieu fût invoqué par les partisans d'une coutume généralement adoptée dans cette même Asie proconsulaire, où Jean avait si longtemps vécu et exercé son ministère. Il est plus surprenant encore, que Polycarpe lui-même, pour justifier

¹ Bretschneider a le premier invoqué cet argument, puis Schwegler (*Montanismus*, p. 191 sq.). Baur (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 638-659; 1847, p. 120-133; 1848, p. 264 sq.; 1857, p. 240 sq.; dans la *Zeitschrift* de Hilgenfeld, 1858, p. 298 sq.; *Le Christianisme aux trois premiers siècles*, p. 456 sq., et Hilgenfeld, *la Querelle pascalle de l'ancienne Eglise, sa valeur pour l'hist. de l'Egl. et pour la crit. des Ev.*, Halle, 1860; auparavant dans les *Theol. Jahrb.*, 1840, p. 209-281; 1857, p. 523 sq.; dans sa *Zeitschrift*, 1858, p. 151, sq.). L'Histoire de ces Querelles, même abstraction faite du quatrième évangile, est si difficile et si obscure qu'il n'est pas aisé de déterminer brièvement l'objet du débat, à plus forte raison d'épuiser le sujet. Je renvoie le lecteur à mes *Beiträge*, p. 38 sq., 156-166, en faisant remarquer seulement que la réplique de Baur n'a pas modifié mon opinion. Mais la question est si importante pour l'évangile de Jean que je dois donner au moins assez de détails pour orienter le lecteur.

cette coutume, ait affirmé à l'évêque de Rome Anicet qu'il l'avait toujours ainsi pratiquée avec Jean et les autres apôtres dans la société desquels il avait vécu (Irénee, *Ep. ad Victor.*, dans Eusèb. V, 24); Polycrate, dans une lettre à Victor, en appelle également à l'apôtre Jean et à d'autres personnages anciens et illustres de l'Asie, qui tous ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον. S'il en est ainsi, a-t-on dit, il est impossible que Jean ait donné à cet égard un récit différent de celui de Matthieu, en affirmant que la dernière cène avait eu lieu la veille du 14 nisan. D'où l'on a conclu, tantôt que le récit du quatrième évangile ne peut pas différer de celui des synoptiques (Hengstenberg, Tholuck, Wieseler, etc.), tantôt que Jean n'était pas l'auteur de cet écrit et que Polycarpe ni les Asiatiques du milieu du second siècle ne le lui avaient jamais attribué. Cette dernière argumentation est spécieuse; mais en y regardant de près elle perd beaucoup de sa force. Et d'abord, on suppose généralement que la divergence consistait seulement dans la diversité de l'époque à laquelle on célébrait le souvenir de la passion et de la résurrection du Sauveur; on s'imagine qu'en Asie Mineure on faisait concorder la fête de Pâques avec la fête juive, de sorte qu'on célébrait le soir du 14 nisan l'institution de la sainte cène, tandis qu'ailleurs et surtout en Occident, sans avoir égard à la fête juive, on fixait au dimanche la résurrection du Sauveur et au vendredi précédent celui de sa mort. Mais cette idée n'est pas exacte. Lorsqu'il fut pour la première fois question de cette divergence, elle consistait en ce que les Asiatiques célébraient, le 14 nisan, une fête transmise jusqu'à eux par une antique tradition de leur Eglise, mais que les Occidentaux ne reconnaissaient pas; aussi, dans son récit des conférences de Polycarpe avec Anicet, Irénée désigne-t-il la différence qui existait entre eux, simplement par les mots τηρεῖν et μὴ τηρεῖν, οἱ τηροῦντες et οἱ μὴ τηροῦντες. Or il ne s'agit évidemment pas ici d'une fête annuelle destinée à rappeler le souvenir de la passion ou de la résurrection du Seigneur ou de l'institution de la sainte cène; car il se passa longtemps avant que l'Eglise chrétienne établît des solennités annuelles en mémoire des événements principaux de l'histoire évangélique, tandis que dès l'origine, on célébrait chaque dimanche la résurrection du Christ (Apoc. I, 10, «le jour du Seigneur»), et à chaque service religieux l'institution de la sainte cène. L'antique coutume des Asiatiques consistait donc sans doute, originellement, dans la participation des chrétiens sortis du judaïsme à la Pâque nationale des Juifs. On ne saurait douter qu'après l'ascension, l'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem ne prît part à la fête de Pâques comme en général au culte juif, et qu'elle ne le fit au temps légal sans examiner si le Seigneur avait réellement mangé pour la dernière fois l'agneau pascal ce jour-là ou le jour précédent. Les judéo-chrétiens éloignés de Jérusalem suivirent cet exemple, pour autant qu'on pouvait observer une semblable solennité loin du temple ou même après que le temple eut été détruit. Il est à croire que dans les Eglises où l'élé-

ment juif était considérable, les croyants sortis du paganisme se joignirent plus ou moins aux chrétiens de race israélite dans la célébration des fêtes mosaïques. Il en fut ainsi par exemple dans l'Eglise d'Ephèse, qui renfermait dès l'origine un grand nombre de judéo-chrétiens, comme on le voit dans l'histoire de sa fondation (Actes XVIII, 19 sq.; XIX, 1 sq., et Apoc. II, 1 sq.). L'usage de la pâque s'introduisit même dans beaucoup d'autres communautés fondées par saint Paul (cf. Actes XX, 6; 1 Cor. V, 6-8). A son arrivée à Ephèse, Jean trouva sans doute cette coutume établie; il n'y avait pour lui aucun motif de la changer ou de rompre avec elle, pas plus en Asie Mineure que pendant son séjour en Judée. Paul lui-même ne se serait pas fait scrupule de l'observer, si l'on en juge d'après la position qu'il prend personnellement à l'égard de la loi de son peuple et à l'égard des fêtes juives (Actes XVIII, 21, 18; XXI, 23 sq.; Rom. XIV; 1 Cor. VIII-X). Peu importait donc à saint Jean que le dernier repas de Jésus avec ses disciples n'eût pas eu lieu le jour légal : la solennité du 14 nisan n'avait pas pour but d'en célébrer le souvenir.

Baur (*Theol. Jahrb.*, 1847, p. 125; cf. *Evang. canon.*, p. 339) prétend que l'auteur du quatrième évangile, qui considérait Jésus comme le véritable agneau pascal (Jean XIX, 36), ne devait plus célébrer la Pâque juive. Mais Paul regardait aussi Jésus comme l'agneau pascal (1 Cor. V, 7), sans s'abstenir pour cela de prendre part à la fête légale partout où il rencontrait des juifs ou des judéo-chrétiens, et en particulier à Jérusalem.

La coutume du repas pascal se conserva longtemps encore dans les Eglises asiatiques, non qu'elles fussent attachées plus que d'autres aux institutions judaïques, mais par suite d'une antique habitude; elle se perdit peu à peu dans d'autres Eglises après la ruine de Jérusalem et du temple. Plusieurs ne s'y conformèrent même jamais : ce furent celles que Paul avait fondées dans des pays où quelques judéo-chrétiens isolés se perdaient dans la masse des pagano-chrétiens. Un rit différent s'établit ainsi à cet égard comme à beaucoup d'autres dans des contrées diverses, sans qu'il en résultât pendant longtemps aucune querelle. Plus tard, quand on voulut introduire une plus grande uniformité dans les institutions et les coutumes extérieures de l'Eglise, on attaqua la célébration de la Pâque juive. Les Eglises où elle était universellement admise et qui ne voulaient point s'en départir, en appelèrent à l'exemple de leurs prédécesseurs et, lorsqu'ils le pouvaient, à celui des apôtres qui avaient vécu parmi eux : ainsi firent Polycarpe et Polycrate. Avec le temps elles attachèrent de plus en plus à cette fête des idées chrétiennes, comme le souvenir du dernier repas du Seigneur et de l'institution de la cène. Polycarpe et Anicet semblent n'avoir ajouté aucune importance au jour précis du mois où eut lieu ce repas, et au témoignage des évangélistes à cet égard. Mais quand la querelle eut éclaté, les deux partis invoquèrent en leur faveur les évangiles qui faisaient autorité dans l'Eglise; il en fut ainsi à l'époque de la deuxième querelle; plus tard, les quarto-

décimans alléguèrent que, d'après Matthieu, Jésus avait célébré la Pâque avec les Juifs¹, et leurs adversaires répondirent qu'à la vérité il avait mangé la pâque avec eux dans les premières années de son ministère, mais non pas la dernière, où il fut lui-même immolé comme agneau pascal². Ces arguments supposent que des deux parts l'on admettait l'autorité des synoptiques et de l'évangile de Jean; seulement on s'attachait à celui des deux récits qui favorisait l'opinion qu'on avait embrassée, en essayant sans doute d'interpréter l'autre dans le sens du premier. Mais la querelle n'entra qu'assez tard dans cette nouvelle phase de son développement, qui lui avait été complètement étrangère à son origine.

Si notre exposition est juste, on ne peut certainement tirer de ces faits aucune preuve contre l'authenticité de l'évangile de Jean. Car, quoique Jean sût très bien que le dernier repas de Jésus avec ses disciples avait eu lieu un jour avant la Pâque juive, il ne pouvait y voir un motif de s'abstenir de prendre part à la fête telle qu'elle était célébrée à Ephèse; Jésus ne l'avait-il pas toujours célébrée ainsi avec ses disciples, sauf l'année de sa mort? Il est aussi très naturel que les Eglises asiatiques aient voulu conserver cette coutume quand elle fut attaquée et qu'elles se soient appuyées pour cela sur l'exemple de Jean; on ne saurait légitimement en conclure que le récit du quatrième évangile leur était inconnu, ou qu'elles ne l'attribuaient pas à cet apôtre; en effet, la fête ne se rapportait à l'origine et longtemps encore après la mort de Jean ni à l'institution de la sainte cène, ni au dernier repas du Christ avec ses disciples, ni au jour du mois où il avait eu lieu. Cette considération n'acquiesce quelque valeur que longtemps après la mort de l'apôtre dans la seconde moitié du deuxième siècle; et alors les partisans de cette coutume, dans quelque Eglise qu'ils vécussent d'ailleurs, en appelèrent naturellement aux écrits évangéliques qui leur étaient à cet égard le plus favorables, en s'efforçant sans doute de les concilier avec les données contraires des autres évangiles. Ils le pouvaient d'autant mieux que le quatrième évangile ne fixe pas d'une manière expresse la date du dernier souper de Jésus et que cette date résulte seulement de l'ensemble du récit. Mais un passage d'Apollinaire³ prouve clairement qu'à l'époque de la deuxième querelle pascalle, vers l'an 170, les deux partis connaissaient et admettaient également comme autorité l'évangile de Jean.

¹ Tel est le récit d'Apollinaire.

² Clément d'Al., dans la *Chroniq. pascalle*, éd. Bonn., p. 14 sq.; Pierre d'Al., *ibid.*, p. 10 sq. (Cf. Hippolyte, *ibid.*, p. 13.)

³ Dans la *Chronique pascalle*, éd. Bonn., I, p. 14 : Εἰς τὸ τοῖνον οἱ..... λέγουσιν, ὅτι τῇ ἰδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ τῶν ἰζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγούνται Μαθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσυμφωνός τε νόμῳ ἢ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγελία. (V. là-dessus mes *Beiträge*, p. 133. Rem. 165.)

De Wette envisage aussi de la même manière l'ensemble de ces débats (5^e et 6^e éd., § 109 c. Rem. d.). Ils sont exposés à un point de vue différent, mais plus favorable encore à l'authenticité de notre évangile, dans Weitzel (*Die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrh.*, etc., Pforzheim, 1848, et *Stud. u. Krit.*, 1848, p. 805-858), à l'opinion duquel se sont rangés Ebrard (*Krit. der ev. Gesch.*, 2^e éd., § 146), de Steitz (*Stud. u. Krit.*, 1856, p. 721-809; 1857, p. 741-782; 1859, p. 716-740, et dans la *Real-Evangel.* de Herzog, art. *Pâques*), etc. Ils croient que la deuxième querelle (170) roulait sur une tout autre question que les deux autres (160 et 190). Je n'ai pas pu me convaincre de l'exactitude de leur opinion et des conséquences qu'ils en tirent; mais une discussion détaillée de cette idée nous entraînerait trop loin¹.

4. On a souvent invoqué contre l'authenticité de notre évangile le caractère spécial des *discours du Christ* qui y sont contenus. Ils offrent déjà des difficultés, à les considérer en eux-mêmes; ils en offrent bien davantage si on les compare à ceux des synoptiques, dont ils diffèrent par la forme et par le contenu, et par l'image générale qu'ils nous présentent de la personne de Jésus. Ils ne paraissent pas non plus parfaitement appropriés aux circonstances dans lesquelles ils furent prononcés d'après l'évangéliste. On leur reproche enfin leur uniformité, la ressemblance frappante qu'ils ont avec les discours des autres personnages que l'évangile met en scène et avec la manière d'écrire de l'auteur lui-même². Je ferai à ces divers égards les remarques suivantes :

a) Nous avons vu plus haut qu'une différence considérable distingue les discours du Sauveur rapportés dans l'évangile de Jean de ceux des synoptiques; et l'on ne peut nier que cette diversité n'exerce une grande influence sur le caractère de la personne de Jésus telle qu'elle nous y est représentée. Mais il s'agit de savoir si ces traits divers ne peuvent pas se

¹ Ils pensent que les chrétiens de l'Asie Mineure célébraient, le 14 nisan, l'anniversaire de la mort de Christ. Neander fait la même conjecture dans son *Hist. eccl.*, 2^e éd., I, 513; ou plutôt il pense que le souvenir de la mort du Christ se confondit avec la Pâque juive, tandis que Weitzel et de Steitz font de la fête asiatique une fête purement chrétienne et croient que la divergence n'était qu'une divergence rituelle. Il y aurait donc là un témoignage en faveur de l'évangile de Jean. Mais les quartodécimans combattus dans la *Chronique pascale* (cf. le fragment d'Apollinaire) tenaient précisément le 14 nisan pour le jour de la dernière cène et le célébraient par un repas pascal; on les considère alors comme une ramification judaïsante des quartodécimans, et l'on range leur adversaire Apollinaire parmi les quartodécimans catholiques. Néander met en doute l'authenticité du fragment d'Apollinaire. (V. une exposition de ces opinions diverses au point de vue de l'école de Tubingue dans l'ouvrage de Hilgenfeld, *Paschastreit*, p. 5-118.) (Note de M. Bleek fils.)

² Bretschneider (p. 1-64) et Weisse en ont fait un de leurs principaux arguments contre l'authenticité de l'évangile; ils accordent tous deux à cet égard la préférence aux synoptiques. Bruno Bauer (*Krit. d. ev. Gesch. des Joh.*, 1840), entrant dans les détails, cherche à montrer que chacun de ces discours en particulier ne peut pas avoir été prononcé tel qu'il nous est parvenu; mais il n'accorde pas une plus grande valeur historique aux discours des synoptiques. Enfin, F. de Baur prétend qu'ils ont été complètement inventés par l'auteur et, pour le prouver, se fonde tant sur leur invraisemblance que sur le fait qu'ils sont liés à des récits dépourvus de valeur historique.

trouver réunis dans une seule et même individualité; et c'est ce qu'on ne saurait nier avec quelque fondement.

Ce n'est pas sans raison qu'on a comparé le double caractère de la personne de Jésus et de ses discours, avec le double caractère que revêt également la personne et l'enseignement de Socrate dans Platon et dans Xénophon. On sait quelles divergences existent à cet égard entre ces deux auteurs. On a cru aussi parfois qu'elles étaient inconciliables et l'on a le plus souvent donné la préférence à Xénophon et pensé que le Socrate de Platon était une pure création due à l'imagination de ce philosophe. Les modernes historiens de la philosophie ont pourtant reconnu l'insuffisance de cette explication : si l'enseignement de Socrate avait uniquement revêtu la forme qu'il a dans Xénophon, si l'élément spéculatif qu'il présente dans Platon lui avait été absolument étranger, comment aurait-il pu donner naissance à plusieurs écoles philosophiques surtout remarquables par leur esprit spéculatif ? On reconnaît aujourd'hui de plus en plus que les deux philosophes grecs ne nous donnent chacun le portrait de Socrate que d'un côté particulier, et que de la réunion seule de leur double récit peut résulter une image complète de la grande figure de leur maître. Si donc un sage comme Socrate offrit dans sa personne une si grande variété d'esprit que deux de ses disciples intimes l'ont peint sous des aspects si différents et pourtant essentiellement vrais, à combien plus forte raison dut-il en être de même du Christ qui devait être le Rédempteur des individualités les plus diverses et devait par conséquent renfermer une plénitude de vie plus riche encore. Il est naturel que l'un de ses disciples se soit plutôt attaché à un côté spécial de sa vie et de son enseignement, tandis qu'un autre le contemplait de préférence sous une autre face.

La divergence des deux sources évangéliques ne saurait donc en soi nous autoriser à rejeter l'une d'entre elles et à en refuser la rédaction à un apôtre; et cela d'autant moins que les synoptiques, bien loin d'exclure les discours de l'évangile de Jean, les supposent, au contraire, et font souvent allusion à des entretiens intimes que le Seigneur avait avec ses disciples.

Quant à la *forme*, Matth. XIII, 10 sq. affirme expressément que Jésus ne se servait pas toujours dans ses enseignements de la méthode gnomique et parabolique, et qu'il l'abandonnait du moins pour ses disciples; le Sauveur dit dans ce passage qu'il parle au peuple en paraboles, parce qu'autrement il ne comprendrait rien, et établit à cet égard une différence entre ses disciples et la foule : "Οτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται (cf. *ibid.*, v. 34; Marc IV, 11, 33 sq.; Luc VIII, 10 : τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς). A la vérité, tous les discours du Christ contenus dans le quatrième évangile ne sont pas adressés au cercle restreint des disciples; plusieurs d'entre eux sont dirigés contre les juifs incrédules; et ce fait paraît constituer une sérieuse difficulté, puisqu'il est dit Matth. XIII, 34; Marc IV, 34, qu'il ne parlait au peuple qu'en paraboles. Mais l'évangéliste n'a probablement pas voulu appliquer cette expression à tout le temps de l'activité publique du Sauveur; il a voulu dire, sans doute, que le Christ en agissait généralement ainsi... Pour des raisons que nous n'avons pas à développer ici, les synoptiques ne contiennent presque que des discours de la première espèce. Et Jean écrivant plus tard son évangile, à une époque où les discours gnomiques et paraboliques du Christ étaient généralement connus, dut

¹ Schleiermacher, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*; Brandis, *Grundrissen der Lehre des Sokr.*, et *Handb. der Gesch. der griech.-röm. Philos.*, II, 1, p. 21 sq.; H. Ritter, *Histoire de la Philosophie*, II, 43 sq.

se trouver naturellement porté à communiquer à l'Eglise des discours d'une autre nature.

Quant au *contenu* de ces discours, les synoptiques mettent aussi dans la bouche du Christ des paroles qui se rapportent, comme celles qu'on lit en saint Jean, à sa dignité de Fils de Dieu et à son rapport avec le Père. Conférez en particulier Matth. XI, 27; Luc X, 22; ce passage a un caractère tout à fait joannique; voyez aussi Matth. IX, 4 sq. (Marc II, 8 sq.; Luc V, 22 sq.); XVI, 16 sq.; XXI, 37 (Marc XII, 6; Luc XX, 13); XXII, 41 sq. (Marc XII, 35; Luc XX, 41 sq.); XXV, 31 sq.; XXVI, 64 (Marc XIV, 62); XXVIII, 18 sq.; dans tous ces passages, Jésus se donne comme le Fils de Dieu, et dans Matth. XXII, 41 sq.; Marc XII, 35 sq.; Luc XX, 41 sq., il affirme implicitement sa préexistence. L'individualité de l'évangéliste explique suffisamment la prédominance des discours de cette nature, et cette prédilection concorde parfaitement avec ce que l'évangile même nous apprend des relations intimes de son auteur avec Jésus. Il est naturel que Jean se sentit surtout attiré par les discours où Jésus relevait sa gloire divine et son rapport avec le Père ¹.....

b) Plusieurs critiques, Bretschneider, etc., ont objecté que les discours du Christ relatés en saint Jean portent le même caractère que le propre récit de l'évangéliste et que la première épître de Jean. Cette observation contient une part de vérité; mais il n'est pas permis d'en conclure l'inauthenticité des discours de Jésus et encore moins celle de l'évangile lui-même. Si l'évangéliste a soutenu avec le Rédempteur des relations si intimes, comment s'étonner qu'il se soit approprié à plusieurs égards sa manière de parler, et qu'il se soit servi dans ses ouvrages des formes et des tournures qu'il lui avait empruntées? D'autre part, l'origine apostolique du quatrième évangile ne nous force pas à admettre que les discours du Christ y soient consignés dans les termes mêmes que Jésus employa. Plus le disciple s'était pénétré de leur esprit, plus il pouvait se permettre de liberté dans l'expression. Et cela était inévitable dans tous les cas où l'auteur, au lieu de communiquer à ses lecteurs un discours dans toute son étendue, ne voulait en relever que les traits principaux. L'individualité de l'écrivain devait alors jouer un rôle considérable, sans que la fidélité historique y perdît cependant pour le fond, et surtout sans que nous soyons autorisés à considérer ces discours comme un produit arbitraire de l'imagination de l'évangéliste. La même remarque s'applique aux dialogues qui se rencontrent dans notre évangile.

Nous avons déjà fait observer plus haut que les discours dialogués de l'évangile de Jean sont plus circonstanciés que ceux des synoptiques et portent un caractère beaucoup plus *intuitif*. A cet égard Weisse et d'autres critiques donnent à tort la préférence aux trois premiers évangiles. Il est cependant permis de supposer que Jean ne rapporte pas ces dialogues en entier, qu'il omet ou condense souvent les interruptions, les demandes ou les réponses. D'où il résulte encore que l'individualité de l'auteur a exercé une certaine influence sur la forme des discours dialogués.

¹ E.-A. Borger (prof. à Leyde, mort en 1820), *De constanti et æquabili Jesu-Christi indole, doctrina ac docendi ratione, s. Commentat. de Ev. Joan. cum Matth., Marco et Luca comparato*, La Haye, 1816, part. I. — J. Paré, *De Joan. Ev. non prorsus dissimili prioribus Evv. nec ob dissimilitudinem repudiando*, Utrecht, 1828.

En outre, il ne faut pas oublier que, suivant la tradition ecclésiastique, confirmée d'ailleurs par d'autres considérations, Jean n'écrivit son évangile que dans les dernières années de sa vie, après la ruine de Jérusalem, cinquante ans au moins après la mort de Jésus, et qu'il n'avait probablement pas, avant cette époque, mis par écrit les discours du Sauveur. Le Saint-Esprit promis aux disciples (Jean XIV, 26), et qui devait rappeler à leur souvenir tout ce que Jésus leur avait dit, ne devait assurément pas, d'une manière mécanique et magique faire revivre dans leur mémoire chacune des paroles du Christ dans leur enchaînement. Cette promesse était seulement destinée à les persuader que l'esprit divin les aiderait à se pénétrer toujours plus de l'enseignement du Seigneur pour les rendre capables de poursuivre son œuvre. Les longs entretiens de Jésus ne peuvent donc pas nous avoir été conservés littéralement; nous les possédons tels qu'ils se présentaient encore au souvenir de l'apôtre lorsqu'il composa son évangile; ils sont souvent condensés; les points essentiels, le commencement et la fin s'y trouvent rapprochés; ce qui fait que les formes de l'exposition et de l'expression ont dû nécessairement subir l'empreinte de l'individualité de l'auteur, mais sans que cette influence ait essentiellement porté atteinte à leur caractère historique¹.

Ainsi s'évanouissent les objections tirées de la nature et du contenu de certains discours, et dans le détail desquelles il nous est impossible d'entrer ici. J'ajoute seulement que les adversaires de l'évangile, Bretschneider et surtout Baur, usent à cet égard de procédés arbitraires : ils attribuent souvent à ces discours un sens et des intentions de nature à les faire paraître fort peu appropriés aux circonstances; mais quand on les étudie impartialement, on s'aperçoit bien vite qu'ils n'ont point la signification qu'on leur prête.

c) On a soutenu parfois que ces discours, dépourvus de réalité historique, avaient été librement composés par l'auteur d'après le modèle des écrivains grecs et romains et mis arbitrairement dans la bouche de divers personnages. Mais cette supposition est sans fondement : quelques courtes paroles intercalées dans le nœud de ces discours ne s'expliquent d'une manière satisfaisante qu'en admettant qu'ils sont historiques et qu'ils nous ont été fidèlement conservés. Tel est le passage XIV, 31, où un long discours du Christ qui se poursuit immédiatement au chapitre suivant, est interrompu par ces mots adressés aux disciples : Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐν τῇ πόλει.

Jésus invitait sans doute par ces paroles les disciples à se lever de table et à le suivre sur la montagne des Oliviers. Il importe peu de savoir s'ils se mirent immédiatement en route et si les discours qui suivent furent prononcés en chemin, ou si, cédant à l'impulsion intérieure de son amour, le Seigneur s'arrêta quelques moments encore pour continuer ces épanchements de son cœur. Cette dernière supposition est plus probable; quoi qu'il en soit, ces paroles durent déterminer un certain mouvement parmi les disciples rassemblés, qui se levèrent alors et se tinrent debout. C'est ainsi qu'elles

¹ Comparez mes *Beiträge*, p. 240-244.

pouvaient s'être imprimées dans la mémoire d'un témoin de cette scène, qui, pour demeurer fidèle à la vérité historique, voulut les insérer dans le reste du discours, bien qu'elles ne se rattachassent pas au contexte. Mais dans quel but un écrivain postérieur, tirant ce discours tout entier uniquement de son imagination, les aurait-il ainsi intercalées en dépit de l'enchaînement des idées? On s'attendrait plutôt à le voir placer une pareille invitation à la fin d'un discours et remarquer ensuite que Jésus partit avec ses disciples, ou expliquer pourquoi il s'arrêta quelques instants encore.

L'explication de Baur (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 429; *Kanon. Evv.*, p. 265) et de Strauss est bien peu vraisemblable. Baur pense que l'auteur a emprunté ces mots à Matth. XXVI, 46; Marc XIV, 42, où, à l'approche des soldats envoyés pour le saisir dans le jardin de Gethsémani, Jésus dit à ses disciples : Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ῥῥυζεν ὁ πρῶτος μὲ. Mais un écrivain capable de composer des discours tels que Jean XIII-XVII n'aurait sûrement pas enlevé à leur enchaînement naturel des mots dépourvus en eux-mêmes de signification, pour les transporter dans un endroit où ils ne pouvaient avoir à ses yeux aucune raison d'être, et où ils ne font que gêner la liaison des idées. Ces mots ne s'expliquent qu'en admettant leur historicité; ils servent ainsi à établir indirectement le caractère historique des discours au milieu desquels ils sont intercalés. (V. mes *Beiträge*, p. 236-239.)

Une preuve plus frappante encore résulte de l'examen des *prophéties* du Sauveur qui ont trait, du moins d'après l'évangéliste, à sa passion, à sa mort et à sa résurrection. On dirait, à lire les synoptiques, que Jésus avait à plusieurs reprises prédit formellement et sans images qu'il serait pris, livré au sanhédrin et aux gentils, qu'on se moquerait de lui, qu'on le fouetterait, qu'on lui cracherait au visage et qu'on le crucifierait, mais qu'il ressusciterait le troisième jour¹. Mais si ces prédictions étaient si précises, comment les évangélistes peuvent-ils ajouter que les disciples ne les comprirent point? (Marc IX, 32; Luc IX, 45; et même Luc XVIII, 34.) N'a-t-on pas droit de s'étonner aussi que la mort et surtout la résurrection du Christ les ait tellement surpris qu'ils ne pouvaient y croire? Evidemment les synoptiques ne rendent pas les termes exacts dont se servit le Seigneur, mais seulement le sens général de ses paroles. Jésus ne prédit ses souffrances et sa résurrection que par des allusions emblématiques et figurées, dont les disciples ne comprirent le sens réel que lorsque tout fut accompli. Or, c'est précisément là le caractère que revêtent dans l'évangile de Jean les prophéties du Christ relatives à ses destinées ultérieures.

Telles sont d'abord les suivantes : VII, 33 sq.; VIII, 21; X, 11, 17 sq.; XII, 23 sq.; XIV, 1-4, 18 sq., 28; XVI, 16 (voir encore *ibid.*, 19 sq.; VII, 6 sq.; XII, 8; III, 14). On ne peut méconnaître que ces paroles portent l'empreinte de la vérité historique. Et si Jésus s'exprimait ainsi, il n'est pas étonnant que les disciples ne comprissent pas à quels événements il faisait allusion. La forme sous laquelle ces prophéties nous sont

¹ Ainsi Matth. XVI, 21; Luc IX, 22; Marc VIII, 31, avec une construction indirecte. Mais avec une construction directe, Matth. XVII, 22 sq.; Marc IX, 31; Luc IX, 44; ce dernier passage est cependant moins précis dans les détails. Matth. XX, 18 sq., est encore plus explicite; et les passages parallèles Marc X, 33 sq.; Luc XVIII, 31-33, ajoutent même expressément qu'on lui crachera au visage. (Cf. encore Matth. XXVI, 32; Marc XIV, 18, et Matth. XII, 40.)

rapportées est en tout cas bien différente de celle qu'elles auraient revêtue, si l'auteur les avait inventées d'après l'événement.

Une démonstration plus concluante encore résulte de certains passages où l'évangéliste interprète lui-même les paroles du Christ relatives à des événements futurs. Ainsi II, 19 sq. : Ἀύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. L'évangéliste entend ces mots de la mort sanglante et de la résurrection de Jésus le troisième jour; car il dit, v. 21 sq., que Jésus parlait du temple de son corps et que les disciples s'en souviennent après sa résurrection. Il est douteux que cette interprétation soit conforme à l'idée que Jésus avait dans l'esprit en prononçant ces paroles (voyez mon opinion sur ce sujet dans les *Theol. Stud. u. Krit.*, 1833, 2, p. 442-451). Mais on peut d'autant moins douter que le Sauveur les ait réellement prononcées, et que saint Jean les rapporte sans y rien changer et sans y rien ajouter qui eût donné à la prophétie une forme plus précise. De même encore XII, 32 sq., où, après les mots Κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἐμαυτόν, l'évangéliste ajoute : Τοῦτο δὲ ἔλαβε σημαίνων ποῖω θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Il entend évidemment ὑψοθῆναι ἐκ τῆς γῆς de la crucifixion. On peut douter également de la justesse de cette explication et se demander si elle n'est pas trop précise. Mais il est d'autant moins permis de soupçonner la fidélité de l'évangéliste et la valeur historique de son récit. (Cf. encore VII, 37-39.)

Si ces discours prophétiques qu'un auteur postérieur aurait si facilement pu falsifier ou altérer involontairement, nous ont été fidèlement conservés dans leurs traits essentiels, il est légitime de tirer la même conclusion en faveur de ceux qui ne se rapportent pas à l'avenir. Ces discours fournissent donc une preuve considérable et décisive de l'origine apostolique et de l'authenticité de l'évangile de Jean. Car ils ne se seraient pas aussi bien conservés s'ils avaient déjà passé par plusieurs mains avant d'avoir été rédigés.

5. Les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile ont souvent essayé de prouver que l'auteur n'avait pas été témoin oculaire des événements qu'il raconte; car, d'après eux, ces événements ne peuvent pas s'être passés ainsi. Ils en appellent tant à la nature des récits pris en eux-mêmes qu'à leur comparaison avec les synoptiques qui les ignorent ou en diffèrent. Bretschneider et Strauss admettent qu'ils avaient revêtu cette forme dans la tradition postérieure de l'Eglise chrétienne; Baur croit que l'auteur les a inventés d'après quelques données des synoptiques, dans le but d'exposer certaines idées dogmatiques.

Il prétend par exemple que la résurrection de Lazare est, pour ainsi dire, le *superlatif* des résurrections de morts racontées dans les synoptiques, et que l'évangéliste l'a formée en combinant le récit de Luc sur Marthe et Marie (X, 38-42) avec la parabole de Lazare et du mauvais riche (XVI, 19 sq.). Si l'évangéliste nous raconte que Jésus voulut laver lui-même les pieds de ses disciples, c'est d'après Baur, pour nous donner en quelque sorte une illustration pratique de deux maximes du Christ sur l'humilité (Matth. XX, 26 sq.; Luc XXII, 26 et spécialement v. 27 sq.). Mais Bretschneider ne partage pas cette opinion : il suppose que, dans l'intention de l'auteur, cette cérémonie devait pour les disciples tenir lieu du baptême, dont l'Eglise, en élaborant cette tradition dans son sein, aurait voulu prouver l'indispensable nécessité.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans tous les détails du sujet; il faut nous contenter de quelques remarques générales :

a) Les difficultés qu'on trouve dans les récits de Jean sont souvent imaginaires : on ne les y découvre que parce qu'on les y a mises; et il en est de même de plusieurs contradictions que l'on signale entre le quatrième évangile et les synoptiques.

Ainsi, d'après Baur (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 76), la facilité avec laquelle un grand nombre des Samaritains crurent en Jésus (Jean IV) contraste trop avec leur conduite à son égard dans Luc IX, 52 pour être historique. Mais il ne s'agit dans ce dernier passage que d'une seule *ζώνη* samaritaine; et Jean ne parle non plus que d'une seule ville. Nierons-nous que la prédication de Jésus ait été généralement accueillie avec faveur dans la Galilée, parce que les habitants de Nazareth la repoussèrent? Du reste, Jean avait des motifs particuliers de raconter l'entretien du Christ avec la Samaritaine et les conséquences qui en résultèrent; car cette conversation fut le point de départ des progrès de l'Evangile en Samarie, et c'est précisément dans cette contrée que Jean exerça plus tard son ministère avec Pierre (Actes VIII, 64 sq.).

b) Nous avons déjà vu précédemment que sur des points très importants le récit de Jean est exact et historique, et que même, en regard de celui des synoptiques, il soutient avantageusement la comparaison.

Il en est ainsi en ce qui concerne les voyages de Jésus à Jérusalem, le jour de sa mort, et ses paroles prophétiques. Ces divers exemples prouvent que l'auteur connaissait les événements et s'attachait à les fidèlement raconter. Nous avons le droit d'en conclure à l'avance que la même fidélité l'a guidé là même où il nous est impossible de contrôler son témoignage, et qu'il n'a pas arbitrairement inventé les faits qui font l'objet de son récit.

c) Les adversaires du quatrième évangile se méprendraient difficilement sur la valeur de leurs arguments s'ils n'étaient déjà prévenus contre le contenu de cet écrit par la répugnance qu'ils éprouvent à l'endroit du merveilleux et par la présupposition dogmatique que le miracle est impossible. C'est évidemment pour ce seul motif (et il l'avoue presque lui-même) que Strauss a si vite rétracté les doutes qu'il élevait sur ses propres doutes dans la troisième édition de sa *Vie de Jésus*. Mais une critique qui se laisse diriger par un pareil principe, n'a pas le droit d'invoquer le privilège d'impartialité dogmatique et d'indépendance absolue que Strauss revendique si hautement. Quant aux miracles rapportés par saint Jean, ils ont essentiellement le même caractère que ceux des synoptiques; et ceux qui rejettent les premiers n'admettent pas d'avantage les seconds. Mais l'on attaque si vivement l'évangile de Jean, c'est parce que seul il prétend à une origine apostolique et se donne pour l'ouvrage du disciple bien-aimé du Sauveur. Ce n'est pas ici le lieu de déterminer la notion du miracle, ni de justifier la possibilité ou la réalité des miracles évangéliques. Je ferai seulement à cet égard quelques courtes observations : 1° L'antique conception qui faisait du miracle un fait accompli contre les lois de la nature est trop étroite et trop absolue. Je me range en général à l'avis de Schleiermacher : les miracles ne sont que

des événements relativement surnaturels ; ils ne contredisent pas les lois établies par Dieu ; ils sont le produit mystérieux et rare de l'action combinée de forces différentes et de lois plus élevées que celles qui fonctionnent ordinairement devant nos yeux. 2^o Les prodiges du Christ, en particulier, s'accomplissaient généralement en vertu de la puissance que l'Esprit de Dieu, dont la plénitude habitait en lui, exerce sur la nature. 3^o Il faut nous résoudre à ne pas vouloir déterminer *à priori* jusqu'où cette action peut s'étendre, non-seulement sur la nature humaine, mais aussi sur la nature inanimée ; ce serait s'abuser étrangement que de croire qu'on puisse établir à l'avance quelles sortes de miracles sont possibles, sans avoir besoin de recourir pour cela à l'examen des miracles véritables et suffisamment attestés. Il n'est donc pas permis de refuser à l'évangile de Jean le caractère de crédibilité et d'historicité qu'à plusieurs égards il possède à un si haut degré, uniquement parce qu'il attribue à Jésus des prodiges qui ne concordent pas avec une opinion préconçue. Si nous avons d'ailleurs des motifs suffisants de reconnaître, dans l'auteur, un apôtre, un témoin immédiat et digne de créance, nous devons accorder à ces récits eux-mêmes un rôle dans la formation de notre notion du miracle. 4^o Il faut considérer aussi que dans le quatrième évangile les récits miraculeux sont comparativement plus rares que dans certaines parties des synoptiques ; ce qui plaide certainement plutôt en faveur des premiers. Et dans les cas particuliers où la comparaison est possible, les récits de Jean ont un caractère plus simple que ceux des trois évangiles. Si l'on réfléchit que notre évangile fut probablement composé plus tard que les trois autres, on trouvera dans cette dernière considération une preuve que son auteur devait être un témoin oculaire.

Tel est, à mon sens, le récit de la marche de Jésus sur les flots, Jean VI, 15 sq. (Matth. XIV, 22 sq. ; Marc VI, 45 sq.) et de la voix céleste, XII, 28 sq. (V. mes *Beiträge*, p. 102-105, 272.)

6. On fait valoir encore, contre l'authenticité du quatrième évangile, la culture hellénique et théologique de son auteur. On croit pouvoir prouver, avec cet argument, que ce dernier n'était ni contemporain du siècle apostolique, ni habitant de la Palestine, ni Juif, mais un pagano-chrétien du deuxième siècle. Examinons en détail les principales raisons que l'on invoque.

a) Pour prouver que l'auteur n'appartient pas à la nation juive, on s'appuie, non sans de grands semblants de raison, sur la manière dont il parle des Juifs : on dirait en effet qu'il les regarde comme des étrangers.

Les mots τὸ πᾶντα τῶν Ἰουδαίων, ἑορτὴ, ou ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ὁ καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων, reviennent souvent sous sa plume (II, 6, 13 ; III, 1 ; V, 1 ; VI, 4 ; VII, 2 ; XI, 55) ; plus fréquemment encore les Juifs sont appelés d'une façon tout à fait générale οἱ Ἰουδαῖοι, bien qu'il soit question des adversaires de Jésus, des chefs du peuple, non-seulement en Judée, mais même en Galilée

(VI, 41, 52); Jésus lui-même signale la loi mosaïque comme une loi qui lui est étrangère, la loi de ses ennemis ou des Juifs : VIII, 17 (ἐν τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται); XV, 52 (ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ ἀποστόλων); cf. X, 34. Cet argument a été développé par Bretschneider (p. 91 sq.), par Fischer (*Ueber den Ausdruck τῷ νόμῳ τῶν ἀποστόλων* in *Ev. Joh.*, dans la *Tüb. Zeitschrift f. Theol.*, 1840, p. 96-133) et par Baur (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 623-625; *Kanon. Evv.*, p. 317 sq.).

On ne saurait nier que ces expressions ne soient étranges et embarrassantes. En admettant que l'auteur de l'évangile était Juif, il faut, pour s'en rendre compte, supposer qu'il écrivit assez tard, à une époque où l'Eglise chrétienne formait une société indépendante, séparée du judaïsme qui l'avait exclue de son sein, et où l'évangéliste éloigné de la Palestine et entouré d'Hellènes écrivait pour des Hellènes et non pour des Juifs. Or la tradition ecclésiastique nous apprend que l'évangile fut en effet composé dans de semblables circonstances. On conçoit que dans un pareil état de choses, un disciple du Seigneur, sorti du judaïsme, ait pu s'exprimer de la sorte : attribuant à la nation juive en général les sentiments de haine qui animaient les chefs à l'égard du Sauveur et des confesseurs de son nom, il en vint, dans le récit des luttes de Jésus avec le sanhédrin et avec les principaux Juifs, à faire abstraction de la personne et des noms des adversaires, pour les embrasser tous ensemble sous cette dénomination générale. (V. mes *Beiträge*, p. 245-249.)

Les critiques cités plus haut sont dans le vrai quand ils affirment que, si ces expressions prouvent contre l'authenticité du quatrième évangile, elles prouvent aussi que son auteur n'était pas Juif. Mais il est hors de doute que celui-ci appartenait au peuple israélite par son origine et par son éducation.

C'est ce que prouvent : 1° la connaissance exacte qu'il avait des lois juives et de la fête de Pâque, même à le comparer aux évangiles synoptiques dont les deux premiers ont sûrement été composés par des écrivains sortis du judaïsme et originaires de la Palestine; 2° le caractère *pragmatisant* de l'évangile qui ressemble en cela surtout à celui de Matthieu : l'auteur cite souvent des paroles de l'Ancien Testament dont il voit l'accomplissement dans certains événements de la vie de Jésus et qui attestent d'après lui sa mission divine : ainsi II, 17; XII, 14 sq., 37 sq., 39; XIX, 24, 28; 36, 37; et même dans les discours de Jésus, XIII, 18; XV, 25; XVII, 12; enfin 3° le fait que l'évangéliste cite ces passages de l'Ancien Testament tantôt d'après les Septante, et tantôt en les traduisant directement du texte hébreu : comme XII, 40 (Esaïe VI, 40); XIII, 18 (Ps. XLI, 10); XIX, 37 (Zach. XII, 10), etc. (V. mes *Beiträge*, p. 244 sq.) Un pagano-chrétien du deuxième siècle n'aurait pas compris le texte original de l'Ancien Testament; pour être versé à ce point dans la littérature sacrée, il fallait être juif de naissance et habitant de la Palestine; un juif alexandrin élevé dès sa jeunesse dans la culture hellénique n'aurait pas si bien su l'hébreu.

Bretschneider essaye d'infirmer cette conclusion en faisant observer que l'évangéliste explique parfois des mots hébreux et des coutumes juives qui devaient être parfaitement claires pour des juifs et des palestiniens (I, 39, 42; II, 6; V, 2; XI, 18; XIX, 40, etc.). Ce fait, qui se retrouve aussi en saint Marc, ne prouve absolument rien contre l'origine juive de

l'auteur; il montre seulement que l'évangéliste n'écrivait pas pour des lecteurs juifs ou palestiniens. Bretschneider, Baur (*Theol. Jahrbbb.*, 1844, p. 635 sq.), etc., insistent sur les erreurs que d'après eux l'auteur du quatrième évangile a commises à cet égard, et dans lesquelles un juif palestinien ne serait pas tombé. A les considérer de près, ces objections se réduisent à néant.

La plus spécieuse se fonde sur les passages I, 28 et IV, 5. Dans le premier, la plus ancienne leçon dont nous ayons connaissance et que tous les manuscrits portaient au temps d'Origène, désigne l'endroit où Jean baptisait sous le nom de Béthanie au delà du Jourdain, tandis que l'autre Béthanie à nous connue était située non loin de Jérusalem. Mais l'évangéliste le savait fort bien, puisqu'il fixe à 15 stades la distance qui séparait ce village de Jérusalem (XI, 18). Cette donnée positive ne nous permet pas de croire qu'il ait pu le placer en même temps au delà du Jourdain. Il faut donc admettre qu'il y avait dans la Pérée un second lieu du même nom (ce qui est très possible), ou bien que cette leçon provient d'une faute d'un des plus anciens copistes ou de l'évangéliste lui-même, qui par mégarde écrit Béthanie au lieu de quelque autre nom analogue comme Béthabara; cette variante est adoptée par le texte reçu, mais elle ne repose peut-être que sur une conjecture d'Origène. Baur pense que l'évangéliste invente ici une imaginaire Béthanie sur le Jourdain, afin que le même nom de Béthanie signalât le commencement de l'activité publique du Sauveur, et fût en même temps le point de départ de la dernière phase de son existence. Des affirmations semblables ne se réfutent pas. (V. mes *Beiträge*, p. 256.)

Dans le second des passages cités (IV, 5), Sychar est le nom d'une ville samaritaine. Malgré les objections de Delitzsch (« Etudes talmudiques », dans la *Zeitschrift* de Rudelbach et Guericke, 1856, p. 240 sq.) et d'Ewald (*Jahrbb. der Bibl. Wiss.*, VIII, p. 255 sq.), le contexte prouve qu'il s'agit ici de l'antique ville de Sichem (שכם, que les Septante traduisent d'ordinaire par Συχέμ); et Sychar semble une inexactitude ou une faute d'orthographe. Mais le mot Sichem peut fort bien avoir revêtu cette forme dans la prononciation païoise des Juifs et des Samaritains de l'époque, par suite de la permutation des liquides *m.* et *r.* Il y avait peut-être en cela de la part des Juifs une allusion malicieuse à Esaïe XXVIII, 1, 7, où les Ephraïmites, dans la tribu desquels Sichem était situé, sont qualifiés d'ivrognes (שכר) par le prophète¹, ou bien au mot שכר, mensonge, pour rappeler le culte des Samaritains que les Juifs regardaient comme idolâtrique. Peut-être aussi n'est-ce qu'une corruption involontaire de l'orthographe ou de la prononciation : Credner (*Einl.*, p. 264 sq.) suppose que l'évangéliste dictait cette péripécie de son ouvrage à un Grec d'Ephèse, qui, trompé par la prononciation sourde et gutturale d'un nom étranger, au lieu de Συχέμ (Συχέμ), entendit Συχέριμ ou Συχάρ, à peu près comme les Syriens disent *Darméshek* au lieu de *Daméshek* (Damas), ou de même qu'on lit sur les inscriptions de Palmyre ἀργαπηρός au lieu d'ἀγαπητός. En aucun cas la forme Συχάρ ne saurait prouver que l'apôtre Jean est ou n'est pas l'auteur de l'évangile.

Pour démontrer que l'évangéliste n'était pas originaire de la Palestine, on invoque encore les passages II, 51; XVIII, 13, où Caïphe est appelé ἀρχιερεὺς τοῦ ἐθνικοῦ ἐκείνου (Baur, *Theol. Jahrbbb.*, 1844, p. 636 sq.; *Kanon. Evv.*, p. 332 sq.), comme si l'auteur avait cru que la fonction de souverain sacrificateur juif était annuelle. Mais l'expression même n'autorise nullement la conclusion qu'on en tire; et plusieurs autres raisons ne permettent pas de croire que l'auteur, quel qu'il fût, se fit une semblable idée. (Cf. mes *Beiträge*, p. 257.)

¹ Si l'allusion est réelle, la forme du mot *Sychar* rappellerait plutôt שכר, boisson fermentée (v. 7). (*Trad.*)

b) On a parfois exprimé le doute qu'un pêcheur galiléen tel que Jean fût capable d'écrire un ouvrage qui fait preuve de connaissances philosophiques si étendues. La position qu'occupait sa famille et la culture grecque que l'apôtre dut acquérir à Ephèse suffisent à lever cette objection.

Nous avons vu plus haut que la famille de Jean n'était ni des plus obscures ni des plus pauvres. La piété de sa mère qui l'attacha plus tard si fortement à la personne du Rédempteur, l'engagea sans doute de bonne heure à instruire ses fils dans la sainte Ecriture, étude qui amène toujours à sa suite un certain degré de développement intellectuel. On ne saurait douter qu'il n'ait pu dès lors apprendre le grec, si l'on se souvient que cette langue était à cette époque extrêmement répandue en Palestine et en Galilée. Et qu'on n'objecte pas que, d'après Actes IV, 13, les membres du sanhédrin apprirent que Pierre et Jean étaient illettrés et ignorants (*ἀνθρώποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται*) ; car, outre que ce rapport populaire n'est pas une preuve sûre de la réalité du fait, ces expressions signifient simplement que les apôtres en question n'avaient pas, comme Paul, par exemple, fait des études complètes et officielles de théologie dans les écoles des scribes, des rabbins ; mais elles n'excluent pas une certaine culture, une certaine connaissance de la langue grecque. Si Jean n'avait pas su passablement le grec, il n'aurait pas plus tard, lorsqu'il fut obligé de quitter la Palestine, choisi pour son séjour l'Asie Mineure et Ephèse, où le grec était la seule langue en usage même parmi les Juifs. La connaissance qu'il en avait s'accrut et se perfectionna naturellement dans cette ville, car il ne dut y trouver que rarement des occasions de s'entretenir dans une autre langue.

c) On a souvent invoqué le point de vue dogmatique du quatrième évangile et spécialement sa christologie pour prouver qu'il n'est pas l'œuvre d'un juif palestinien. Bretschneider, par exemple, se laisse arrêter surtout par la doctrine du Logos, du Verbe éternel de Dieu qui éclairait déjà le monde sous l'ancienne alliance et qui en Christ est devenu chair. Un juif palestinien, pense-t-il, n'aurait jamais représenté le Christ de cette manière ; car l'idée du Logos est une idée alexandrine, empruntée à la philosophie grecque et qui ne fut que plus tard adoptée par les chrétiens, lorsque des philosophes grecs furent entrés dans l'Eglise, tandis que les judéo-chrétiens regardèrent toujours le Messie comme un simple homme. Telle est aussi l'opinion de Baur, de Schweigler et de plusieurs autres savants de la même école ; à leur avis, le point de vue dogmatique sous lequel l'évangile envisage la christologie est tout différent de celui auquel se serait placé un apôtre judéo-chrétien et en général un contemporain du siècle apostolique. Ils partent en cela de la présupposition que la notion ébionite de la personne du Christ, qui regarde Jésus comme un simple homme doué de forces supérieures, régnait parmi les judéo-chrétiens du siècle apostolique et même parmi les apôtres de Jérusalem ; la doctrine de Paul, qui marque le second degré du développement christologique, ne triompha que plus tard dans l'Eglise et après de longs combats ; et la christologie joannique développée dans le quatrième évangile ne se manifesta qu'en dernier lieu.

Il appartient à la *théologie du Nouveau Testament* de déterminer la

part de vérité contenue dans cette conception historique. Je me contenterai ici de quelques observations directement relatives à la question qui nous occupe. On trouve dans l'Ancien Testament, particulièrement dans les *Proverbes* et dans la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, des germes de la doctrine du Logos. Philon revêtit cette théorie d'une terminologie grecque et fit du Logos une hypostase divine, à une époque sans contredit antérieure à celle où Jean dut composer son évangile. On la retrouve dans les écrits des juifs hébreux, dans les *Targoums*, sous le nom de *בְּרִייתָהּ*, la parole de Jéhovah. On ne saurait donc affirmer que ce dogme soit particulier à la philosophie alexandrine, et encore moins qu'il soit dérivé de la philosophie grecque; nous pouvons plutôt admettre avec la plus grande probabilité que déjà au siècle apostolique il n'était pas inconnu aux juifs de Palestine, qui le désignaient sous le nom de *parole de Jéhovah* ou *parole de Dieu*. Il n'est donc pas incroyable que Jean se soit approprié cette idée en Palestine, en dehors de tout contact avec la théologie alexandrine. Rien ne s'oppose en tout cas à ce qu'il se soit initié, pendant son séjour à Ephèse, aux développements nouveaux que la théologie et ce dogme en particulier avaient pris chez les juifs alexandrins; car, même avant son séjour les formes et les termes spéciaux de la théologie judéo-alexandrine pouvaient s'être introduits dans l'Eglise chrétienne d'Ephèse, sous l'influence de personnages qui avaient fait leur éducation théologique à l'école d'Alexandrie et connaissaient les écrits de Philon, comme on peut presque le prouver du juif alexandrin Apollos, si toutefois on admet qu'il est l'auteur de l'épître aux Hébreux¹. Mais que Jean se fût approprié cette idée du Logos en Palestine ou en Asie, il dut être facilement amené à l'appliquer à la personne de Jésus, et à unir la notion du Logos à celle du Messie et du Fils de Dieu.

Malgré son éducation hébraïque, c'est ce qui est aussi arrivé à saint Paul, bien qu'il n'emploie pas dans ce sens le terme de Logos. (V. Col. I, 15 sq.; Phil. II, 6; 1 Cor. VIII, 6; X, 4.) La même idée a dicté 1 Pierre I, 11, où l'esprit des prophètes de l'Ancien Testament est appelé *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ*. Nous avons vu plus haut que les discours du Christ dans les synoptiques renferment quelques allusions à cette idée; de sorte que cette notion de la personne du Christ repose sur les allusions et les paroles de Jésus lui-même. Mais l'Apocalypse surtout montre qu'un auteur palestinien pouvait parfaitement transporter sur le Christ l'idée du Logos. Bretschneider lui-même attribue ce livre à un palestinien, et le fait n'est pas douteux; Schwegler, Baur et toute son école le tiennent pour un ouvrage authentique de l'apôtre Jean. Or, non-seulement on y trouve en général la même notion christologique (cf. I, 17; II, 8; III, 14), mais le nom même de *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* y est donné au Christ, XIX, 18. Quand même on prouverait que la christologie du quatrième évangile marque dans le développement de cette doctrine une phase postérieure à la christologie de saint Paul, il n'en résulterait rien de défavorable à son authenticité, puisque d'après la tradition ecclésiastique il a réellement été composé après les épîtres de l'apôtre des gentils. Mais c'est ce qu'il est difficile de prouver; car il est faux de prétendre avec Baur que la christologie de

¹ Sur ses rapports avec Philon, comparez mon *Introd. à l'épître aux Hébr.*, p. 398 sq., avec la Remarque.

notre évangile repose sur une idée docète, que le sujet de l'histoire n'est pas proprement Jésus-Christ homme, mais le Logos, et que même après l'incarnation, le Logos, revêtu d'un corps humain seulement en apparence, en demeure toujours le véritable sujet. Outre le prologue, Baur invoque encore VII, 40; VIII, 59; X, 39; XII, 36, passages qui ne prouvent absolument rien.

Il est utile de remarquer enfin que l'évangéliste n'emploie le terme de Logos dans ce sens qu'au début de son ouvrage, où il expose ses opinions personnelles sur le rapport de Christ avec Dieu; on ne le trouve jamais dans les discours de Jésus, de Jean-Baptiste ou d'autres personnages. Cette observation prouve indirectement que l'évangéliste ne met pas toujours ses mots et ses idées dans la bouche du Christ et des autres personnages auxquels il cède la parole; c'est en vain que Baur le méconnaît (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 467 sq.).

d) On oppose encore l'esprit large et universaliste qui règne dans le quatrième évangile à la position que prit l'apôtre Jean dans la conférence de Jérusalem d'après Gal. II, 9.

Lützelberger a le premier invoqué cet argument (p, 173 sq.), et Baur lui accorde une grande valeur (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 633 sq.; *Kanon. Evv.*, p. 329 sq.). On ne saurait, d'après Lützelberger, s'attendre à trouver un jugement aussi indépendant, aussi dégagé des préjugés du particularisme juif, chez ce même Jean que Paul nomme à côté des autres apôtres de Jérusalem sur lesquels s'appuyait le parti judaïsant; il devait être comme eux étroit et judaïque; il ne connaissait donc pas les beaux discours universalistes que Jésus prononce dans le quatrième évangile. Et s'il avait écrit cet évangile, il se serait développé plus tard dans une tout autre direction et aurait lui-même composé ces discours. Mais il est plus naturel de supposer qu'il demeura toujours attaché à ses idées particulières, et qu'ainsi il n'a point écrit l'évangile. Baur insiste encore sur Jean XII, 20 sq. : un apôtre des Juifs, dit-il, n'aurait pas relevé la joie que Jésus éprouva à voir des Hellènes s'approcher de lui.

Voici notre réponse : De ce que Paul (Gal. II, 9) nomme Jean à côté de Pierre et de Jacques (frère du Seigneur), et les désigne comme *τοὺς δοκουντας σὺλους εἶναι*, comme les chefs de l'Eglise de Jérusalem, avec lesquels il eut à traiter la question de l'émancipation des pagano-chrétiens, il n'en résulte pas que Jean fût alors un judéo-chrétien étroit; cela ne résulte pas davantage de l'ensemble des négociations, pas plus d'après Gal. II que d'après Actes XV. Ce reproche est non moins injuste à l'égard de saint Pierre; la ligne de conduite qu'il suivit pendant ces négociations, sa première épître, qui est certainement authentique, et le livre des Actes nous donnent une tout autre idée de son caractère. Puisque les docteurs chrétiens de Jérusalem se montrèrent aussitôt disposés à dispenser les pagano-chrétiens de l'observation de la loi mosaïque (et Paul ne dit en aucune manière qu'ils l'aient fait avec répugnance et contre leur intime conviction), on ne saurait les accuser de particularisme et d'étroitesse judaïque, on devrait plutôt louer leur tolérance et leur largeur. Il peut paraître étonnant que le livre des Actes ne fasse pas mention de Jean dans cette affaire. Mais ce silence concorde parfaitement avec la nature contemplative de l'auteur du quatrième évangile et du disciple bien-aimé. On conçoit qu'il n'ait pas personnellement pris part à ces importantes négociations sans cesser d'être pour cela estimé et respecté dans le cercle

des apôtres et sans que Paul pût méconnaître le rang élevé qu'il occupait dans l'Eglise. On s'explique aussi par là que les côtés de la personnalité du Seigneur qu'il s'était spécialement appropriés et la classe de discours qui s'était le mieux imprimée dans sa mémoire ne se soient pas répandus dans l'Eglise avant la composition de son évangile en même temps que ceux des synoptiques.

Ainsi s'évanouit aussi une objection spécieuse de Lützelberger. Ce critique pense (p. 103 sq.) que, Jean ayant longtemps vécu à Jérusalem avec les autres apôtres, une tradition apostolique devait s'être formée et fixée en commun sur l'histoire évangélique, de telle sorte qu'une conception si individuelle et si différente de la tradition vulgaire ne saurait s'expliquer chez aucun des apôtres. Mais cette vie et cette activité communes des apôtres de Jérusalem ne nous autorisent pas à conclure à l'uniformité de leurs tendances et de leur développement. Pierre et Jacques (frère du Seigneur) représentent au contraire des tendances diverses ; de ce que Jean a vécu longtemps dans leur société, il n'en résulte pas qu'il n'ait pas pu se distinguer d'eux et des autres apôtres par une grande diversité dans sa manière de comprendre la personne et la doctrine du Christ. La nature intérieure et concentrée de son esprit contribua peut-être à prolonger son séjour au milieu d'une société dont les membres déployaient plutôt une activité extérieure et se distinguaient de lui à plusieurs égards, jusqu'à ce que des circonstances extérieures le forcèrent à s'éloigner. Son long séjour à Jérusalem prouve encore moins qu'il ne soit pas l'auteur d'un évangile qui raconte avec sympathie (Jean XII, 20 sq.) que des Grecs désirèrent de voir Jésus. Le fait en lui-même n'a rien que de naturel. Les discours universalistes de Jésus qu'on lit dans cet évangile et qui ouvrent à d'autres qu'aux Juifs l'entrée du royaume de Dieu militeraient sans doute contre son origine apostolique si cet esprit n'était pas l'esprit de Jésus et si Jésus lui-même ne s'était jamais exprimé dans ce sens. Mais nous trouvons des déclarations analogues dans les synoptiques et même dans l'évangile de Matthieu, qui porte cependant dans un certain sens un caractère judéo-chrétien. (V. Matth. VIII, 10-12; XXI, 43 XXIV, 14; XXVIII, 19.)

7. Bretschneider trouve un argument contre l'authenticité du quatrième évangile dans la manière dont l'auteur s'y désigne, dans l'anxiété avec laquelle il atteste à tout moment la vérité de son témoignage, sans oser pourtant déclarer son nom. Mais cette timidité plaide plutôt en faveur de l'authenticité ; car un écrivain inconnu qui aurait voulu usurper l'autorité de Jean ne s'y serait évidemment pas pris de la sorte.

Nous avons vu que l'évangile se donne pour l'œuvre de l'apôtre Jean. Mais si ce résultat est certain, il est pourtant le produit de considérations compliquées et même de combinaisons avec les données de quelques autres livres du Nouveau Testament. Or un faussaire ne pouvait pas supposer que ses lecteurs feraient immédiatement toutes ces combinaisons ; il ne pouvait donc pas attendre qu'on attribuât son écrit à saint

Jean ou seulement qu'on s'aperçût qu'il avait la prétention d'avoir été composé par lui. Il se serait par conséquent donné d'une manière plus précise le nom de l'apôtre. Jean pouvait au contraire se contenter d'une désignation vague : les chrétiens au milieu desquels il vivait et auxquels il livra son ouvrage savaient qu'il en était l'auteur, et cette connaissance devait par leur moyen se répandre avec l'évangile lui-même. Aussi personne ne douta-t-il jamais dans l'ancienne Eglise que le disciple bien-aimé désigné comme l'auteur de l'évangile ne fût l'apôtre Jean : on ne trouve pas la moindre trace d'une divergence à cet égard. Une pareille unanimité prouve que cette conviction reposait sur une tradition au moins aussi antique que la publication de l'évangile, c'est-à-dire sur le propre témoignage de l'auteur ou sur celui des chrétiens qui reçurent les premiers son ouvrage de ses mains; elle atteste par là que le quatrième évangile fut réellement composé par le disciple bien-aimé. (Cf. K.-L. Weitzel, « *Das Selbstzeugniß des vierten Evangelisten über seine Person*, » *Stud. u. Krit.*, 1849, p. 578-638.)

Nous avons remarqué plus haut que la manière de désigner Jean-Baptiste simplement par son nom sans y ajouter aucune épithète (Ἰωάννης ou ὁ Ἰωάννης, dix-neuf ou vingt fois) ne convenait qu'à l'apôtre Jean.

La comparaison du chapitre XXI avec le reste de l'évangile fournit une preuve importante en faveur de l'authenticité. La conclusion naturelle de ce livre se trouve à la fin du chapitre XX; lorsqu'il en écrivit le dernier verset, l'auteur n'avait manifestement pas l'intention d'y rien ajouter. Le dernier chapitre est donc en tout cas un appendice postérieur; il s'agit seulement de savoir s'il est de l'évangéliste¹ ou d'un autre écrivain. Grotius opte en faveur de cette dernière alternative et pense qu'il fut composé après la mort de l'apôtre par les anciens de l'Eglise d'Ephèse. Il en appelle avec raison à la conclusion, particulièrement au verset 24 : « C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites; et nous savons (οἶδμεν) que son témoignage est véritable. » L'auteur lui-même ne se serait sûrement pas exprimé de la sorte; mais un de ses amis ou de ses disciples pouvait fort bien ajouter ces mots à l'écrit du disciple bien-aimé comme une confirmation de sa véracité.

Zeller prétend (*Theol. Jahrb.*, 1847, p. 140) qu'un écrivain qui aurait voulu passer pour l'auteur de l'évangile, aurait bien pu s'exprimer ainsi. Mais cela est tout à fait inadmissible. C'est en vain qu'il s'appuie sur XIX, 35; les deux cas sont fort différents : dans le dernier passage, c'est celui qui rend témoignage qui sait aussi que son témoignage est vrai; le premier, au contraire, établit une distinction frappante entre celui qui rend témoignage et ceux qui savent que son témoignage est vrai : il parle de celui-là à la troisième personne du singulier, et de ceux-ci, à la première du pluriel. De telle sorte que l'écrivain qui s'exprime ici au nom de plusieurs et en son propre nom ne peut évidemment pas avoir eu l'intention de se faire passer pour ce témoin qui est en même temps l'auteur de l'évangile.

Plusieurs critiques modernes, qui admettent d'ailleurs l'origine apostolique de l'évangile, se sont rangés à l'opinion de Grotius²; plusieurs

¹ C'est l'opinion que Weitzel cherche à établir p. 596-638.

² Ainsi, par exemple, Semler, Bertholdt, Lücke, Schott, Seyffarth, Wieseler, de Wette, Credner, G.-K. Mayer (*Echtheit des Ev. Joh.*, p. 456 sq.), et dans un certain sens Ewald.

autres tiennent les deux derniers versets seulement pour un appendice d'une main étrangère; mais un grand nombre des adversaires de l'authenticité reconnaissent également que le chapitre XXI n'appartient pas à l'auteur du reste de l'évangile¹. Il n'est guère possible d'en douter, quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on adopte sur la question de l'origine du livre. Dans l'hypothèse de l'authenticité, le contenu et la tendance du récit (ch. XXI) ne s'expliquent que si ces lignes ont été écrites après la mort du disciple bien-aimé. Dans la supposition contraire, l'auteur aurait dû introduire le contenu de ce chapitre dans l'ensemble de son évangile, ce qui n'est pas, puisque la conclusion se lit déjà au chapitre XX. S'il en est ainsi, et si d'un autre côté l'évangile n'a jamais circulé dans l'Eglise sans cet appendice², nous en concluons qu'il y fut ajouté par celui ou par ceux qui livrèrent pour la première fois l'évangile au public et qui l'avaient reçu des mains de l'auteur. Mais alors le verset 24, qui attribue expressément cet écrit au disciple bien-aimé, dépose en faveur de l'authenticité un témoignage dont tout critique sans préventions doit reconnaître la haute importance. L'argument subsisterait encore, quand même on ne refuserait à l'auteur que les deux derniers versets seulement.

Le critique que ces raisons ne convainquent pas de l'authenticité ne doit pas seulement admettre que l'auteur a voulu fausement et a réussi d'une manière très habile à se donner l'air d'un témoin oculaire; il est contraint d'admettre encore qu'un autre, afin de favoriser la fraude, a déposé en faveur du faussaire un témoignage mensonger ou tout au moins téméraire, puisqu'il avait conscience ou de ne pas dire la vérité ou d'ignorer ce qu'il affirmait. Il n'est pas nécessaire de faire remarquer combien cette double supercherie est invraisemblable.

(Suite.)

Traduit de l'allemand de FRÉD. BLEEK.

¹ Ainsi Lützelberger, Schweitzer, Schwegler, Baur, Zeller; ce dernier regarde pourtant la chose comme douteuse.

² Il se trouve dans tous les manuscrits et dans toutes les traductions.

ÉTUDE SUR LA CONSCIENCE¹

CONCLUSION

La conscience annonce un Dieu vivant et voulant, un Dieu, sans doute, vivant et faisant son œuvre *dans* le monde, mais qui, en même temps, comme l'être voulant, conscient de soi, et ayant en soi-même sa consistance, est éternellement élevé *au-dessus* de ce monde; au-dessus de lui, non pas à coup sûr dans un sens local, mais dans un sens spirituellement dynamique; au-dessus de lui dans un sens, que, en nous servant d'analogies tirées de nous-mêmes, nous pourrions comparer à la supériorité que la vie et la volonté spirituelles possèdent en nous sur la vie animale; un Dieu qui, à la vérité, fait naître tous les phénomènes extérieurs en conformité aux conditions d'existence voulues par lui, mais qui, loin de s'être manifesté et épuisé une fois pour toutes dans un seul acte de force créatrice, porte au contraire en soi, comme l'être éternellement existant en soi-même, le trésor inépuisable des possibilités qu'il réalise à son gré; un Dieu, par conséquent, qui, bien certainement, au milieu des choses existantes, en peut faire surgir de *nouvelles*, sans cependant contredire l'ordre existant. Ce Dieu, après avoir créé le premier Adam, peut avoir fait sortir de son sein le second, fils véritable de l'humanité, sans doute, mais n'étant point son produit exclusif. Il est, au contraire, le point de départ et le point central d'une nouvelle révélation de Dieu ², qui, à son tour, éveille en chaque fidèle la vie spirituelle, non pas seulement par voie de développement de ce qui était préalablement existant, mais par une fécondation réelle de ce germe. La conscience, donc, prêche un Dieu, qui, partout où il opère par son immanence, possède une vie et une volonté transcendante : qui, comme tel, est réellement tout-présent, non pas seulement par son œuvre, mais également par sa volonté consciente; qui, comme tel, prévient avec amour l'esprit créé pour lui. Il nous est possible de nous trouver en communion per-

¹ Voir le *Bulletin théologique* de mai 1863 et de février 1864.

² C'est de propos délibéré que je m'abstiens de tout examen de questions *christologiques*. En traitant ici de la conscience, c'est-à-dire du centre de toute conviction qui appartient au domaine de la foi, il est du devoir de celui qui n'a à disposer que d'un nombre restreint d'idées de n'en pas compliquer l'explication en s'engageant dans un cercle infini de pensées. La même considération m'empêche de m'occuper de deux sujets qui se rattachent immédiatement à celui que j'ai voulu traiter : je veux dire la doctrine du *péché* et celle du *Saint-Esprit*.

sonnelle avec un tel Dieu; nous pouvons lui adresser notre prière, assurés de sa réponse¹.

Oui, disons-le hautement, le Dieu transcendant dans son immanence, le Dieu vivant, opérant dans le monde créé par sa volonté consciente et se possédant soi-même, ce Dieu personnel seul est celui vers lequel notre âme aspire et qu'elle cherche; le Dieu qu'il nous faut est celui qui ne se contente pas de nous faire éprouver l'action de sa force motrice, centre mystérieux de tout mouvement, mais qui, comme Esprit infini dominant toute force quelconque et la faisant servir d'organe et de témoin de sa présence, se manifeste lui-même dans son action et nous y

¹ Nous avons évité, en parlant ici de la révélation, les termes de *naturel* et de *sur-naturel*, parce que non-seulement ils prêtent à beaucoup d'équivoque, mais qu'ils ne suffisent pas à l'état actuel des questions qui s'agitent. Cependant, nous nous permettrons quelques courtes réflexions sur l'emploi de ces termes. Tout d'abord, il nous semble que le terme de « nature » devrait être réservé pour tout ce qui appartient à la sphère non spirituelle des choses créées. Dans ce sens, toute la révélation, aussi bien en ce qui concerne l'intervention de l'homme que celle de Dieu, appartiendrait au domaine des choses surnaturelles, parce qu'elles sont spirituelles (réserve faite toujours de leur relation intime avec les choses naturelles, d'autant plus que l'état de péché dont Dieu délivre l'homme, consiste dans la domination que le principe de vie sensuelle, animale, exerce sur celui de la vie spirituelle; c'est dans ce sens que l'homme irrégénéré reçoit à juste titre le nom « d'homme naturel, » et c'est dans ce même sens que l'opposition entre la « nature » et « la grâce » se trouve fondée). Il s'agirait alors de déterminer si, dans ce sens, la révélation doit être considérée, comme un fait humain ou surhumain (V. Schenkel, *Dogmatik*, I, 229). Nous pensons, quant à nous, que tout dans la nature et dans l'homme est naturel et surnaturel en même temps; en effet, l'homme appartient, par sa naissance et son développement, à ce qui est naturel et humain: par son origine et le fond de son être, au domaine du surnaturel et du surhumain, qui est Dieu. Le même fait se reproduit dans la révélation. Dieu ne se manifeste jamais dans l'humanité en dehors de la capacité que lui-même a assignée à l'élément humain. L'acte de la révélation est surhumain, absolument divin; mais son contenu est susceptible d'assimilation humaine, sans quoi la manifestation de Dieu ne pourrait jamais passer à l'état de révélation. Ceci n'empêche pas que Dieu ne puisse faire surgir dans le sein de l'humanité une force nouvelle; car la capacité réceptive n'est pas encore force productive; elle n'est, bien plutôt, que l'arrhe donnée de dons nouveaux, plus amples, supérieurs.

Quand nous disons que tout est naturel et humain dans son apparition, surnaturel et surhumain dans son fond, nous n'entendons nullement nier le miracle. Au contraire, nous l'acceptons de tout notre cœur; mais, bien entendu, non pas comme chose contraire à la nature, contraire à la raison; mais comme apparition et manifestation de cette nature supérieure pour laquelle la nature et l'homme existent. Pour autant donc que le miracle se produit dans le cercle de ce qui existe *actuellement* dans la nature et dans l'humanité, il n'est inexplicable que pour la faiblesse de notre perception. L'inexplicabilité absolue du miracle ne réside, comme celle de toute autre chose, que dans son origine en Dieu; et sous ce rapport, nous ne faisons qu'attribuer plus particulièrement le titre de « miracle » à des faits dans lesquels l'action de Dieu se produit d'une manière plus apparente. C'est ainsi que dans notre sphère terrestre nous considérons comme miracles par-dessus tout la naissance du premier homme et l'apparition du saint de Dieu au sein d'une humanité subjuguée par le péché: apparition qui forme le point central de tous les miracles qui servent à la révélation de Dieu. Au reste, nous ne pouvons qu'effleurer ici cette question des miracles, qui demanderait un travail tout spécial. Mais je ne puis m'empêcher d'émettre le vœu que, dans le débat actuel sur le miracle, on veuille bien, en premier lieu, écarter la qualification qui lui est donnée presque partout, de « ce qui se trouve en contradiction avec l'ordre existant des choses; » que, d'autre part, on mette davantage le miracle en rapport avec le vœu et les aspirations du cœur *croquant*, c'est-à-dire du cœur se fiant à la voix de la conscience et acceptant sa vocation; car, disons-le franchement, l'argument purement historique ne parviendra pas à me faire accepter le miracle; enfin, qu'on s'entende à concentrer le débat sur le miracle des miracles, celui dont l'Eglise chrétienne fait confession, l'apparition du Saint de Dieu.

manifeste son amour, qui opère en nous immédiatement et de personne à personne. Quand nous disons *immédiatement*, nous savons que nous nous servons d'un terme qui prête à beaucoup d'hésitation, et sans aucun doute, à des scrupules fondés ; nous ne prétendons point dire par là que Dieu exerce sur nous, sur telles de nos facultés, sur l'intelligence, par exemple, une influence magique, qu'il y verse des idées et des conceptions, sans tenir compte de nos autres facultés, ou de notre organisme spirituel tout entier ; nous ne pensons pas non plus que Dieu pût jamais opérer en nous de telle manière, que les conditions de notre existence et nos dispositions individuelles n'entrassent pas en ligne de compte dans l'emploi de toutes les causes secondes dont il se sert. Nous sommes également éloignés de ces deux écarts. Mais voici ce que nous entendons : Dieu, selon nous, se trouve en rapport immédiat avec le centre spirituel de notre être, et agit sur lui : cette influence, nous le répétons, ne s'exerce pas hors des conditions de notre état et de notre sphère d'existence ; nous ne la subissons pas mécaniquement, mais nous l'acceptons d'après le vœu de notre organisme spirituel. Or, la nature spéciale de cet organisme consiste précisément dans son aptitude à entrer en contact avec l'être infini ; c'est cette aptitude qui seule constitue l'inclination religieuse qui se réfléchit dans la conscience. S'il se trouvait que nous ne fussions jamais et dans aucune circonstance dans un tel rapport immédiat avec Dieu, autant vaudrait dire qu'il n'existe pas de rapports entre Dieu et nous. Même nous ne pourrions entrer alors en rapport avec lui par le moyen de médiateurs quelconques : car ces tiers, étant nécessairement des hommes comme nous, auraient dû se trouver avec lui dans ce rapport immédiat, dont la possibilité est mise en doute. Il ne resterait donc que l'alternative d'entrer en relation avec Dieu par le moyen du monde matériel, de la nature destituée d'esprit, soit en nous, soit autour de nous, ce qui reviendrait à dire que Dieu se rend sensible plutôt par la matière que par l'esprit, proposition trop absurde pour mériter l'honneur d'une réfutation. Il en résulte que toute cette conception est vide de sens, à moins que Dieu ne soit pas autre chose que le Grand Tout de l'univers. Pour autant qu'il y a un Dieu, et qu'il existe comme le Dieu vivant, comme le Dieu esprit, il faut aussi qu'il se communique à nous comme tel, il faut que ce soit à notre partie spirituelle et par elle, au centre d'affinité de notre vie morale avec la vie divine. Or, c'est là l'hypothèse qui forme le point de départ de toute religion ; c'est là le fondement que la foi pose ; c'est là ce qui pousse à la prière l'homme dès qu'il s'éveille à la vie de la religion et de la foi. Car, qu'est-ce que la prière, sinon un retour en nous-mêmes, sans doute, mais stimulé par la conviction, que dans le fond le plus intérieur de notre être, dans les racines de notre vie spirituelle, nous rencontrons Dieu, le Dieu qui vit et donne la vie, le Dieu d'amour qui nous connaît et nous cherche et à quiconque le cherche, se donne lui-même.

Ainsi donc, en nous résumant, il se trouve que la révélation se présente à nos regards, dans son caractère universel et historique, comme la manifestation de la vie de Dieu, dans le monde extérieur et dans l'humanité, en particulier, dans la communauté des fidèles et avant tout dans son Chef glorifié. Si nous la considérons dans son caractère individuel par lequel elle se réalise intérieurement et sans interruption dans le cœur de tout homme croyant, elle se présente à nous comme la manifestation, l'action consciente de Dieu, qui, prenant son point de départ dans cette révélation universelle et historique que nous venons de décrire, et toujours en parfaite harmonie avec elle, éveille et fortifie dans l'homme intérieur la vie divine, et devient, par ce moyen, révélation intérieure, opérant l'illumination de la conscience. Cette action, quant à son auteur, est surhumaine et absolument divine ; elle se réalise dans l'homme par le moyen d'un contact direct et immédiat entre Dieu et l'esprit de l'homme : mais du reste elle opère dans l'homme dans un accord parfait avec toutes les conditions de son existence.

Nous concluons par quelques réflexions sur la *méthode* dans la science théologique, en essayant de déterminer ce qu'elle doit être sous l'influence d'une notion exacte de la conscience.

Il s'agit d'abord et en premier lieu, de fixer le *point de départ* de la démonstration scientifique de nos convictions chrétiennes : car c'est de lui que dépend toute la direction à suivre. Pour pouvoir commencer, il faut que nous ayons une base d'opération : il nous faut absolument, au moins un point fixe, sous peine de n'avoir aucun fondement sur lequel notre construction puisse s'asseoir. Quel est ce point fixe ? Nous croyons, quant à nous, le trouver dans la conscience, dont nous nous approprions les vérités élémentaires par un acte de foi. Peu nous importe qu'on nomme cette proposition malsonnante, au point de vue scientifique : nous tenons pour certain qu'on se fait illusion chaque fois qu'on croit pouvoir se choisir un point de départ différent. Y a-t-il donc, hors de la conscience, quelque chose qui puisse satisfaire à ce premier, à cet impérieux besoin d'un ὅς μοι πῶς τῶ ? Sera-ce *l'autorité* ? ou bien *l'empirisme* ? ou *l'intellectualisme logique* ?

Examinons d'abord *l'autorité*. Ici, j'avoue que, quand même je ne devrais pas me borner à quelques aperçus, je ne me sentirais ni l'envie ni le courage de m'engager dans une discussion avec cette éternelle confusion d'idées, qui persiste toujours à vouloir maintenir l'autorité comme principe de foi et de science. Je me permets de la qualifier du nom de confusion d'idées ; car, en effet, sans cette confusion, le combat serait bien vite terminé. Qu'en réalité, beaucoup d'hommes se laissent guider uniquement, ou peu s'en faut, par l'autorité, il n'y a personne qui le nie. Partout et toujours ce fait existe, et il n'en saurait être autrement ; il se

retrouve partout où fait défaut la foi véritable, je ne dis pas la conviction scientifique, mais la conviction propre et personnelle, c'est-à-dire partout où l'on se trouve encore placé au point de vue *légal*. Mais il appartient à l'homme croyant, au chrétien, d'avoir décidément franchi ce seuil. Que, d'ailleurs, il existe une autorité *morale*, servant d'appui indispensable à la foi, c'est ce que nous ne songeons pas à nier. Mais cette autorité morale, nous ne la subissons pas passivement, comme si notre propre activité morale n'entraînait en fonction qu'après avoir subi une impulsion toute mécanique : au contraire, c'est au nom de notre conscience que nous reconnaissons cette suprématie de nos guides spirituels, comme digne de toute notre confiance ; la mesure de crédit que nous leur accordons, aussi bien qu'à ce qui émane d'eux, dépend, en dernière instance, de ce sens intime qui nous permet de les éprouver, sur la foi duquel nous pouvons leur rendre hommage, en vertu duquel nous nous trouvons capables de nous approprier ce qui leur appartient, et de nourrir l'espoir que nous réussirons également à nous approprier toutes les vérités qu'ils ont en réserve pour nous. En disant cela, nous ne prétendons nullement soutenir que nous puissions nous passer de la lumière et de l'appui qui doivent nous venir du dehors ; ils nous sont indispensables dans le sens le plus absolu. Mais la question est de savoir, par quelle raison, en voyant telle ou telle chose à la clarté de la lumière du témoignage extérieur, nous sommes sûrs de ce que nous voyons. Sera-ce à cause de l'éclat pur de cette lumière ? Mais ne faudra-t-il pas constater d'abord le degré de pureté de cet éclat ? Et comment recevrons-nous cette lumière et constaterons-nous sa nature, sans le secours de notre *œil* intérieur ? Donc, en premier lieu, et avant tout, il s'agit de cet *œil* ; et, pour notre sûreté, du degré de confiance que nous pouvons lui accorder. Que cet *œil* soit malade, qu'il doive commencer par attendre les premiers symptômes de guérison de l'infiltration de la lumière, toujours est-il que nous ne *voyons* que dans la mesure de cette guérison, et nous ne sommes sûrs de ce que nous voyons, qu'en proportion de la capacité recouvrée de notre vue intérieure. En un mot, tout effort qu'on peut faire pour parvenir à la certitude par toute autre voie que par celle de la conviction subjective, est nécessairement un effort désespéré ; rien de plus vain que de chercher à atteindre aux choses divines, en commençant par repousser l'unique point d'appui qui soit donné ; en définitive, c'est couper dans le vif la racine de toute foi et de toute science ¹.

¹ La confusion d'idées dont nous parlons ici n'est que trop souvent favorisée par l'oubli d'une distinction nécessaire qui doit être faite entre le terrain historique et celui de la religion. Que sur le terrain de l'histoire il y ait une autorité historique, personne ne songe à le contester. Mais il importe de remarquer tout d'abord que l'acceptation de cette autorité historique présuppose après tout un *tact*, un sens critique, qui puisse servir de base à la foi aux faits de l'histoire. Car dès que je me défie de ma propre faculté à discerner ce qui est historiquement digne de foi, je me trouve par là même hors d'état d'accepter avec une pleine sécurité ce qui d'ailleurs à mes yeux serait extrêmement probable. De plus, il ne faut pas perdre de vue

L'autorité ne saurait nous fournir notre point fixe de départ, faudrait-il donc que nous allions le chercher dans la méthode *empirique* de l'observation? Ou je me trompe fort ou cette méthode a plus d'affinité avec celle de l'autorité qu'elle ne veut en avoir l'air. De son côté, elle méconnaît le germe vivant de connaissance qui est dans l'homme; elle déduit toute connaissance de l'observation des faits extérieurs, comme si la connaissance ne résultait pas tout d'abord de l'énergie de l'esprit travaillant sur les faits observés : ce qui présente au moins cette ressemblance avec la méthode d'autorité, qu'on exagère la valeur des faits matériels, comme plus faciles à constater partout que les faits spirituels. En y regardant de plus près, c'est bien encore l'autorité qui parle ici en maître; c'est l'autorité des phénomènes extérieurs, que l'esprit, pour pouvoir prendre son essor, doit accepter d'avance passivement. Mais cherchons avant tout à nous rendre compte de la méthode empirique dans son application au cercle des idées morales et religieuses. A cet effet, je ne crois pouvoir mieux la caractériser, qu'en disant, qu'à son point de vue, la conscience, — ou, en nous servant du terme qu'elle préfère, et pour cause, — le sentiment moral, aussi bien que le sentiment religieux, auquel elle assigne une place séparée, n'est pas autre chose qu'un phénomène de plus dans la masse des phénomènes à observer; il est comme tel l'objet d'une observation qui doit en déduire par voie de raisonnement telle ou telle conséquence; il en résulte que ce sentiment n'existe pas par lui-même, qu'il ne se trouve pas engagé activement dans l'opération même de l'observation et n'est nullement compétent à lui servir de loi. Quand nous décrivons ainsi la méthode empirique, nous croyons en avoir le droit, non pas seulement, parce qu'un de ses partisans déclarés¹ nous fournit lui-même cette définition, mais, ce qui vaut mieux, parce que le caractère propre de cette méthode n'en admet pas

que dès qu'il s'agit des faits historiques religieux et appartenant au terrain de la révélation de Dieu, le sens religieux et sanctifié, qui a sa source dans la conscience, forme un élément constitutif de ce tact historique. Mais, indépendamment de ceci, nous prions ceux qui, pour sauver le principe d'autorité, seraient tentés de soutenir que tout dépend de l'autorité des faits historiques, de vouloir bien réfléchir que, pour qu'on attache du prix à la valeur et à la dignité de la religion, il ne saurait être permis de confondre avec le terrain religieux celui de l'histoire, ni surtout de subordonner le premier à celui-ci, ce qui pourtant serait le cas, du moment qu'on assignerait à la foi religieuse la foi historique comme sa racine la plus profonde. Nous ne faisons aucune difficulté de reconnaître que la foi religieuse correspond toujours à des convictions historiques; néanmoins il est clair que cette foi ne tire pas son origine de ces convictions, mais qu'ayant son germe dans le sol qui lui est propre, elle trouve sa direction, son appui, sa confirmation dans le témoignage de l'histoire, toujours dans ce sens qu'elle s'approprie ces appuis en vertu de son propre principe de vie et en conformité avec lui. La voix de Dieu dans le témoignage de l'histoire est sans doute un moyen puissant, il est même le moyen indispensable pour réveiller la voix de Dieu dans notre for intérieur, pour nous faire prêter l'oreille à celle-ci, pour nous rendre ses oracles intelligibles et sûrs; mais celui-là seul qui s'est mis à écouter la voix de Dieu *en lui* sera en état de reconnaître la voix de Dieu *hors de lui* comme telle, et il l'accepte comme divine *en vertu* de ce qui parle en lui. Celui-là seul « qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu. »

¹ M. Pierson, dans sa Lettre écrite à M. Chantepie de la Saussaye, *sur le Chemin de la science*, p. 18.

d'autrè. Car, du moment que nous nous décidons à reconnaître la souveraineté de la conscience, la méthode empirique se trouve mise à l'écart, et la foi, non plus l'observation, se trouve être le point de départ de la démonstration. D'où il résulte, que la conscience, au point de vue de l'empirisme, ne saurait être autre chose qu'un phénomène, objet d'observation comme tout autre.

Mais ceci posé, il faut que nous nous trompions étrangement, si cette méthode ne nous paraît pas incompétente au premier chef.

Vous dites que je dois observer ma conscience comme tout autre phénomène. Mais comment y parvenir? Moi, l'observateur, je ne suis pas une intelligence existant par elle-même pour examiner un fait en dehors de moi. Non, dans l'opération dont il s'agit ici, je suis, moi tout entier, à la fois sujet et objet, juge et partie. Faudra-t-il donc que j'observe le sentiment que j'ai de moi-même, c'est-à-dire ma conscience, en mettant de côté ce sentiment de moi-même, en d'autres termes, que je m'observe moi-même, sans moi! Puis-je donc observer ma conscience, le savoir intime de mon être et de ma destination, sans me servir, pour cette opération, de ce savoir intime?

Vous prétendez, qu'en faveur de mon observation, je dois faire abstraction de ma conscience; mais cela ne revient-il pas à dire, que je dois observer tel ou tel objet du monde sensible, et qu'à cet effet, je dois fermer les yeux et ne me servir que d'un télescope, afin d'éviter le danger que le jeu de mon regard ne nuise à mon observation! N'est-ce donc pas la conscience seule qui nous fournit la lumière capable de nous guider dans notre observation? La conscience me dit, que j'ai une vocation morale à remplir, que je dois faire le bien et éviter le mal. Mais comment pourrai-je *comprendre* ceci, et tout ce que ma conscience me dicte, sans le secours de cette conscience et en faisant abstraction d'elle? N'en résultera-t-il pas que la vocation morale et vraiment humaine, le devoir, le bien, le mal, ne seront plus pour moi qu'un étalage de mots vides de sens? En effet, ce n'est que par ma conscience et en vertu d'elle que ces notions ont pris naissance en moi; c'est elle qui leur confère leur sanction morale, et c'est grâce à elle que je puis les saisir et les apprécier¹. S'il m'est défendu de

¹ Nous n'adoptons ni les idées innées ni par conséquent une *conscience innée*. Mais nous sommes tout aussi loin d'admettre une *nature* spirituelle, qui ne serait qu'une tablette de cire molle dans laquelle les phénomènes extérieurs viendraient produire des impressions décorées du nom d'idées. Ce que nous voulons, c'est qu'il soit reconnu que l'esprit, de par sa propre essence, forme des idées, non pas à coup sûr sans le secours de l'expérimentation, mais de telle façon que cette expérimentation lui serve tout d'abord à se reconnaître lui-même, à se rendre clairement raison de son être, et que dès lors il se retrouve lui-même dans les faits extérieurs, qu'il les saisisse et les explique d'après la loi de son propre être, tellement qu'il exprime sa propre nature dans un langage figuré qu'il emprunte aux faits sensibles, et qu'en revanche il retrouve dans ces faits l'expression de ce qui lui est propre. Il ne peut rien comprendre réellement que moyennant ce qu'il a appris à connaître de lui-même.

Au reste, si nous avons dit plus haut (p. 6) que la conscience se réveille par le moyen de la raison, il faut entendre ceci dans le sens que la raison et la conscience se développent mutuellement et simultanément. V. aussi p. 37.

percevoir la différence entre le bien et le mal, par l'organe de ma conscience, comment et pourquoi voulez-vous que je la perçoive? Comment parviendrai-je à me tenir assuré de tout ce que cette différence implique et suppose? En vérité, si la conscience me fait défaut, tout le domaine de la morale et de la religion m'est irrévocablement interdit.

Ou bien, faudra-t-il que nous prenions notre parti de cette prohibition? que nous bornions notre *savoir* au cercle des choses inférieures, nous contentant pour les supérieures de la *foi*, c'est-à-dire, comme les empiristes l'entendent, de la *probabilité*? Mais c'est exiger l'impossible de l'homme pour qui ces choses sont devenues réellement ce qu'il y a de plus élevé, et dont la foi, en dépit de tout, se sait être bien plus qu'une probabilité. Sans doute, il ne manque souvent que trop à l'énergie de cette foi : et c'est précisément à l'égard de ce qu'il y a de plus élevé, que notre défaut d'assurance et de *savoir* se révèle à nous comme provenant du péché qui est en nous. Mais du moment, qu'avec le réveil de notre conscience, notre véritable être a commencé à réagir contre le péché, nous acquérons, avec le savoir intime de notre destination moralement religieuse, la certitude que c'est de là que part la lumière qui seule nous fournit le moyen de *voir*; que c'est là que gît ce qui doit former la base de toute notre science, la clef de tout ce que nous saisissons par la connaissance. Dès lors, il ne nous coûte plus rien de reconnaître, qu'ajouter plus de foi à nos sens qu'à notre conscience, c'est retomber sous l'empire du péché que nous avons à vaincre. S'il est hors de doute, que même les perceptions directes des sens ne sauraient nous fournir une mesure de connaissance vraie et sûre, à moins que l'observation des faits extérieurs ne se trouve soutenue par la foi, et qu'elle ne se soit accomplie à la clarté de cette lumière qui émane de notre être spirituel, — il est bien plus vrai, que, lorsqu'il s'agit de *science*, c'est-à-dire, d'une part, de connaissance vraiment raisonnée, en d'autres termes, de perception juste du rapport mutuel et de la nature des choses, de la pensée et du but dont elles sont l'expression, et d'autre part, et surtout, de l'intelligence de la loi et du but de notre propre existence, il est bien plus vrai, disons-nous, que, lorsqu'il s'agit tant de cette connaissance raisonnée, que de l'unité qu'elle doit porter dans nos convictions, nous ne pouvons, ni exclure nos convictions de l'ordre le plus élevé, ni les soumettre à une mesure trop étroite, qui serait empruntée à un ordre de choses inférieur. Quant à nous, nous n'hésitons pas à donner la préférence à une science rudimentaire encore, mais ayant pour point de départ ce qu'il y a de plus noble, ce qu'il y a de vraiment humain en nous, à cette science soi-disant plus sûre et plus facile, mais qui, parce qu'elle affecte d'ignorer dans la circonscription de sa tâche ce qu'il y a de plus élevé en nous, s'interdit un savoir qui puisse satisfaire notre nature *d'homme*. C'est précisément parce que nous nous plaçons à reconnaître que « la valeur scientifique d'une conviction ne peut se mesurer que d'après la

manière dont elle a été acquise, » que nous demandons, que pour acquérir les connaissances de l'ordre le plus élevé nous usions d'un mode moral; nous ne commencerons à nous rendre compte de notre propre nature et de notre destination, qu'après nous être efforcés de réaliser cette haute destination.

Ce que nous venons de dire porte en soi la preuve, qu'en rejetant l'empirisme, nous n'entendons pas nous rejeter dans un *intellectualisme* qui ferait de la démonstration de la vérité un procédé dialectique, et qui, partant de la compréhension pure, prétendrait asseoir l'édifice de notre connaissance sur la nécessité logique de la pensée. D'ailleurs, cette méthode ne trouve guère chez nous de défenseurs conséquents, et les apôtres de l'empirisme critique ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour la discréditer. Toutefois, il nous semble, que l'intellectualisme lui-même, c'est-à-dire la valeur trop grande attachée exclusivement à la faculté de l'intelligence, qui la détache de sa base morale et veut l'en rendre indépendante, n'est pas sérieusement mis de côté, partout où l'on impose à la science la tâche de se rendre compte des résultats obtenus par l'empirisme, sans établir fortement que cette analyse n'est possible qu'en vertu de la nature moralement religieuse de l'homme, que par ce développement de conscience sans lequel l'œil intérieur demeure fermé. A moins de bien se pénétrer de cette vérité et de la tenir ferme, on devra nécessairement céder à l'alternative, soit de tomber dans les embûches de l'empirisme, soit de se rejeter dans la nécessité logique de la pensée pure. Car, si l'on se contente de dire, que la raison a le droit et le devoir d'analyser les faits fournis par l'expérience, il reste toujours à demander, d'où elle tire ce mandat? La question sera toujours de savoir, à quel titre je suis tout d'abord sûr de moi-même dans l'œuvre de mon expérimentation, dans ce travail si délicat qui consiste à distinguer ou à enchaîner entre eux les phénomènes, à observer, à reconnaître leur connexité, leur unité et l'idée cachée qui se dérobe dans leur multiplicité. Qu'est-ce qui me garantit qu'au lieu de *comprendre* et d'expliquer je ne me suis pas mis à construire? Supposez, que je dise que je suis sûr de moi-même, parce qu'en tout cela je ne fais que subir l'impression que les objets exercent sur moi : dans ce cas, ce que je fais réellement, c'est de signer mon abdication d'être pensant, libre : conclusion qui, à dire vrai, se trouve nécessairement au fond de l'empirisme pur. Dirai-je, au contraire, que je me réclame simplement de ma faculté de comprendre, sans me rendre compte de la base morale de cette faculté, de sa racine vivante, de son âme et de sa force, alors il ne me reste, en réalité, pour principe et pour garant de ma science, que la nécessité dialectique inhérente à mon action de penser. Et dans ce dernier cas, si j'oublie que ma raison n'est en réalité raison, qu'elle ne voit et ne comprend en réalité, que pour autant qu'elle se trouve en rapport continu avec le principe de vie morale contenu dans ma con-

science; si, par conséquent, je néglige de contrôler sans cesse mon raisonnement par ma conscience; dans ce cas-là, ma raison sera toujours en quelque mesure neutralisée et mon opération purement dialectique ne saurait plus être juste et droite. Car l'action de penser abstraite et simplement formelle, ne pourra faire droit à la vie et à ses manifestations concrètes; l'intérêt moral des faits spirituels se trouvera méconnu; la nécessité dialectique, en un mot, sera le cadre dans lequel je verserai tout, sans m'inquiéter de ce qui peut ou ne peut pas y entrer.

En définitive, qu'est-ce que nous demandons? Nous demandons qu'il soit reconnu, que notre connaissance, spécialement dans le domaine de l'esprit, est le fruit du développement de notre nature humaine prise *dans son entier*, tellement que ce qu'il y a de plus élevé en nous, le substance même de notre être, notre nature moralement religieuse, soit l'agent principal dans l'acquisition de cette connaissance. Au fait, on se résigne à cet aveu dès que l'on admet que notre raison a été *obscurcie par le péché*. En effet, on ne saurait le faire, qu'en présupposant que la nature morale est, dans son développement normal, la lumière par excellence, l'œil intérieur; que la puissance réelle de la raison est soumise au degré plus ou moins énergique du développement de notre nature morale, et proportionnée à ce développement, de telle sorte que, partout où celui-ci fait défaut, la raison déchoit également, et que nous ne pouvons être sûrs du travail de notre pensée, qu'en mesure de la certitude que nous possédons de notre activité morale. Et rien n'est plus juste que cette présupposition. Car notre faculté de raison loin d'être une faculté à part, ayant une existence par soi-même, n'est, en effet, que cette qualité propre à notre principe de vie spirituelle, en vertu de laquelle ce principe, à mesure qu'il se développe et se fait valoir, déploie, en les manifestant, sa nature, sa loi et son but, et se découvre lui-même dans la forme de la pensée. Notre esprit, notre organe spirituel, ne parvient en général à un degré de connaissance raisonnée qu'en parvenant à la connaissance de soi-même; ce qu'il ne fait, bien entendu, que sous l'influence du monde extérieur qui nous environne. En se rendant clairement compte de son action et de son être, il acquiert la faculté de se retrouver soi-même dans les faits extérieurs hors de lui et d'en comprendre la nature. Car, en effet, saisir la nature des faits, ce n'est pas autre chose que de les examiner à la lumière de ce qui est en nous pour en fournir l'interprétation. — Mais nous risquerions de nous aventurer trop loin en passant outre. Ce que nous avons dit suffit pour nous faire comprendre que notre raison n'est pas autre chose que notre faculté de reconnaître notre propre être; son développement dépend donc absolument du développement de notre nature et, par conséquent, en première ligne, de notre nature moralement religieuse. Aussi longtemps que celle-ci demeure inactive l'objet non-seulement, mais avec lui la *capacité* de

toute connaissance et de toute compréhension raisonnée nous fait défaut. Quand, au contraire, notre nature, en se développant, met en lumière cette capacité de connaître; quand notre activité intérieure se met à la recherche de notre destination, et parvient à découvrir, avec cette destination, notre être lui-même, alors, grâce au réveil de la conscience, nous atteignons l'élément fixe de la certitude. Car en effet, simultanément avec la raison, avec la faculté de discerner notre être, la conscience se forme, nous obtenons la vraie connaissance de notre être, de notre *moi*, de sa nature et de sa destination, et nous avons obtenu un savoir certain et permanent. Il nous est impossible de nous tromper sur la réalité de cette science de nous-mêmes, et elle ne saurait nous tromper par la raison qu'elle n'est pas autre chose que le réfléchissement de notre être réel. Nous voici donc arrivés au point où nous rencontrons la certitude absolue dont nous ne saurions nous passer. En même temps, nous découvrons ici, dans ce savoir de nous-mêmes, dont le réveil concorde avec celui de notre nature morale et de notre faculté de raison, la règle normative et la pierre de touche de nos pensées. Toute l'activité de la pensée se trouve dès lors guidée et contrôlée, par cette certitude immédiate et complète, qui n'est en quelque sorte que l'énonciation de notre être lui-même. Tout ce qui, s'annonçant comme le résultat de l'observation ou du raisonnement, se trouve être en contradiction avec cette conscience, va être rejeté par cette raison seule. Rien n'est accepté que ce qui résiste au creuset de l'examen fait à cette lumière.

Cependant, en disant que nous possédons dans la conscience tant la certitude qui nous est indispensable que la loi de notre action de penser, nous sommes loin de prétendre que cette certitude et cette loi nous soient imposées mécaniquement; bien au contraire, il faut qu'elles soient acceptées par voie morale, par la *foi*, c'est-à-dire par cette action morale, qui nous sert à constater et à faire valoir dans son droit le fonds réel de la conscience. Ce n'est que dans ce sens que la *conscience* est le point de départ, et la *foi*, le principe de notre science. Il s'agira toujours de commencer par nous rendre exactement compte à nous-mêmes de ce qui, comme *fonds de conscience*, n'est plus pour nous, sujet à aucun doute, en écartant scrupuleusement tout ce qui n'existerait encore pour nous qu'à l'état d'opinion. Mais, en tout cas, et lors même que ce *fonds de conscience* ne serait encore pour nous qu'un faible appoint, c'est dans ce faible appoint que réside ce *θεός μὲν πρὸς σὺν* que nous cherchions, le point central d'où nous sortons pour aller conquérir légitimement tout le reste; dans le progrès incessant même de cette recherche, la conscience, d'une part, s'armera de forces toujours nouvelles, et d'autre part nous discernerons toujours plus clairement, à la lumière de ce flambeau, ce que nous avons à accepter ou à rejeter, pour rectifier et purifier toujours davantage nos jugements.

J'ai dit : le progrès incessant de nos recherches, car, tout en prenant

notre point de départ dans la conscience, nous reconnaissons qu'elle même ne se forme, même à son début, que sous l'influence du monde qui nous entoure, et avant tout, sous l'influence de la manifestation de Dieu, tant hors de nous qu'en nous-mêmes : et dès lors, il est superflu de remarquer que nous ne prétendons pas partir d'elle, pour mépriser désormais soit l'expérimentation, soit la spéculation ; nous pourrions au contraire, marcher d'autant mieux sous la double égide de l'observation et de la réflexion, vers une compréhension aussi complète que possible, vers une unité totale de convictions : chaque vérité, toutefois, trouvant toujours son point d'appui et son point central dans la conscience. Nous sommes bien plus éloignés encore de vouloir mettre à l'ombre ce qui nous tient précisément le plus à cœur en parlant de la conscience : je veux dire, la recherche sérieuse de la communion personnelle avec Dieu et l'attention respectueuse prêtée aux voix qui se sont fait valoir par excellence comme interprètes de la vérité suprême. Nous avons, quant à nous, la ferme conviction de l'impossibilité que Celui qui s'est dit « *la Vérité*, » ne se démontre pas comme tel à la conscience ; tout homme élevé dans le sein de la communauté chrétienne, devra convenir, nous en sommes sûr, que, même sans s'en douter, ce n'est que par lui qu'il est parvenu à avoir une notion profonde de son être moral et de sa destination religieuse, notion qui, quelque développement qu'il ait pu prendre, forme le centre inébranlable de sa foi. Il en résulte, que du moment que, poussés par notre conscience, nous apprendrons à saluer Jésus-Christ comme la lumière du monde et à nous incliner devant lui, ce ne sera pas pour nous détacher du point fixe de la conscience, de la foi personnelle, mais au contraire pour nous y sentir toujours plus fermement appuyés. Du moment que c'est lui, et lui seul, qui nous fait marcher de clarté en clarté, il le fait en allumant toujours « davantage la lumière qui est *en nous*, » pour nous faire découvrir et comprendre nous-mêmes, quelle est la gloire de notre divine vocation et comment toutes choses y doivent concourir.

On nous objectera qu'en parlant ainsi à la conscience, toujours individuelle, la recherche et le système scientifiques dépendront du degré de développement moral et religieux que chaque individu aura atteint personnellement. Mais nous sommes si loin de vouloir écarter cette objection, qu'au contraire nous ne pouvons voir qu'une funeste illusion, dans l'opinion qui admet la possibilité de toute autre voie. Tout homme, qui, en faveur d'un soi-disant objectivisme, voudrait faire abstraction de soi-même, de ce qu'il y a en lui de plus noble et de plus élevé, ne saurait rendre à la science que des services négatifs. Les hommes auxquels elle est redevable de ses plus grands progrès, ont toujours été ceux qui ont imprimé à leur œuvre le plus puissant cachet d'individualité. N'oublions pas, toutefois, qu'il est toujours permis de supposer que nos guides dans le chemin de la science ont pu fonder dans les convictions personnelles de leur conscience, celles du cercle plus ou moins étendu dans lequel

ils se mouvaient, pour s'en rendre les organes : et d'autre part, que le théologien qui, prenant pour point de départ la conscience, pose sa foi comme principe de son savoir, doit y trouver la certitude que dans les recherches instituées sous de tels auspices, il n'est pas abandonné à lui-même, mais confié à la garde et à la conduite de cet Esprit de vérité, qui, par tous les siècles et dans toutes ses manifestations, fidèle à soi-même, se sert du travail concordant de toutes les individualités pour inonder d'une lumière toujours plus abondante le majestueux temple de la vérité¹.

Si son but pouvait être, même de loin, d'entrer dans un examen quelque peu complet de la méthode théologique, nous aurions, après avoir fixé notre point de départ, à nous occuper ici, entre autres questions, des éléments qui doivent trouver place dans le système, puis de la méthode apologétique à employer. Je dois me borner à remarquer qu'il ressort de tout ce que nous venons de dire, que, quant à la première question, rien ne saurait être admis à juste titre dans le système théologique, que ce qui, comme développement d'une conviction de conscience, possède un caractère moralement religieux, tellement, que tout ce qui est de nature purement historique ou spéculative doit en être exclu². Et, quant à la seconde question, quelque indispensable que puisse être, en matière d'apologie, l'argument historique, parce que la foi chrétienne s'associera toujours à des convictions historiques, cet argument pour nous n'aura jamais une valeur prépondérante, mais devra se contenter d'une place inférieure. Nous serons les derniers à oublier que la foi chrétienne est impossible en dehors de la manifestation du Christ historiquement constatée. Il est impossible que la foi personnelle puisse, dans sa naissance et son développement, se passer de l'influence et du soutien de la révélation de Dieu, se perpétuant par l'organe de la communauté chrétienne qui nous entoure : et il est tout aussi impossible, — je dirais même que cette impossibilité est plus grande encore ; — il est tout aussi impossible, que la foi personnelle se passe du témoignage historique de cette révélation de Dieu, tel qu'il nous est fourni par la succession des hommes sanctifiés, qui nous ont précédés, et avant tout, par Celui qui, comme Parole faite chair, est le chef et l'espoir de l'Eglise. Mais, cela posé, comment pourrions-nous méconnaître que la question de savoir si véritablement, dans la personne historiquement démontrée de Jésus-Christ, la *révélation suprême de Dieu* nous est donnée, c'est-à-dire, la *grande question*, la question des questions, ne saurait jamais trouver sa solution par voie de recherche historique, à moins qu'on n'accorde à ce terme d'*historique* une extension de sens si extraordinaire, que la critique elle-

¹ On trouvera des observations très remarquables sur la méthode dans les *Recherches sur la méthode qui conduit à la vérité*, de M. Charles Secrétan, insérées d'abord dans la *Revue de Strasbourg*, et publiées depuis séparément sous ce titre.

² Voir Schenkel, *Dogmatik*, I, 213.

même se trouvât soumise au contrôle de ces convictions moralement religieuses, dont la conscience est le siège. En un mot, s'il est vrai que l'Évangile se résume dans la bonne nouvelle que la vie a été manifestée en Jésus-Christ, ce sera la tâche de la recherche et de l'argumentation historique, de constater les formes dans lesquelles cette manifestation s'est accomplie. Mais qu'en Jésus de Nazareth cette *vie* se soit réellement manifestée, voilà un fait qui ne saurait être démontré que par un appel à la conscience ; fait qui demeure réservé au domaine de la perception moralement religieuse, qui ne s'acquiert que par la voie morale ; mais qui, — et nous n'attachons pas moins de prix à cette remarque, — du moment que cette démonstration s'est accomplie, ne saurait qu'exercer une influence déterminante sur le jugement que nous porterons sur la tradition historique qui contient le récit de cette révélation, et sur la valeur qui doit lui être attribuée. C'est ici sans doute un point qu'il importe à l'apologiste de ne perdre jamais de vue.

S'il m'a été donné d'atteindre, par ces considérations, en quelque mesure, le but que je me suis proposé, j'ai lieu d'espérer que mes lecteurs ne refuseront pas leur assentiment aux paroles suivantes de Passavant ¹, que, moyennant une légère modification, je crois pouvoir m'approprier : « On ne saurait accorder trop de valeur à l'influence que l'appréciation juste de la conscience doit exercer sur toutes les sphères de connaissance, mais en particulier sur la science théologique. Dans la conscience nous possédons la base inébranlable de nos plus saintes convictions, le point central lumineux de tout notre savoir, qui, comme un fanal brillant, fait rayonner ses clartés sur tout ce qui l'entoure. Allumé par la main même de Dieu, ce fanal reçoit toute lumière qui vient d'en haut : il nous sert à reconnaître la nature, le vœu et la destination de notre être spirituel : il nous sollicite à faire l'épreuve de chaque découverte importante pour notre émancipation morale, et nous en fournit lui-même la pierre de touche. Eveillée par l'Esprit de vérité, la conscience nous attire vers ceux qui lui ont servi d'organes, et nous fait, et comprendre et goûter leur témoignage. Elle devient pour nous le fil conducteur, qui nous guide sûrement par les détours du labyrinthe, tant de notre propre vie que de toute notre science. La conscience nous fournit le point fixe ; « *das Gewisse* », qui dans la mêlée des intelligences, et dans le combat des opinions, nous indique la sûre voie ; par elle, comme par l'aiguille aimantée tournant au nord, nos pas sont guidés vers le bien inestimable de la vérité. »

HUGENHOLTZ.

¹ J.-K. Passavant, *Das Gewissen, eine Betrachtung*.

DE LA CANDIDATURE A LA CHAIRE DE DOGMATIQUE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

La Faculté de théologie de Montauban vient de faire une perte des plus douloureuses dans la mort de M. Jalaguier, un de ces hommes rares chez lesquels la vie morale et la vie de pensée sont absolument unies, et qui a emporté l'affectueux respect de tous ceux qui l'ont approché. Il demeure un des types les plus fidèles d'un christianisme élevé, profond. Il est du nombre de ces chrétiens d'élite dont le souvenir seul est un bienfait. Le *Bulletin de Théologie* a été honoré de sa collaboration et nous lui devons le sincère hommage d'un regret plein de vénération. Le vif intérêt que nous prenons au développement d'une saine théologie parmi nous, nous empêche de demeurer indifférents à la nomination du professeur qui remplacera M. Jalaguier dans la chaire de dogmatique. Tous nos vœux sont pour la candidature de M. Jean Monod, qui vient d'être posée devant les Eglises de la confession réformée. L'étroite et longue amitié qui nous unit à M. Jean Monod nous empêche de développer comme nous le voudrions tous les motifs qui nous semblent faire de sa nomination une vraie bénédiction pour l'Eglise réformée. Nous voudrions transcrire ici sa circulaire aux consistoires, mais elle est déjà sous les yeux de tous nos lecteurs. Il n'est pas possible d'exprimer d'une manière plus claire la foi évangélique dans ce qu'elle a de plus caractéristique et d'accuser mieux cette tendance sagement libérale sans laquelle il n'y a pas de théologie possible. Nous ne pouvons résister à citer le fragment suivant de la circulaire qui exprime nos plus chères convictions et qui est le programme idéal d'un enseignement théologique : « Sur cette base immuable (la foi évangélique exprimée dans sa substance), je veux voir de plus en plus se développer une saine théologie, la science exerçant tous ses droits, invariablement fidèle à ses propres méthodes, l'intelligence se pénétrant de la vérité dont se nourrit le cœur, la liberté non-seulement reconnue mais constamment respectée et profondément aimée comme un don de Dieu et en même temps comme la compagne naturelle d'une foi ferme et joyeuse, l'histoire et la critique sincèrement consultées, avec la résolution de ne supprimer aucune question, de ne nier aucun fait, les affirmations légères aussi soigneusement évitées que les négations systématiques, tout le travail de la pensée religieuse dominé par le pur amour de la vérité. » Heureux les étudiants qui entendraient un tel enseignement et heureuses les Eglises qui, dans ces temps critiques, confieraient leurs futurs pasteurs à une telle influence.

E. DE P.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

LA VIE DE L'ÂME HUMAINE

OU LA VIE PAR LA FOI

« Le juste vit de la foi. »

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE MORALE¹

Il y a peu de paroles bibliques qui heurtent plus de préjugés que celles qui ont trait à la nécessité absolue de la foi; que ces paroles : « celui qui croit sera sauvé, » « celui qui ne croit pas sera condamné; » que cette déclaration si expresse : « le juste vit de la foi. »

Et ces préjugés se manifestent de deux manières. Ou bien, parce qu'on méconnaît la vérité de cette déclaration, on la néglige et on ne conçoit même pas que des gens sensés puissent s'y attacher comme à la lumière de leur vie; ou bien, parce qu'on y voit une erreur positive, on s'y oppose directement, et, par conséquent, on blâme ouvertement ses adhérents.

On la néglige, avons-nous dit. On trouve qu'il est pour le moins téméraire de donner une importance aussi exclusive à une activité de l'âme dont l'objet demeurera toujours problématique. En dehors de cette « vie de foi, » il y a certes pour l'homme, s'écrie-t-on, une vie assez riche et assez puissante! Néglier la terre pour « le ciel, » ce qui est positif pour

¹ Les pages qui vont suivre, et qui sont comme le développement de la première partie de notre étude sur *l'Autorité divine de l'Écriture* (Bulletin de mars), nous ont été suggérées, dans leur forme actuelle, par la lecture d'un discours du professeur Riggenbach, de Bâle (dans l'ouvrage intitulé : *Zur Verantwortung des christlichen Glaubens*). Nous avons emprunté au savant professeur, avec son point de départ, un ou deux des exemples qui servent à l'établir. (Note de l'Auteur.)

ce qui ne saurait être, à tout prendre, qu'une grande et belle abstraction, ce n'est certainement pas là remplir sa place sur la terre ; et, s'il faut absolument faire intervenir dans ce débat Dieu et la vie à venir, ce n'est certes pas honorer Dieu ni mériter ses célestes faveurs, que de ne pas songer, avant toute autre chose, à accomplir la destinée terrestre que lui-même nous a assignée. Il n'est pas besoin de *foi*, ajoute-t-on, pour se montrer ponctuel, zélé, à l'endroit de la tâche positive qui est imposée à notre vie terrestre, pour apprécier dignement et pour propager autour de nous les grandes et admirables vérités de ce monde où nous sommes, ni même pour sentir vivement les devoirs qui nous incombent chaque jour à l'égard de nos frères. Ces devoirs sont d'ailleurs trop nombreux et trop pressants pour que, sous le prétexte de la foi religieuse et des pratiques qu'elle dicte à la dévotion, on ait jamais le droit de vouloir nous en distraire, en nous présentant l'image nuageuse d'un monde idéal de soi-disant *devoirs* sans utilité actuelle et positive.

Ainsi parlent les hommes qui ne discernent pas l'importance réelle de la foi. Eblouis par les lueurs de la terre, ou préoccupés exclusivement de la tâche journalière que leur impose la position qui est spécialement la leur dans ce monde, ils ne voient dans les lumières de la foi que des clartés qui leur seraient inutiles. — Ce sont là les hommes qui ne s'arrêtent pas même devant cette parole : « Le juste vivra de la foi ; » ils passent outre, ils la négligent.

D'autres s'arrêtent, il est vrai, devant cette parole ; mais c'est pour l'accuser d'exagération. En effet, ces derniers croient à une vie de l'âme par la foi, ce mot n'a pas pour eux le sens que lui attribue l'Evangile. Pour ces hommes *la foi* ne signifie pas *la foi religieuse*, c'est-à-dire la foi au Dieu vivant, à un Dieu qui est en un rapport personnel avec l'homme. Non point sans doute que, comme cela semblait être le cas chez ceux que nous entendions tout à l'heure, ces hommes-ci entretiennent pour un seul instant la pensée d'un Dieu qui demeurerait étranger à la terre ! Bien au contraire ! les hommes dont il est question professent ouvertement ne pouvoir vivre « sans Dieu dans ce monde. » Avec cela ils ne comprennent pourtant pas que l'on puisse mettre la vie de l'âme tout entière dans l'activité de la foi religieuse. La vie de l'âme, disent ces hommes, c'est avant tout *la morale* ! Le culte de Dieu, ou la vie religieuse, c'est l'accomplissement exact de nos devoirs envers nous-mêmes et envers nos frères. Ces devoirs, à eux seuls, renferment tout ce qui mérite le nom de « nos devoirs envers Dieu. » Limiter la religion à la seule foi, c'est risquer d'en faire un fantôme sans réalité, une pure *idée*. C'est arracher l'homme religieux à l'action, pour le rejeter tout entier à une contemplation qui non-seulement est vaine et oisive mais qui est positivement mauvaise, en ce sens qu'elle ne le préoccupe après tout que de ses sentiments, c'est-à-dire de lui-même. La base de la religion, s'écrient-ils, ce n'est pas la foi à Dieu considéré en lui-même, c'est la foi à

la volonté positive de Dieu ; en d'autres termes, c'est la foi à la conscience.

Telles sont les deux espèces d'opposition que soulève autour de nous cette parole de la vie par la foi. D'un côté, c'est le sourire impatient du mondain ; de l'autre, c'est la censure motivée d'hommes sérieux et austères, d'hommes qui parlent au nom de la moralité. Bien qu'un abîme sépare sans doute ces deux classes d'hommes, elles ne se rencontrent pas moins dans une même pensée à l'égard du sujet qui nous occupe. En effet, l'une et l'autre s'appuient sur ce même point de vue, que la foi à un Dieu dont la relation avec sa créature serait un rapport personnel et présent, en d'autres mots, que la foi du chrétien, est, sinon quelque chose de faux en soi, tout au moins quelque chose d'essentiellement inutile à la vie actuelle et réelle, à la vie pratique, c'est-à-dire à ce qu'ils appellent les uns et les autres la *vie* de l'homme. Ce point de vue, qui leur est commun, ils se le justifient à eux-mêmes, les uns, les esprits légers, par l'importance exclusive qu'ils accordent à ce côté sensible et temporel de leur vie ; les autres, les hommes sérieux, en alléguant ce fait : qu'ils possèdent, dans leur conscience personnelle, une autorité et des lumières qui sont de tout point suffisantes pour l'activité de cette sphère éternelle de la vie humaine qui s'appelle la vie morale.

La première de ces deux classes d'hommes, néanmoins, loin de pouvoir juger sainement de ce qui constitue pour l'homme les sources et les moyens de sa vie, en est encore à donner ce nom de *vie* à l'activité éphémère du corps et de l'intelligence. Quant à la seconde, si elle a sans doute ressenti la vanité essentielle de cette vie-là, si elle cherche, et même avec ardeur et persévérance, la véritable vie, la vie éternelle de l'âme, elle cherche encore cette vie-là où elle n'est pas.

C'est en présence de ces deux espèces d'objections que nous désirerions revendiquer, et cela au nom de la raison et de l'expérience universelles, la vérité des déclarations bibliques que nous avons alléguées. En faisant cela, notre désir ne serait pas seulement de contribuer, autant qu'il est en nous, à dissiper ce qui nous semble évidemment être une erreur, nous aimerions encore à faire disparaître quelques-uns des préjugés qui obscurcissent, aux yeux de ceux que nous avons en vue, la vérité essentielle du livre qui contient ces paroles. — Pour cela, nous tâcherons de prouver :

Premièrement, cette thèse générale : — que toute vie active et libre découle nécessairement chez l'homme d'un acte de *foi* ;

Secondement, cette proposition spéciale : — que la portion de cette vie qui seule mérite dans l'homme le nom d'une vie éternelle, ne saurait, elle aussi, s'appuyer que sur l'activité d'une foi spéciale, foi qui ne peut être autre que la foi des chrétiens.

I. — TOUTE VIE ACTIVE ET LIBRE DÉCOULE NÉCESSAIREMENT CHEZ L'HOMME D'UN ACTE DE FOI.

Cette thèse, portant sur tout ce qui chez l'homme s'appelle une vie active et libre, devra par conséquent se vérifier aussi à l'égard de la vie exclusivement terrestre de l'homme, pour autant du moins que cette vie-là mérite le nom d'une libre activité. En d'autres mots, cette thèse devra trouver son application, soit à l'égard des faits de l'activité volontaire de notre corps, soit à l'égard de ceux qui font partie de la vie consciente et réfléchie de notre intelligence. Aussi bien est-ce à cette portion spéciale de la vie de l'homme que nous allons tout d'abord limiter notre étude. Non-seulement c'est bien là la marche que nous impose le soin de notre démonstration elle-même, puisque nous professons ne vouloir nous appuyer que sur les résultats de l'expérience; mais nous devrions encore nous y astreindre, ne fût-ce que pour répondre avant tout à la première des deux objections que nous exposons tout à l'heure, à celle des hommes qui se plaisent à opposer le caractère « réel » de la vie terrestre, au caractère à leurs yeux purement « imaginaire » de la vie de la foi.

C'est aussi en vue de ces personnes-là que nous commencerons par donner à notre thèse une autre forme. Entendant avec elles par *vie terrestre* toute cette portion de la vie de l'homme qui est renfermée dans les limites de son expérience actuelle sur la terre; excluant par conséquent de cette vie-là toute cette activité de l'âme humaine dont on pourrait dire qu'elle repose sur l'espoir de biens à venir et sur la pensée de ce qui subsiste hors du monde, nous traduisons notre première thèse par la proposition suivante, laquelle en contient tous les éléments:

Loin de pouvoir jamais être mise en opposition avec ce qui s'appellerait une vie par la foi, la vie terrestre de l'homme mérite bien plutôt elle-même ce nom-là, toute l'activité libre de cette vie terrestre étant exclusivement basée sur un acte de foi.

§ 1. *Présence d'un fait de foi dans l'activité exclusivement terrestre de la vie de l'homme.*

Il suffit déjà de la définition la plus générale de ce mot *la foi*, pour prouver la vérité de cette assertion. En effet, ce mot, dans son sens le plus général, désigne cette faculté au moyen de laquelle notre âme saisit la réalité de ses perceptions. Or, comme il est impossible de supposer pour l'âme une vie quelconque qui ne soit pas basée sur une perception, il est évident qu'il ne saurait y avoir de vie de l'âme sans un acte de foi. Cependant, ce n'est là qu'une définition de mots. Aussi bien, sans nous arrêter davantage à l'analyse de l'idée abstraite, venons-en à l'observation directe des faits eux-mêmes.

C'est du reste ce à quoi nous inviterait déjà la nature elle-même du phénomène que nous entreprenons d'analyser. Les facultés de notre âme ne se révèlent pas à nous par une appréciation directe et immédiate. Ce n'est jamais que par le résultat de leur activité que ces facultés nous manifestent soit la réalité de leur présence, soit les traits spéciaux qui les caractérisent. En particulier, nous ne saurions distinguer entre telle ou telle faculté de notre âme qu'au moyen des divers objets auxquels s'appliquera l'activité spéciale de chacune d'elles. Cette remarque, qui porte sur tout ce qui dans notre âme mérite le nom de faculté, se vérifie aussi à l'égard de cette faculté spéciale qui s'appelle *la foi*. Le fait que notre foi s'adressera à tel ou tel objet spécial nous donnera seul le droit de parler de telle ou telle espèce de foi.

Or ce fait existe réellement : il y a bien réellement diverses espèces de foi. Ce n'est que par une figure de langage que l'on réserve d'ordinaire le mot de *la foi* pour cette certitude spéciale qui a pour objet Dieu et les choses qui se rapportent à Dieu. Sans doute, si l'on entendait dire seulement par là que cette foi en Dieu est la foi par excellence, qu'elle est l'unique source de toute autre espèce de foi en nous, la seule raison de toute certitude quelconque pour notre esprit, soit à l'égard de la vérité de nos sensations, soit en ce qui concerne la réalité de notre pensée, rien ne serait plus vrai. Mais ce n'est pas là ce que l'on veut avancer lorsqu'on attribue à ce mot le sens exclusif que nous avons mentionné. On ne le fait bien plutôt, ainsi que nous l'avons vu, que pour opposer à cette certitude spéciale qui résulte pour le croyant de sa foi en Dieu, toutes les autres certitudes de son esprit, et en particulier celle qui accompagne chez lui les impressions de ses sens. N'admettant, en effet, d'autre phénomène de foi que celui qui se produit dans la sphère religieuse, — sphère qui, soit dans l'opinion soit dans les faits, est loin de se confondre avec celle de la vie même de l'homme, — on arrive nécessairement à regarder tout ce à quoi l'on donne le nom de foi comme quelque chose d'exceptionnel. Quelle que soit donc l'importance relative que l'on accorde à cet ensemble de faits, on n'en admet la présence que chez de certains hommes auxquels on donne exclusivement le nom de « *croyants*, » et que l'on regarde non point comme la règle mais comme l'exception dans l'humanité. Aussi se résout-on aisément à demeurer soi-même entièrement étranger à tout ce qui s'appelle la foi, du moment où l'on avoue ne pas faire partie de cette portion restreinte de l'humanité.

Mais ce mot de *foi*, considéré dans sa signification générale, ne désigne nullement un fait qui ne concerne que les seuls « *croyants*. » Si la foi spéciale de ceux qui portent ce nom mérite sans doute d'être appelée *la foi* par excellence, du moment où l'on est arrivé à voir dans l'objet de cette foi l'objet par excellence, il n'en est pas moins vrai qu'il n'y a pas une seule âme d'homme, quelle qu'elle soit, dont on ne doive soutenir

que cette âme-là, dans la mesure spéciale de sa vie, ne vit absolument que par la foi.

On nous objectera ici cette activité de vie qui a pour objets exclusifs les faits dont nos sens nous signalent la présence. Ce sont là, dira-t-on, des faits dont nous avons une perception immédiate, à l'endroit desquels, par conséquent, nous possédons une certitude visible et tangible. *La foi* ne contribue donc en aucune façon à la confiance qui résulte pour nous de semblables perceptions !

C'est justement là ce que nous nions ! Même à l'égard des objets perçus par nos sens, nous soutenons que nous ne saurions en percevoir aucun sans qu'il y ait eu de notre part *acte de foi*. Il nous suffira de quelques exemples pour justifier cette assertion.

Lorsque ma vue est attirée par la manifestation qui émane d'un corps lumineux, je *crois* à la vérité de la perception spéciale dont mon œil est pour moi l'organe, comme je *crois* aussi à la justesse de celle qui m'arrive par l'intermédiaire de mon oreille, lorsque celle-ci a reçu le contact des ondes sonores que détermine un corps élastique en vibration. Et il en est ainsi de toutes les perceptions de mes sens. Je *crois* à la véracité de leur témoignage ; je *crois* que l'impression que j'ai reçue correspond réellement au fait qui l'a produite.

Et ce qu'il faut bien remarquer ici, c'est que, quoiqu'il me soit entièrement impossible de me justifier à moi-même cette confiance par des raisons claires et logiques, je n'en mets cependant jamais en doute la parfaite légitimité. Je crois à mes sens d'une façon absolue et inébranlable, et cela malgré toutes les erreurs dont mes sens sont souvent pour moi l'occasion. Ces erreurs, je les reconnaitrai lorsqu'elles m'auront été démontrées par de nouvelles perceptions. Ce seront donc mes sens qui eux-mêmes corrigeront les erreurs dont ils auraient été tout d'abord pour moi l'occasion. Aussi bien, aucune de ces erreurs ne m'amènera jamais à douter de la vérité essentielle des perceptions de mes sens. Quelque fausse qu'ait pu être telle ou telle conclusion que j'aurais tirée de ma perception, ce ne sera pas à la nature elle-même de cette perception que j'aurai jamais l'idée d'attribuer mon erreur.

Ainsi, bien que pendant des siècles l'humanité tout entière eût faussement conclu, des phénomènes du lever et du coucher du soleil, que cet astre tournait autour de notre globe, jamais aucun homme, après que la lumière se fut faite sur ce point, n'a pensé à mettre l'erreur qui avait été la sienne sur le compte du sens de la vue ; et, à l'heure qu'il est, il ne viendra à l'esprit de personne de vouloir s'appuyer sur ce fait pour douter du regard de ses yeux. Cette confiance est si peu chose acquise et de laquelle nous puissions nous dépouiller à notre gré, — elle est si peu le résultat de notre libre réflexion, — qu'elle survit tout entière aux erreurs dont notre réflexion avait été la source ; en sorte que, lorsque cette dernière a reconnu les erreurs qu'elle avait faussement déduites de

notre perception, la confiance que nous avons en cette perception n'en demeure pas moins ce qu'elle avait toujours été, une confiance, c'est-à-dire une foi, instinctive et inébranlable.

Nous avons tous *foi* en nos sens. Leur véracité ne saurait nous être démontrée d'une façon absolue, puisque toute preuve qu'on pourrait amener pour cela reposerait toujours elle-même sur leur témoignage. Néanmoins nous *croions* à ce témoignage. La vérité des perceptions de nos sens est pour nous tous un *objet de foi* : pour chacun de nous leur véracité est un *article de foi* : tous, tant que nous sommes, nous faisons à cet égard *acte de foi*.

Cependant la vie de notre être sensible n'est pas la seule portion de notre vie où la *foi* apparaisse en dehors de la sphère qu'on lui réserve d'ordinaire, en dehors de la sphère religieuse. — Lorsque nous entendons celui qui nous parle, notre oreille perçoit un son. Ce n'est pas pourtant en cela seul que consiste la perception qui arrive jusqu'à nous. Dans ce son est contenue une pensée, laquelle nous percevons aussi, bien plus, à l'existence de laquelle nous croyons si fermement que nous n'hésitons pas à faire reposer sur cette foi, et notre conduite propre et celle que nous tiendrons à l'égard de celui qui a parlé.

Et remarquons qu'ici encore c'est là chez nous une foi à un fait dont rien au monde ne peut nous démontrer directement l'existence. C'est bien par la foi, et ce n'est que par la foi, que nous admettons la réalité de la pensée chez autrui. C'est aussi de la même manière que nous sommes assurés de l'existence de notre propre pensée. Nous en avons, disons-nous, le sentiment, la conscience immédiate.

Ce sentiment immédiat est un organe invisible de perception, analogue à ce que sont pour nous, à l'égard de la manifestation matérielle qui représente la pensée d'autrui, les organes visibles de nos sens. Seulement cet organe a pour caractère distinctif, qu'il nous fait apprécier la présence d'un objet dont aucune manifestation ne saurait être perçue par nos sens.

Or, personne ne doute jamais de la véracité de cet organe : personne n'a jamais douté de la réalité de ce dont il avait le sentiment immédiat. Il y a mieux ! nous croyons tous à la véracité de cet organe invisible d'une manière encore plus assurée que nous ne croyons à celle des organes visibles de nos sens. C'est ce qui ressort et de la nature spéciale des jugements que nous n'hésitons pas à faire reposer sur le témoignage de notre sentiment immédiat, et de l'importance particulière que nous attachons à tous ces jugements-là. En effet, c'est sur notre foi à ce sentiment, que nous faisons reposer, non-seulement tous les jugements qui ont trait à l'existence réelle de la pensée, et par conséquent à la réalité de l'être pensant, mais encore tous ceux qui s'appuient sur notre connaissance des lois de la pensée. Or, c'est à cette catégorie que se rattache tout ce qui s'appelle, par exemple, un axiome mathématique ou une règle de logique. Tous ces jugements si clairs, si assurés, reposent, en fin de

compte, sur la foi que nous avons à la véracité de cet organe invisible qui s'appelle notre sentiment immédiat. Toute cette sphère de notre vie personnelle qui se nomme la vie de notre intelligence, est donc entièrement basée sur un acte de confiance, sur une *foi* en un fait que nous ne saurions nous démontrer à nous mêmes d'une manière qui fût indépendante de l'organe spécial qui nous fait percevoir ce fait. Elle a donc tout entière sa source dans ce qui n'est qu'un *acte de foi* à l'égard de cet organe.

Et nous pouvons faire un pas de plus dans cette voie. — L'homme qui éprouve du plaisir à la vue, à l'ouïe de ce qui est *beau*, de ce qui est admirable, cet homme doutera si peu de la parfaite légitimité de cette impression, il doutera si peu de la réalité de l'objet dont cette impression lui signale la présence, qu'il n'hésitera pas à se dire, de telle ou telle personne qui sera restée indifférente au spectacle, par exemple, ou bien encore à la musique, dont il a ressenti le charme, que cette personne manque, à cet égard, du sentiment de ce qui est beau. En d'autres termes, chacun de nous se dira qu'une semblable personne n'a pas reçu, à cette occasion, la même impression qui est parvenue jusqu'à lui. Jamais aucun de nous n'imaginera que cette personne, bien qu'ayant reçu cette même impression, ait cependant pu ne pas juger comme nous avons jugé nous-mêmes. Chacun de nous croit donc fermement à l'impossibilité absolue, pour qui que ce soit, de refuser sa foi au témoignage de cette impression spéciale. Tous, par conséquent, nous *croyons* à la légitimité de notre propre foi à cet égard. Personne n'imaginera jamais pouvoir mettre en question la réalité du fait dont cette impression a suscité en lui le sentiment. Or, comme pour chacun, cette impression demeure en elle-même la seule preuve de la réalité de ce fait, cela revient à dire que tout homme se sent le *droit* de retenir cette impression, bien qu'il ne puisse en *démontrer* la vérité à soi-même ni à autrui. A cet égard encore, tout homme qui *sente* fait *acte de foi*.

Mais c'est surtout à l'endroit de ce qui est *bien*, que la présence en nous de la foi devient chose évidente. — L'organe par lequel nous percevons ce qui est bien est aussi un organe invisible de notre âme, semblable sous un certain rapport, à ce sentiment immédiat de l'être et des qualités de l'être, dont nous venons de parler. Cependant il s'en distingue par des caractères particuliers. Aussi porte-t-il un nom spécial : on l'appelle, non plus la conscience de soi, mais la conscience de l'obligation morale, ou, plus simplement, la *conscience*.

Or chacun sait que la véracité de la conscience ne se prouve pas ; que son verdict *s'impose* à nous tous, et que la seule preuve de sa vérité c'est l'autorité spéciale qui l'accompagne. Quant à celui qui résisterait à cette preuve expérimentale, il ne pourrait échapper à ce sentiment bien précis : qu'en mettant en doute la sainteté absolue des arrêts de la conscience, il s'est mis *lui-même* en suspicion, soit aux yeux de ses semblables, soit à ses propres yeux, parce qu'il a abdiqué par là même ce qui seul donne

un prix, une grandeur et une dignité quelconques à l'âme humaine. Quel que soit d'ailleurs le scepticisme dont ferait preuve, à l'égard de la conscience, celui qui serait arrivé à en mépriser le plus habituellement la voix pour sa conduite personnelle, cet homme n'en gardera pas moins, — sitôt que son amour-propre n'est plus en jeu, c'est-à-dire sitôt qu'il s'agira pour lui de juger ceux qui l'entourent, — une foi inébranlable et indestructible à la réalité absolue de ce fait : qu'il y a des actions justes et des actions injustes, des procédés qu'il faut approuver, et des façons d'agir qui jugent à elles seules ceux qui s'en sont rendus coupables.

Sans doute, nous ne parlons pas ici des jugements qui porteraient sur l'application de cette foi à tel ou tel cas spécial. C'est là tout autre chose ; et personne n'ignore que les règles de la morale ne sont les mêmes, ni pour toutes les époques de l'humanité, ni pour tous les pays que l'homme habite. Aussi, n'est-ce pas des règles de telle ou telle morale que nous parlons ici ; c'est de cette foi qui se retrouve également au fond de toutes ces règles, quelque diverses et même parfois quelque contradictoires qu'elles nous paraissent. C'est de la foi à la réalité absolue de ce fait général : qu'il y a une différence essentielle, infranchissable, entre ce qui nous paraît bien, et ce que nous jugeons être mal. Cette différence consiste en ceci : que notre position vis-à-vis de l'un de ces objets est l'inverse de celle que nous occupons à l'égard de l'autre ; puisque nous sommes *obligés* à l'égard de ce qui est bien, et *mis en garde* à l'endroit de ce qui nous paraît être mal. Or, ce fait, dont personne n'a jamais douté, nous ne le connaissons uniquement et exclusivement que par l'organe de notre conscience. Tous, nous avons donc *foi* à la véracité de cet organe ; tous, à l'égard de la conscience, nous faisons *acte de foi*.

La vérité des impressions sensibles ; l'existence réelle de la pensée, et par conséquent, celle de l'être pensant, ainsi que celle des lois qui régissent son activité ; enfin, la vérité absolue de la loi qui est appelée à devenir celle de la libre action de cet être ; — en d'autres termes, ces vérités élémentaires auxquelles on donne les noms du *bon-sens*, de la *raison* et du *devoir*, — tels sont donc les objets de la *foi* actuelle de tout homme quel qu'il soit, même lorsqu'on ne le considère qu'en dedans des limites de sa vie terrestre.

A eux seuls, les faits de cette vie terrestre suffisent donc pour rendre évidente la vérité de cette première thèse : que toute vie active et libre découle nécessairement chez l'homme d'un acte de foi. Ce n'est donc pas uniquement lorsque son esprit saisit la réalité de l'Être invisible et suprême que l'homme fait acte de foi ; c'est bien grâce à un acte semblable qu'il croit déjà à la réalité d'un fait quelconque, puisque toute réalité est en elle-même un fait invisible et auquel il ne peut aucunement toucher d'une manière directe.

Nous avons donc le droit de mettre à côté de cette parole : « le juste vit de la foi, » — laquelle concerne sans doute spécialement la foi religieuse,

— cette autre parole, dont la vérité ressort des phénomènes de la vie terrestre : « que tout homme vivant vit de sa foi ; » et de condamner ainsi tous ceux qui, pour échapper à ce qu'ils appelaient les incertitudes de la foi religieuse, leur opposaient, comme étant seules réellement certaines, les impressions qui nous parviennent par le moyen des sens et de la raison.

§ 2. *Caractères essentiels et importance de la foi.* — *Défauts fonciers qui demeurent inhérents à cette foi telle qu'elle nous apparaît dans la vie exclusivement terrestre de l'homme.*

Il ne saurait nous suffire d'avoir signalé la présence du fait de la foi dans la vie exclusivement terrestre de chacun de nous. Il faut nécessairement aller plus loin, et rechercher encore dans l'étude de phénomènes qui nous sont familiers, soit l'idée précise que nous devons nous faire de cette activité spéciale de notre âme, soit celle que nous devons entretenir à l'égard de son importance pour le fait de vie qu'elle accompagne. En d'autres termes, il convient que nous tirions des exemples de foi qui ont été mis sous nos yeux, exemples clairs et faciles à vérifier pour chacun, — d'un côté, les *caractères essentiels* de cette activité spéciale de notre âme qui, dans la sphère terrestre de la vie de l'homme, mérite ainsi ce nom de foi ; — d'un autre côté, l'*office* qui est celui de cette foi en nous, le rôle qui lui est échu dans l'économie de notre vie personnelle et réfléchie.

Ce ne sera qu'alors que nous serons en mesure de discerner clairement, si les diverses formes de foi que nous avons énumérées épuisent réellement l'idée qu'il faut rattacher à ce mot ; ou bien si, par cela même que ces formes demeurent essentiellement incomplètes, nous sommes amenés, par la seule vue de cette activité de foi qui se montre à nous dans la vie naturelle de l'homme, à admettre la nécessité d'une action de foi supérieure : la nécessité d'une foi qui soit autre, et plus en rapport avec l'idée essentielle du fait que désigne ce mot.

A. *Caractères essentiels de la foi.* — Nous avons commencé par définir la foi : « la faculté au moyen de laquelle notre âme saisit la réalité de ses perceptions. » Cette définition, nous pouvons la regarder à cette heure comme justifiée par les faits que nous avons énumérés. Nous avons donc le droit de formuler les conclusions qui en découlent, soit à l'égard du caractère essentiel de la foi, soit à l'égard de l'importance qu'il faut lui accorder pour notre vie elle-même.

Le *premier caractère* essentiel qui découle de cette définition de la foi, est celui qui porte sur les rapports qui subsistent entre tout acte de foi, et la libre volonté de l'homme chez lequel apparaît cet acte. — D'un côté, la foi est un acte libre ; de l'autre, elle est attachée pour son exercice à la présence d'un objet qui existe en dehors de la volonté du croyant. C'est ce caractère spécial qu'il nous faut considérer de plus près.

La foi étant, comme nous l'avons vu, une faculté de perception qui est essentielle à la vie de l'âme humaine, il est évident, non-seulement qu'il ne sera pas au pouvoir de l'homme de posséder ou de ne pas posséder la faculté de croire, mais encore qu'il ne dépendra pas de sa volonté d'assigner tel ou tel objet à sa foi. D'un autre côté, il est tout aussi évident que ce sera de l'homme seul que dépendra et la mise en jeu de cette faculté et le degré d'intensité auquel parviendra son action. L'homme pourra, à son gré, en faire usage ou la laisser dans l'inaction ; s'appliquer à en développer les pouvoirs, ou bien se refuser à cette tâche, en se bornant à recevoir passivement les impressions qui arriveraient, pour ainsi dire, d'elles-mêmes jusqu'à lui à travers cette faculté.

L'existence, dans l'homme, de la faculté de croire, n'est donc pas plus le résultat de la volonté de l'homme, que ne l'est la vie elle-même de son âme dont cette faculté est une manifestation essentielle. Ce ne sera jamais parce qu'un homme l'aura voulu, et seulement pour autant qu'il l'aura voulu, que cet homme se trouvera capable, disons mieux, qu'il se verra mis en demeure, de croire ou de ne pas croire à telle ou telle réalité. Avec cela, sans doute, il n'en demeure pas moins vrai que la vie de son âme étant, dans tout ce qui touche au côté actif de cette vie, une vie essentiellement libre, spontanée et responsable, l'homme ne saurait croire à quoi que ce soit sans un acte formel de sa volonté. Tout acte de foi demeure donc, en lui-même, un acte libre, un acte de la libre volonté, un acte dont celui qui l'accomplit se rend et demeure responsable. De cela résultent deux choses : la première, que la foi, considérée en elle-même, est un don de Dieu ; la seconde, que chaque acte spécial de foi est une action libre de l'homme, action à laquelle il se trouve appelé par une position qui lui a été faite sans sa volonté.

Nous ne saurions concilier ces deux traits, qui se retrouvent au même degré dans chaque acte de foi, qu'en voyant dans tout acte semblable un fait de *soumission volontaire* ; la soumission d'une volonté libre à l'égard d'un fait qui est indépendant de cette volonté, et sur l'existence et la réalité duquel cette volonté n'exerce aucune influence. — Cette remarque, qui porte sur le caractère le plus essentiel et le plus profond de tout ce qui mérite le nom de *foi*, est de la plus haute importance.

Nous ne comparerons donc pas l'activité de la foi à celle d'un miroir qui accepterait passivement les images des objets mis devant lui : ce serait là confondre le rôle de la foi avec celui de la simple perception. La foi demeure un acte personnel, puisqu'elle demeure l'action d'une volonté libre et responsable. Cependant si son office n'est sans doute pas de créer la perception, laquelle arrive à l'âme indépendamment de la volonté de l'âme, la foi n'en a pas moins cet office important, d'amener l'âme à vouloir tenir compte de la perception reçue, puisque c'est cette foi seule qui lui en garantit la vérité. Si donc nous comparons la perception d'une vérité par notre âme, à la perception qui arrive à notre être sensible par

le moyen des organes du corps, nous dirons que la foi est la faculté par laquelle nous acceptons l'impression qui a été produite en nous. La foi, pour notre âme, comme l'œil pour notre corps, est un organe qui nous a été donné de Dieu. Son exercice, et par conséquent sa conservation et sa vigueur, dépendront cependant de notre volonté. A l'égard de la vérité, notre âme peut, elle aussi, ou bien ordonner à son œil de demeurer fermé, ou bien, tout au contraire, en exercer avidement les pouvoirs. Cet œil, elle saura parfaitement qu'elle le possède, et qu'il ne la trompe jamais, puisque l'activité spéciale dont il est pour elle le moyen ne dépend pas d'elle-même. Ce n'en sera pas moins un œil qu'elle pourra rendre inutile ou même aveugle, à son gré.

Cette remarque nous permet de discerner clairement la différence absolue qui subsiste entre toute vue de la vérité qui résulte d'un acte de *foi*, et ce qui ne mériterait que le nom d'une *opinion personnelle*. — Tandis que la *foi* est un acte de volonté, ou, si l'on veut être plus précis, un acte de soumission libre et volontaire à l'égard de la perception que nous avons de la vérité, ce que l'on désigne par ce mot d'*opinion*, n'est que le résultat d'un état passif de l'âme; ce n'est là que l'acceptation involontaire d'impressions qui demeurent pour nous des impressions accidentelles et sans autorité. En demeurant dans la comparaison que nous venons d'employer, nous devons donc dire, à cet égard, que tandis que la foi est un *regard* de l'âme, et un regard obéissant et attentif, l'opinion n'est, dans notre âme, que le résultat d'une *vue* tout à fait passive, et à l'égard de laquelle notre volonté réfléchie ne joue aucun rôle. — L'importance de cette remarque nous deviendra surtout évidente lorsque nous aurons à nous occuper de cet acte spécial de foi qui s'appelle la foi religieuse.

Le *second caractère*, qui découle de la définition de la foi, est celui qui a trait à son développement en nous. Ce développement sera soumis à la règle qui préside à celui de toutes les facultés de notre âme. La foi s'affaiblira par la négligence, tandis que par un exercice fidèle et soutenu, elle augmentera en clarté, en étendue et en puissance. Si l'âme fait un sérieux usage de sa foi, si elle en *vit*, l'âme s'enrichit des vérités, des lumières que cette foi seule est apte à lui faire saisir, et, l'objet de sa vie devenant toujours plus précis, la connaissance qu'elle a de cet objet plus intime, sa possession anticipée plus réelle, l'âme sent s'accroître en elle-même les forces et les jouissances de sa vie. Au contraire, si l'âme néglige l'énergie de telle ou telle foi à laquelle elle serait parvenue, si elle condamne cette foi-là à l'inaction, les pouvoirs eux-mêmes qu'elle possédait déjà par le fait de la présence en elle de cette foi spéciale, elle les perd peu à peu. On dit alors, en parlant de cette âme, « que la foi y a péri ! » — mot terrible, et qui est comme le glas funèbre de la vie elle-même dont avait vécu cette âme. Création immédiate de la pensée divine, la vie de l'âme humaine est en effet soumise à la loi que Dieu a imposée à toute vie personnelle sortie de sa pensée et qui consiste en ceci : « qu'à celui qui a

il sera donné, et il aura encore davantage; mais qu'à celui qui n'a pas, cela même qu'il croyait posséder encore, lui sera définitivement enlevé. »

Il ressort de ces faits trois choses : — Premièrement, qu'il peut y avoir divers degrés de développement de la foi, suivant les divers degrés du développement auquel est parvenue la vie de l'âme.

Secondement, qu'il serait injuste de s'appuyer sur le fait qu'une âme semble, à un moment donné, privée de telle ou telle forme de la foi, pour conclure de là que cette forme spéciale de foi n'est pas réellement essentielle au complet développement de la vie de l'âme humaine. En tout cas, faudrait-il avoir commencé par s'assurer tout d'abord que l'âme dont il s'agit est bien dans un état normal, qu'elle est bien en possession de toutes les forces essentielles de sa vie.

Enfin, une troisième conséquence de ce que nous avons dit, c'est que la présence dans l'âme de cette faculté qui s'appelle la foi, entraîne des devoirs positifs pour l'âme elle-même.

B. Importance du rôle de la foi. — Cette dernière remarque nous amène à nous occuper de l'importance qu'il faut donner au rôle de la foi à l'égard de la vie elle-même de l'âme.

L'importance de ce rôle est telle, que l'on ne saurait hésiter à dire, que c'est cette foi seule qui, dans les diverses sphères de la vie de l'homme, rend possible la vie; ou bien, pour s'exprimer autrement, que l'homme dans les diverses sphères de sa vie, *ne saurait vivre que par la foi*.

En effet, dès que nous essayons de faire abstraction, soit de notre foi aux impressions des sens, soit de celle par laquelle nous saisissons la réalité de la pensée et de ses lois, aussitôt toute cette sphère de notre vie qui est basée sur ces perceptions-là cesse nécessairement d'exister.

L'homme qui serait privé de la foi à la réalité actuelle des objets sensibles, demeurerait incapable d'aucune perception et d'aucune action qui aurait pour but le monde des choses visibles; ce qui revient à dire que la vie même de son être visible serait immédiatement arrêtée. — Et il en serait de même de l'existence de sa raison, du moment où il perdrait la foi à la réalité des idées, à celle de la pensée et de ses lois. Enlevez à l'homme cette foi-là, et soudain tout raisonnement, toute induction, tout jugement deviennent impossibles. Ne croyant plus à sa pensée, doutant de l'existence de sa raison elle-même, l'homme aussitôt *se tait*. La parole, cet écho vivant de la pensée personnelle, s'arrête. L'homme retombe dans l'idée purement passive, dans l'instinct irréfléchi : il devient une brute. Avec la foi de l'esprit la vie même de l'esprit a cessé d'exister.

Et que serait-ce si de l'homme individuel nous passions à l'humanité considérée dans son ensemble! — Que le doute ébranle pour un seul jour, chez tous les hommes, la foi à la véracité des impressions de la raison, aussitôt l'humanité s'arrête comme foudroyée! Elle cesse d'avoir une histoire, car celle qu'elle a cru avoir jusqu'à cette heure n'est plus qu'un fantôme sans réalité et sans valeur. Ses membres s'isolent! Toutes les sciences d'obser-

vation voient s'éteindre leur flambeau ! La sagesse que des siècles s'étaient transmise comme un dépôt sacré, cet immense édifice de la science humaine, qui avait abrité chaque génération nouvelle, et que chacune avait agrandi, grâce aux travaux de sa foi, cet édifice éternel chancelle aussitôt sur sa base, et bientôt il s'écroule en anéantissant sous ses ruines et la gloire et l'espoir, et la vie même de l'intelligence de l'homme !

C'est ainsi que la vie personnelle de l'homme terrestre, — soit que nous la considérons dans l'activité du corps, soit qu'elle se montre à nous dans celle de l'intelligence, — ne saurait subsister sans la foi. C'est ainsi qu'à l'égard de ces deux premières sphères de sa vie, il est déjà vrai de dire que l'homme ne peut vivre sans foi ; que même pour cette forme inférieure et passagère de sa vie, l'homme vit exclusivement par la foi.

Cependant, ce ne sont pas là les seules sphères de la vie actuelle de l'être humain. — Si le résultat de notre foi aux perceptions des sens est l'activité de notre corps, si celui de notre foi à la réalité de la pensée est la vie de notre intelligence, il est en nous une troisième sphère de notre vie terrestre qui s'appuie sur notre foi à la conscience. C'est cette sphère spéciale de notre vie qui s'appelle notre activité ou notre vie morale.

A l'égard de cette vie-là, la nécessité de la foi est tellement évidente, que même ceux qui n'en discernent pas l'importance lorsqu'il s'agit de la vie des sens et de l'intelligence ; que même ceux qui, sous ces deux rapports, vont jusqu'à opposer la *vie terrestre* de l'homme à tout ce qui s'appellerait une *vie de foi* ; que même ces personnes-là n'hésitent jamais à parler pourtant d'une foi au devoir comme de la base indispensable de toute vie morale pour l'homme sur la terre. Et on le comprend ! Sans cette foi au devoir, la *vertu* n'étant plus possible, il ne peut plus être question d'une volonté qui soit encore responsable de ses actes, et, laissé sans défense en face de ses instincts et de ses passions, l'homme cesse aussitôt d'être un homme pour n'être dès lors que la plus adroite, la plus rusée et la plus redoutable des bêtes féroces.

Quel que soit donc le côté sous lequel on envisage la vie terrestre de l'homme, c'est-à-dire, cette vie qui est renfermée dans les limites de son expérience actuelle et terrestre, on est en droit, on est même obligé, d'en venir à cette conclusion : que la vie terrestre de l'homme se base tout entière sur un acte de foi ; en d'autres termes, que *l'homme dans son état naturel et terrestre, vit déjà de sa foi*.

C. *Défauts fonciers de cette première forme de la foi*. — Cette foi qui seule fait ainsi vivre l'homme naturel et terrestre, se présente-t-elle cependant à nous comme un fait normal et complet, — ou bien, — parce qu'elle porte en elle-même les signes évidents d'un état essentiellement imparfait, sommes-nous amenés à conclure que l'activité dont elle est la base et la condition, est elle-même une activité imparfaite ; que la vie terrestre que cette foi rend seule possible n'est pas réellement la vraie vie, la vie absolue, la vie éternelle de l'être humain ? Telle que nous la

voyons apparaître dans la vie actuelle et naturelle de l'homme, la foi est-elle un fait normal, un fait qui se justifie entièrement à notre raison ? — C'est là la question qui doit encore nous arrêter quelques instants.

Il suffit d'un peu de réflexion pour reconnaître que l'activité de foi dont l'analyse nous a occupés jusqu'ici, ne saurait être regardée comme un fait complet et normal.

En effet, n'est-ce pas là précisément ce qui caractérise cette activité ? Le caractère distinctif de cette certitude, n'est-ce pas justement ce trait spécial : qu'elle ne peut se justifier à notre raison ? Notre foi à la véracité de nos sens, aussi bien que notre foi à la réalité de la pensée et de ses lois, ne nous donnent ni l'une ni l'autre la preuve de la légitimité de leur assurance. Elles s'imposent à nous, cela est vrai ; nous ne saurions vouloir même ébranler la confiance dont elles se portent les garants ; mais, par cela même qu'elles s'imposent à nous abstraction faite de notre libre adhésion, par cela même que leur autorité se présente à nous d'emblée comme une autorité qui est inébranlable en elle-même et indépendamment de notre concours, cette autorité, dès que nous arrêtons notre pensée sur la nature de ses droits, suscite un malaise profond dans notre âme et comme une révolte instinctive dans le centre de notre volonté.

C'est bien là ce qui seul explique le phénomène toujours renaissant de ce *scepticisme* qui, en s'attaquant à la vérité absolue des perceptions des sens et de la raison, ose mettre en question la véracité d'un témoignage sur lequel il est cependant forcé de baser ses attaques elles-mêmes. Ne voir dans tel système qui niera la réalité de la matière, par exemple, en s'attaquant ainsi à la foi innée de l'homme à l'endroit des perceptions des sens ; — ou bien encore ne voir dans tel autre système qui emploiera toutes les ressources d'un esprit exercé, à mettre en suspicion la réalité de l'esprit lui-même et la vérité absolue des lois qui le régissent ; — ne voir dans des systèmes semblables que le vain résultat des loisirs de tel ou tel penseur, que le jeu insensé et frivole d'esprits mal faits, ce ne serait point tenir compte de l'histoire de la pensée humaine, ni des expériences qui ont été celles de tout homme réfléchi. Que la vanité personnelle rende parfois paradoxale la protestation de tel ou tel sceptique, cela se peut. L'irritation que produira toujours sur un esprit attentif, le fait qu'il aura vu méconnus, par ceux-là même auxquels il s'adresse, les mobiles sérieux qui l'ont poussé à parler ; cette juste irritation pourra sans doute porter cet esprit à des exagérations regrettables. Mais le fait même du scepticisme est un fait dont on ne saurait se dispenser de tenir compte, dès qu'on aspire à être juste et exact dans l'appréciation de ce qui constitue les sources de la certitude pour l'esprit humain. Bien plus ! on ne saurait, sans injustice, méconnaître cette circonstance : que ce sera toujours chez les esprits les plus sérieux, les plus indépendants, que ce sera toujours dans les intelligences les plus fortement trempées, que nous verrons apparaître le phénomène du scepticisme.

Et cela est naturel ! L'acte de foi sur lequel repose l'activité de la vie terrestre est, nous l'avons vu, un acte de *soumission volontaire*. Eh bien ! n'est-il pas indigne d'une volonté libre, n'est-il pas indigne d'un homme qui mérite ce nom, de faire un acte de soumission implicite ? N'est-il pas indigne d'un être raisonnable et responsable de ses actes, de s'incliner volontairement sans savoir *devant qui* il s'incline ? L'homme est un agent libre. Pour un agent libre il ne peut être question de soumission aveugle ; un agent libre ne se *soumet* pas, il *obéit*. Or on ne saurait parler d'obéissance à l'égard d'une nécessité ; on n'obéit qu'à une personne ! Eh bien ! il n'est pas trace d'une autorité personnelle quelconque dans l'objet de cette foi spéciale qui est à la base de l'activité actuelle de notre vie terrestre !

Tel est bien le défaut central et foncier, telle est l'imperfection essentielle, de la foi qui conditionne la vie exclusivement terrestre de l'homme. Ce n'est jamais là qu'une soumission aveugle à un instinct, ce n'est pas une obéissance volontaire envers une personne que l'on révère et que l'on aime.

Et pourtant, avec tout cela, cet instinct est péremptoire et cette soumission indestructible ! Le sceptique lui-même, lorsqu'il demande où sont les titres de l'autorité de cet instinct, pense si peu, malgré cela, à en nier les droits, qu'il continue bien plutôt à s'y soumettre lui-même le tout premier. Cette protestation n'est donc autre chose, de sa part, qu'un acte personnel de liberté et d'indépendance. Tout ce à quoi il aspire, lorsqu'il proteste de la sorte, c'est à constater à ses propres yeux ses droits imprescriptibles d'être libre. Mais il se contente de les constater, ces droits, il ne les revendique pas ! Il les *affirme* ; et c'est même là, dans le fond, la seule véritable signification de sa *négation*. Cette négation n'est pas chez lui la répudiation expresse d'un fait que lui-même continue à admettre et à respecter, à l'égard duquel il continue par conséquent à faire acte de foi ; c'est bien plutôt, et tout simplement, l'affirmation positive du droit qu'il possède de *discuter* la légitimité de ce fait.

Quel que soit donc le jugement que nous soyons amenés à porter sur le caractère anormal de cette foi instinctive, son autorité est telle qu'elle se fait inévitablement respecter par celui-là même qui s'applique à faire ressortir son manque de preuves et à disputer sa légitimité.

En présence de tels faits il n'y a qu'une seule conclusion qui soit possible. Cette conclusion, c'est que l'activité de vie qui repose sur un semblable instinct est aussi imparfaite qu'elle est nécessaire. Ce qu'il faut ici comprendre, c'est que cette foi instinctive, quelque indispensable qu'elle soit, n'en est pas moins essentiellement incomplète et entièrement indigne d'être appelée une foi normale. En d'autres mots, c'est que la foi qui apparaît à la base de l'activité libre de notre corps et de notre intelligence, aussi bien que ces activités elles-mêmes, sont des faits essentiellement et nécessairement provisoires ; que ce ne sont là que les commencements imparfaits, que les germes et les gages, d'une foi et d'une vie supérieures,

vie et foi auxquelles aspire notre être tout entier, et que demandent à grands cris, et les systèmes désespérés du matérialiste et de l'athée, et la protestation toujours renaissante du sceptique.

Ici se présente une objection. — Vous parlez de l'imperfection inhérente à cette foi qui seule soutient et la vie du corps et celle de l'intelligence, nous dit-on, et jusque-là vous pouvez avoir raison. Mais n'est-il donc pas, même dans l'homme terrestre, une vie qui est supérieure à ces activités imparfaites, une vie dont vous même avez dit qu'elle repose sur une foi inébranlable, bien plus ! sur une foi dont il serait criminel de vouloir seulement mettre en question le caractère absolu ? La *foi morale* n'est-elle pas là pour faire rougir le matérialiste, pour imposer silence au sceptique ? Est-ce aussi « une soumission indigne d'un être libre, d'un homme qui mérite ce nom », que la soumission au *sentiment du devoir* ; à ce guide éternel qu'on ne suit qu'en adorant, et que l'âme humaine ne saurait jamais abandonner qu'en s'abandonnant elle-même ? Etes-vous prêt à dire que l'on doit aller jusqu'à discuter la sainteté du devoir ? Accorderiez-vous réellement cette sorte de respect que vous arrache la vue « du martyr du doute » aux profanes entreprises des moqueurs ?

Il ne faut jamais être profane. Pour cela la première chose est d'avoir clairement discerné ce que l'on doit respecter. — Que la vie morale de l'âme humaine soit supérieure à la vie du corps et à celle de l'intelligence, cela est hors de doute. La vie du corps et celle de l'intelligence sont en effet transitoires, puisqu'elles se lassent sous nos yeux des seuls objets auxquels elles sont à même d'aspirer. La vie morale, qui est la vie de la volonté, la vie du cœur, est au contraire éternelle. En effet l'activité qui lui est spéciale ne se fatigue pas, et son déploiement est indépendant de ces limites du temps et de l'espace, dans lesquelles sont ensermés et les progrès de l'activité du corps et ceux de l'intelligence elle-même. C'est donc bien là l'élément *éternel* de la vie personnelle de l'être humain, la seule sphère de vie dans cet être qui soit essentiellement éternelle. Toucher à la nécessité absolue de cette vie, en ébranler la base, en obscurcir la pensée, ce serait là, sans aucun doute, une entreprise profane. Aussi n'est-ce point ce que nous faisons. Notre pensée est sérieuse, et n'a rien à faire avec les paroles bruyantes du moqueur !

Ou bien dira-t-on que ce soit en effet porter atteinte à la vie éternelle du cœur de l'homme, que de démasquer l'idole devant laquelle ce cœur s'inclinerait encore ? On nous rappelle la grandeur, la sainteté, de tout ce qui se nomme *le devoir*. Assurément on a raison ! Rien de plus grand, rien de plus saint ! Malgré cela, nous n'hésitons pas à le dire : *le devoir* n'est pas, dans le fond, et il ne saurait devenir, dans le fait, le but suprême et final de notre foi morale, l'objet auquel doit s'attacher, d'une manière définitive, la vie elle-même de notre volonté, la vie éternelle de notre cœur ! Non ! mille fois non ! le culte qui n'a d'autels que ceux du devoir, ce culte n'est pas véritablement un culte ! ce n'est là qu'une ido-

lâtrie! On ne peut le dire assez haut! c'est s'abaisser, c'est déroger, que de soumettre sa volonté à ce qui n'est qu'une idée après tout, quelque sainte et quelque auguste que l'on se fasse cette idée! — Nous le répétons donc ici encore : dès qu'il s'agit pour l'homme de soumission, ce n'est jamais que de cette espèce spéciale de soumission qui s'appelle *l'obéissance* qu'il saurait être question. Or la seule obéissance qui ne porte pas dans l'homme une atteinte directe à sa libre personnalité, la seule qui laisse entières et intactes les forces vives de son être lui-même, c'est l'obéissance que l'homme rend directement à son Dieu.

La *foi morale*, par conséquent, si l'on peut appeler de ce nom la foi qui n'a pour objet que la pure obligation morale, — la foi morale demeure donc nécessairement un fait incomplet et anormal, l'acte d'une volonté qui est bien réellement sans véritable raison d'être. Pour un agent libre, pour un être dont la vie consiste en une activité essentiellement éternelle, il n'y a, il ne peut y avoir aucune autre foi qui soit à même de devenir la base de son activité, que la *foi religieuse*, c'est-à-dire que cette foi qui s'adresse directement à la personnalité elle-même d'un Dieu vivant.

C'est là la seconde proposition que nous avons formulée au début de ces pages, et celle qu'il nous reste à développer encore.

II. — LA VIE ÉTERNELLE DE L'ÂME HUMAINE NE SAURAIT ÊTRE CHERCHÉE QUE DANS L'ACTIVITÉ DE CETTE FOI SPÉCIALE QUI SEULE EST UNE FOI RELIGIEUSE, SAVOIR DANS L'ACTIVITÉ DE LA FOI DES CHRÉTIENS.

§ 1. *La foi qui est à la base de la vie éternelle de l'âme humaine, ou de la vie du cœur, ne peut avoir d'autre objet que Dieu lui-même.*

Le point spécial que nous sommes appelés à élucider encore, c'est celui de l'*objet* de la foi du cœur. En particulier, c'est cette question-ci : le *devoir* est-il réellement l'objet normal de cette foi qui est à la base de notre activité morale? En d'autres termes, suffit-il à l'entretien et au développement de la vie éternelle qui est dans l'homme, que l'homme ait une foi inébranlable à la sainteté du devoir, ou bien faut-il, en effet, pour que son âme soit réellement vivante, que l'homme soit arrivé à une foi spécialement religieuse, c'est-à-dire à la foi au Dieu vivant?

Quant à cette vérité, qu'il y a, dans la vie actuelle de l'homme sur la terre, un élément éternel, et que cet élément doit être exclusivement cherché dans l'activité de son cœur et de sa volonté, dans son activité *morale*, c'est là ce dont ne doutent nullement les hommes auxquels nous nous adressons spécialement, lorsque nous avons formulé la proposition qui nous occupe à cette heure. Rappelons-nous, en effet, quel était le point de vue auquel se plaçaient ces hommes.

Esprits sérieux et austères, ces champions de la *moralité* se distinguaient des mondains dont nous avons parlé tout d'abord, justement en ceci : que bien loin de voir dans l'activité passagère de la vie présente la vie définitive de l'homme, ils avaient fort bien senti que cette vie doit être exclusivement cherchée dans l'activité du cœur, c'est-à-dire dans la source de la volonté elle-même.

Ils avaient donc parfaitement compris, ces hommes, que, tandis que l'activité du corps et même celle de l'intelligence sont des faits de vie qui se passent, pour ainsi dire, en dehors du centre du moi humain ; auxquels ce centre personnel peut participer, mais qu'il peut aussi faire cesser à son gré ; il n'en est pas ainsi de l'activité du cœur, laquelle est la vie personnelle elle-même. Ces hommes avaient ce sentiment instinctif, que cette dernière forme de la vie, loin de voir sa persistance soumise à la libre décision de la volonté réfléchie, existe avant et sans la pensée de l'esprit ; que loin, par conséquent, que l'homme soit jamais le maître de cette vie-là, le fait est bien plutôt que, pour sa destinée personnelle, l'homme dépend toujours, et cela d'une façon absolue, de la direction qui aura été définitivement imprimée à cette activité centrale de son être.

Et les hommes dont nous parlons avaient si bien apprécié la vérité de ce que nous disons là, que le mettre en doute eût équivalu pour eux, non pas seulement à jeter du trouble dans l'idée qu'ils se faisaient de la vie de leur âme, mais à nier entièrement le caractère personnel de cette vie, c'est-à-dire l'existence même de leur âme. En effet, rien n'était plus évident pour eux que ce fait, que c'est bien dans l'activité de son cœur que l'homme vit, ou qu'il ne vit pas, d'une vie éternelle ; que c'est bien réellement là que se décide pour lui l'alternative, ou bien d'une existence éternellement active et progressant sans fin, ou bien d'une persistance de sa personnalité devant l'image de laquelle recule instinctivement sa pensée. Ces hommes avaient clairement entrevu que c'est de la direction définitive de l'activité du cœur, que peut seule dépendre pour chacun de nous la question suprême de la vie ou de la mort éternelle. — Tel était bien le point de vue de la seconde classe de lecteurs à laquelle nous avons entrepris de nous adresser.

Or, ce qu'il y a de remarquable dans ce point de vue, ce qui pourrait même sembler singulier à tel ou tel « croyant, » c'est que c'est précisément *parce que* ces hommes sont arrivés à une vue aussi sérieuse et aussi profonde à l'égard de leur vie actuelle, qu'ils s'élèvent avec tant de décision contre la pensée que l'élément éternel de cette vie aurait pour unique base la foi religieuse. En effet, le motif qu'ils assignent à leur protestation, c'est cette crainte que, sous le nom d'une foi semblable, on ne mette à la place de leur foi au devoir et à la vertu ce qui ne serait qu'une pure idée de l'esprit, qu'un simple sentiment personnel. « Dieu, disent-ils, est inaccessible, en lui-même, à notre pensée et à notre cœur. Tout ce que nous sommes à même de connaître de lui, c'est donc uniquement

sa sainte et immuable volonté, c'est sa loi éerite dans nos cœurs. » « La base de la religion, ajoutent-ils, ce n'est donc pas proprement la foi en Dieu ; c'est plutôt la foi à la volonté de Dieu, c'est-à-dire, dans le fond, la foi à la vérité et à la sainteté de notre conscience. »

Certes, on pourrait croire au premier coup d'œil qu'il n'y eût rien à blâmer dans un pareil langage ! Expression d'une vertu résolue et fidèle, il semblerait assurément que de telles paroles dussent être bien plutôt un objet de respect pour chacun. — Aussi bien, n'est-ce pas à la foi dont ces paroles sont la digne expression, que nous aurions quoi que ce fût à objecter. Ce n'est plus là, nous le reconnaissons, cette certitude purement instinctive qui suffisait à la vie passive et superficielle des hommes légers, des mondains. C'est une certitude plus légitime et plus profonde : c'est déjà une foi libre et réfléchie, puisque c'est bien un choix motivé et une soumission délibérée de la volonté. Non ! ce à quoi nous objectons, ce n'est pas à la *nature essentielle* de la foi de ces hommes, lesquels sont réellement des « hommes de bonne volonté ; » nos objections portent sur l'*objet* que ces hommes donnent encore à une foi semblable.

Quel doit être, dans le fait, l'objet de la foi éternelle du cœur ? Telle est donc la question qu'il nous faut encore examiner. — Doit-on admettre, comme le veulent nos opposants, que l'idée du devoir, considérée en elle-même et en dehors de tout rapport avec la pensée actuelle d'un Dieu vivant, puisse jamais être regardée comme constituant un objet vraiment digne de cette foi ?

Sans nous arrêter de nouveau sur ce fait que, parce qu'elle est un acte de soumission et par conséquent d'abnégation de soi-même, une telle foi demande impérieusement, pour son objet, non pas un simple fait, non pas une loi abstraite et morte, mais une personnalité active, vivante et supérieure, — examinons de plus près à quoi se réduit, dans le fond, ce *devoir* que l'on voudrait ainsi donner pour objet suprême à la foi du cœur.

Pour peu que nous y réfléchissions, il est évident que ce n'est réellement là qu'une idée de l'esprit ; que ce que l'on nomme le devoir n'est bien, dès que nous le considérons en lui-même, qu'une simple abstraction, que le pur résultat de cette activité par laquelle notre esprit généralise les faits concrets de notre expérience. Faisons-y bien attention ! Le devoir n'est pas un fait qui ait jamais une existence propre et indépendante du sentiment que nous en avons. Le *devoir* n'existe pas en dehors des *devoirs* ! Le seul fait positif qui porte ce nom, loin d'être doué d'une existence propre et persistante, est un fait essentiellement momentané et fugitif, puisque c'est l'obligation qui nous est imposée par notre conscience, lorsque cette conscience nous ordonne d'agir de telle ou telle manière dans un moment donné.

Il est vrai qu'en dehors et à côté de tels ou tels devoirs, nous parlons encore du devoir en général ; mais ce mot ne désigne pas dans ce cas au-

cun fait positif, aucun fait qui ait une existence propre : ce mot ne désigne alors autre chose que le souvenir que nous avons conservé de l'impression qui avait accompagné, à chaque fois, la présence de tel ou tel devoir concret. Pour peu qu'on y réfléchisse un moment, on discerne bientôt que le *devoir* n'a aucune existence en dehors de cette expérience, de cet *acte passif* de notre pensée. C'est bien là le simple souvenir d'une expérience personnelle; souvenir touchant, sans doute, souvenir éminemment émouvant pour tout homme consciencieux, souvenir que l'on doit, par conséquent, soigneusement entretenir, mais qu'il nous serait absolument impossible de vouloir assigner pour objet suprême à notre foi, sans sentir aussitôt que c'est une simple idée, ou, si l'on veut, que c'est l'idée d'une simple impression, en d'autres termes, que c'est bien nous-même, que nous proposons à l'adoration de notre cœur.

Que le culte de nous-même par nous-même puisse avoir lieu, cela n'est pas douteux. C'est même à cela que se réduit, lorsqu'on l'analyse d'un peu près, le culte si universellement vanté de l'honneur et de la vertu. Et, hâtons-nous de le dire ! c'est un grand bonheur pour l'homme, qu'il en puisse être ainsi ! Le culte de soi-même est certainement, lorsqu'il s'adresse à ce qui constitue en nous l'image de Dieu, l'action la plus haute à laquelle puisse atteindre l'âme de l'homme; aussi longtemps du moins que cette âme demeure seule, aussi longtemps qu'elle n'est pas entrée en un rapport direct et personnel avec Dieu lui-même. Mais que ce soit là, pour le cœur de l'homme un véritable *culte*; que ce soit pour ce cœur une vraie religion; que ce soit réellement là pour lui la source des lumières et des secours dont ce cœur a besoin,—c'est ce qu'il est impossible de soutenir un seul instant, soit en face de la raison, soit en présence des faits eux-mêmes.

Aussi bien ce culte est-il rarement avoué, et ne se présente-t-il presque jamais ouvertement sous cette forme. Lorsqu'on parle de la *foi au devoir* pour l'opposer à la *foi religieuse*, on entend d'ordinaire par là, non pas une adoration directe du devoir, mais bien une foi qui a pour objet la sainteté des devoirs positifs et concrets que chacun rencontre sur son chemin.

Mais alors est-ce bien là un objet qui puisse jamais suffire à contenter la foi d'un cœur dont nous savons que la vie est une activité essentiellement *éternelle* ? Non, sans doute ! Ces devoirs, n'ayant aucune existence abstraction faite des circonstances temporaires qui sont chaque jour les nôtres, il ne nous est pas possible d'en imaginer aucun en dehors du cercle limité de notre expérience terrestre. Une âme qui n'aurait pour s'éclairer d'autre foi que la foi au devoir, se verrait inévitablement réduite à ne jamais porter son regard au delà de l'horizon de la vie présente. La vie de cette âme demeurerait donc nécessairement, quelles que soient ses aspirations et ses instincts, une vie sans avenir et sans espoir éternels. Par la nature même de son objet, la foi de cette âme serait condamnée à

ne jamais pouvoir saisir ce qui seul est à même de répondre aux besoins qui sont à la base même de sa vie.

Soit donc que nous considérions la nature essentielle de cette activité du cœur de l'homme à laquelle on prétend assigner pour unique but le devoir considéré en lui-même, soit que nous nous attachions à analyser cette idée spéciale du devoir, nous sommes forcément amenés à conclure, que ce ne saurait être là un objet qui soit jamais digne de la foi du cœur. Nous sommes forcément amenés à dire que le cœur de l'homme, tel qu'il est, ne saurait vivre de sa vie, qui est une vie éternelle, aussi longtemps qu'il ne s'attache qu'à ce seul objet. Ce qu'il faut absolument à ce cœur, ce n'est pas une foi semblable ; ce n'est jamais ce que nous avons appelé une *foi morale* : ce qu'il lui faut, c'est une foi qui ait pour son objet le seul objet qui soit vivant et éternel ; c'est donc la foi qui s'attache à Dieu lui-même : c'est la *foi religieuse*.

Et ce qui prouve bien la justesse de cette conclusion, c'est le sentiment pénible avec lequel ceux auxquels nous nous adressons spécialement ici, nous ont entendu nous élever contre cette idée : que le devoir, considéré en lui-même, est un objet réellement éternel. Pour faire voir jusqu'à quel point la foi du cœur est essentiellement et instinctivement une foi religieuse, nous pouvons nous contenter de prêter une voix à la protestation secrète qui s'est élevée dans le cœur de chacun de ces hommes, lorsque nous leur faisons remarquer que le devoir, pris dans ce sens, n'est qu'une idée personnelle, qu'une idée qui, demeurant irrévocablement attachée à celle du monde actuel, demeure aussi sans promesses d'avenir et sans espoir éternels. — « Quand bien même je devrais être anéanti demain, moi et l'univers qui m'entoure, » s'est dit chacun des hommes dont il s'agit, « je n'en retiendrais pas moins la foi la plus absolue et la plus entière à la réalité éternelle de l'obligation morale qui m'incombe aujourd'hui, à la réalité éternelle de mon devoir actuel ! »

Sans aucun doute, on en conviendra, c'est là pour tout homme raisonnable une parole insensée ; puisqu'on ne saurait, dès que l'on a admis l'anéantissement de soi-même, vouloir retenir encore la foi à la réalité éternelle de ce qui n'est après tout qu'une expérience personnelle. D'où vient donc, malgré cela, qu'il n'est pas un cœur d'homme, qu'il n'est pas un homme de cœur, quelque raisonnable et réfléchi que soit du reste cet homme, qui non-seulement n'approuve cette parole, mais qui ne s'y associe, qui n'y applaudisse même comme à une parole belle, grande et héroïque ?

La raison de ce fait la voici ! Si, considérée en elle-même, cette parole n'est en effet qu'un contre-sens, le sentiment qui l'a dictée n'en est pas moins l'impression involontaire d'une vérité qui vit au centre de notre être à nous tous. L'instinct irrésistible qui a poussé l'honnête homme à protester si résolument, et cela en face d'une démonstration à laquelle il n'avait rien à opposer, cet instinct est évidemment supérieur à la pensée

réfléchie qui a formulé cette protestation ! Cette parole a voulu n'être qu'une parole *morale*, mais, ne le voyons-nous pas ? elle a été dans le fond tout autre chose ! elle a été une parole profondément et essentiellement *religieuse* ! Le nom de Dieu n'y a pas paru, cela est vrai ! mais, bien que ce nom n'ait pas été sur les lèvres de celui qui a parlé de la sorte, nous avons tous senti, au frémissement de notre âme, qu'il y avait, dans cette parole, comme la présence de Dieu lui-même. Tous nous avons senti que c'était bien là *le cri d'un cœur d'homme*, c'est-à-dire le cri d'un cœur dont la force, l'énergie, la vie elle-même est une foi impérissable au seul objet qui soit essentiellement éternel, la foi au Dieu personnel et vivant !

Ainsi donc, même le défenseur de la foi au seul devoir n'a pu confesser cette foi, sans qu'elle devint aussitôt dans sa bouche une foi essentiellement religieuse. Il n'y a en effet que la foi en Dieu qui puisse donner une semblable autorité à la conscience du devoir ; il n'y a que le sentiment de Celui qui subsiste éternellement qui puisse donner à un sentiment personnel la sanction qui s'exprime par ce seul mot : un *devoir absolu* ! un *devoir éternel* ! Le devoir n'est obligatoire que parce que nous y voyons, et que pour autant que nous y voyons, l'expression de la volonté actuelle de Dieu lui-même.

Et remarquez que ce n'est pas seulement à l'égard de notre foi au devoir que ce fait est apparent ; il se retrouve tout aussi bien dans ces certitudes de la vie sensible et intellectuelle dans lesquelles nous avons dû reconnaître plus haut des actes de foi. Toute certitude *absolue* est l'expression dans notre âme d'un instinct qui ne saurait manquer, lorsqu'on l'analyse attentivement, d'aboutir à la foi en Dieu. Sans Dieu, non-seulement je n'ai plus le droit de soutenir la vérité absolue de la voix de ma conscience, mais je n'ai pas même celui de prétendre à la réalité absolue soit des impressions de mes sens, soit des jugements de ma raison.

On s'étonnera peut-être de ce que nous disons là ! On nous objectera qu'à ce taux il n'y aurait aucune certitude quelconque pour tout homme qui ne serait pas un « croyant ; » que, par conséquent, ni un païen ni un incrédule n'auraient jamais pu être certains ni du témoignage de leurs sens, ni des conclusions de leur pensée !

Exprimée de la sorte, notre assertion deviendrait sans doute impossible à maintenir. Aussi bien serait-ce là la dénaturer entièrement. — Lorsque nous avançons que c'est la foi en Dieu qui seule donne, à qui que ce soit, le droit de soutenir la réalité *absolue* et des impressions des sens et des conclusions de la raison, nous ne parlons pas de cette certitude *passagère* et *momentanée* qui accompagne toutes les perceptions du corps et de l'intelligence, mais bien du caractère *absolu* que l'on attribuerait à cette certitude. Et sous ce rapport nous n'hésitons pas à le répéter ! Tous les hommes qui sont « sans Dieu dans le monde, » sont aussi, et cela même à l'endroit des vérités et des faits de ce monde, sans aucune certitude *absolue*. A leur égard il est littéralement vrai de dire, « qu'ils se pro-

mènent dans ce qui n'est qu'une apparence. » Sans doute, le cours régulier de ce qu'ils appellent leur vie n'en est pas arrêté. Vivant tout entiers dans le présent, ils trouvent, dans cette certitude momentanée qui n'est que le résultat d'un instinct aveugle et passif, tout ce qui suffit aux besoins momentanés de leur action. Sitôt cependant que, cessant de borner leur vie à la seule action du moment, de tels hommes se mettront à réfléchir tant soit peu; sitôt que le moindre doute à l'égard de la vérité essentielle des impressions dans lesquelles ils se meuvent, viendra interrompre la sécurité de leur esprit; sitôt qu'une seule question s'élèvera dans leur âme à ce sujet; en un mot, sitôt que leur pensée voudra, pour un seul instant, quitter le monde passager des faits sensibles et des images de l'esprit, pour le monde des réalités, pour le monde absolu et éternel, — aussitôt nous verrons ces hommes, privés du seul objet qui puisse donner une sanction véritable à leurs impressions personnelles, se rejeter dans l'action pour fuir les ténèbres qui envahissent leur pensée, et n'échapper au vertige qui s'empare de leur esprit qu'en replongeant leur être dans le tumulte des faits. — On ne se fait pas une juste idée du profond scepticisme qui rongait l'humanité sous les dehors brillants du paganisme, ni de la désolante incertitude qui gît, comme une menace incessante, au fond des cœurs mondains et incrédules.

Mais *quel sera-t-il donc*, ce Dieu qui seul peut être l'objet de la foi du cœur de l'homme? — Telle est la dernière question que nous avons à nous poser.

§ 2. *Quel est le Dieu qui seul peut être l'objet de cette foi?*

C'est par l'étude de cette faculté de notre âme qui s'appelle *la foi*, que nous sommes arrivés à constater que Dieu est bien le seul objet réel de la foi du cœur. Ce sera aussi l'appréciation des besoins essentiels de cette faculté, qui nous dictera la réponse à la question qui vient d'être formulée.

Aussi bien ces besoins nous le disent-ils clairement. — En effet, il faudra tout d'abord que ce Dieu soit celui dont nous pourrions affirmer qu'il est l'auteur de cette nature et de cette conscience qui, comme on l'a vu plus haut, sont les occasions prochaines des mouvements les plus élémentaires de notre foi. Ce Dieu sera donc le Dieu *Créateur*, ce qui veut dire que ce sera le Tout-Puissant, l'Être dont la liberté est absolue et souveraine; celui dont la puissance demeure indépendante des barrières qui sont imposées à notre vue et à notre activité personnelle; celui qui *crée* l'objet dont nous dépendons, nous, et pour notre perception et pour notre vie elle-même. Le Dieu qu'exige absolument la nature même de notre faculté de croire, ne sera donc, ni ce Dieu impuissant dont l'action se serait bornée à mettre en mouvement les forces d'une matière éternelle comme lui, ni ce Dieu indifférent et éloigné qui, satisfait d'avoir imprimé

sa loi dans nos consciences, laisserait à notre seule volonté le soin de sanctionner et de vivifier elle-même cette loi. Il n'y aurait rien, en effet, dans ces manières de se représenter Dieu, qui pût jamais changer en une certitude absolue l'instinct de notre raison et celui de notre cœur. Une semblable idée de Dieu dépendrait elle-même en nous de notre instinct, auquel seul incomberait la tâche décisive de nous faire voir quelque chose de *divin* et dans ces œuvres et dans cette loi.

Non ! il nous faut non-seulement un soi-disant Dieu-Créateur dont la puissance se serait une fois exercée à l'égard du monde et à l'égard de notre propre conscience ; mais il nous faut un Dieu dont la personnalité, c'est-à-dire dont la vivante initiative, soit un fait actuel et le résultat pour nous d'une expérience présente. Il nous faut donc le Créateur *éternel* des cieux et de la terre, des choses visibles et des choses invisibles ; le Dieu présent et actuel ; le Dieu en qui non-seulement nous avons eu, mais en qui nous avons tous encore, à cette heure, la vie, le mouvement et l'être, en un mot, le Dieu vivant et vrai.

Mais ce n'est pas encore assez ! — Parce qu'il nous faut un Dieu qui soit tel, il nous faut un Dieu qui se révèle lui-même à nous. Et ici, entendons-nous bien ! lorsque nous parlons de la nécessité pour notre foi d'un Dieu qui se révèle, nous ne voulons pas seulement parler de la nécessité d'une *révélation divine* ! Ce mot de révélation divine n'épuise pas la pensée qu'il importe justement de bien préciser ici. On peut parler, en effet, d'une révélation divine qui ne consisterait que dans les caractères divins que notre regard parviendrait à découvrir dans telle ou telle œuvre que Dieu aurait accomplie en dehors de toute intention qui nous aurait eus, nous, directement pour objets. Ainsi, l'on pourrait dire que lorsque nous avons discerné, dans l'harmonie de l'univers ou dans la majesté de la conscience, le résultat plus ou moins direct d'une œuvre de Dieu lui-même, nous avons fait tout ce qu'il faut pour admettre un Dieu révélateur.

Mais ce ne serait pas là une « révélation » qui pût jamais suffire à rendre notre foi assurée et certaine. Il nous faut plus et mieux que cela. Il faut que nous arrivions à saisir, dans l'œuvre divine, une œuvre qui a été faite expressément en vue de nous ; l'œuvre d'un Dieu qui nous a cherchés, d'un Dieu qui nous cherche encore à cette heure, d'un Dieu dont le caractère essentiel et persistant est l'initiative à notre égard. Il faut que notre foi arrive à saisir en Dieu, non-seulement Celui à l'égard duquel on pourrait dire qu'il est venu une fois jusqu'à nous ; mais un Dieu qui vient réellement encore à nous, un Dieu qui se place et qui se place toujours de nouveau sous nos yeux. Il faut, si notre cœur ne veut pas nécessairement arriver à prendre pour l'objet de sa confiance ce qui ne serait après tout que sa propre impression, que son idée, que son sentiment propre, — il faut qu'il voie, dans la manifestation divine à laquelle il s'attache, non pas une découverte qui serait due à la perspicacité et à la sublimité de ses élans, non ! il faut qu'il y reconnaisse une manifestation dont la

réalité, la persistance et la clarté demeurent essentiellement indépendantes de l'attention que nous y donnons, et du degré de compréhension auquel nous avons su parvenir.

Le Dieu que veut notre cœur et que la foi de notre cœur réclame, ce n'est donc pas tant Celui qui se révèle au dedans de nous, c'est avant tout et surtout Celui qui se révèle devant nous. C'est le Dieu dont la révélation ne risquera jamais, par conséquent, de se confondre avec notre propre idée, dont le culte ne risquera jamais de n'être après tout qu'une simple dévotion personnelle. Comme le disaient fort bien les « hommes du devoir, » ce qu'il nous faut, ce n'est pas l'idée que nous concevons de Dieu ou le sentiment que nous sommes à même d'éprouver à son égard. « C'est sa volonté qu'il nous faut, disaient-ils. — Oui, répondons-nous, c'est sa volonté ! » Mais nous ajoutons aussitôt : c'est sa volonté *elle-même*, et non pas l'idée que nous nous ferions de ce que nous croirions qui a été une fois sa volonté ! C'est sa volonté présente, c'est l'expression actuelle de son intention personnelle. C'est donc sa parole *vivante*, et non pas la lettre d'une loi qu'il aurait une fois donnée à d'autres qu'à nous. Ce ne sera jamais une image morte de la volonté divine, un simple souvenir de « ce que Dieu a dit une fois à nos pères, » qui pourra suffire à notre foi ; car alors cette foi n'appuierait sa certitude, après tout, que sur la manière dont nous serions parvenus à démêler les traits de cette image et à déchiffrer les caractères effacés de cette loi.

Le Dieu qu'il nous faut, c'est donc, non pas seulement le Dieu qui s'est *révélé*, non ! c'est le Dieu qui *se révèle encore* aujourd'hui. C'est, non pas seulement le Dieu qui se serait une fois montré personnel, Celui dont la personnalité aurait une fois été active, une fois bienveillante, une fois empressée ; mais c'est le Dieu dont l'action personnelle est pour nous l'objet d'une expérience actuelle et constante, Celui dont la personnalité est à cette heure encore vivante et présente, et liée avec nous par des rapports réels et persistants. Or il n'y a d'autre Dieu qui soit tel que le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ, que le Dieu de la Bible tout entière, le seul auquel les hommes aient jamais donné le nom du *Dieu vivant et vrai*.

Arrêtons-nous un instant devant ce fait historique que nous venons de mentionner, devant ce fait que le Dieu de la révélation biblique est le seul auquel ses adorateurs aient donné le nom du *Dieu vivant et vrai*. — Les Israélites et les chrétiens sont donc, de tous les hommes, les seuls qui aient fait l'expérience spéciale qu'expriment ces mots-là. Cette expérience, c'est celle-là même à l'égard de laquelle nous avons démontré qu'elle seule répond aux besoins essentiels, aux droits imprescriptibles de la foi, c'est-à-dire de ce qui est la vie de l'âme humaine. Cette expérience spéciale, qui est celle d'une perception actuelle de Dieu, le croyant israélite la faisait. Le Dieu « qui avait parlé à ses pères, » et qui leur avait promis sa révélation personnelle, était déjà avec lui dans un rap-

port direct, réciproque et constant. Toujours accessible à sa prière, chaque jour il lui parlait lui-même par les prophètes; il lui manifestait sa présence soit par ses oracles, soit par des signes visibles et sensibles. Quant au chrétien, il fait cette expérience d'une façon encore plus constante et encore plus intime lorsque son âme, attachant son regard sur le Fils de l'homme, entre en communion de sentiments et en un rapport réciproque avec Celui qui s'étonnait qu'on pût avoir vécu auprès de lui sans avoir vu en lui le Père, avec Celui qui, nous présentant une personnalité réellement et exclusivement humaine (c'est-à-dire la seule avec laquelle nous puissions nous sentir en sympathie), parle avec cela les paroles et fait les œuvres de Dieu lui-même, et demeure « présent avec nous jusqu'à la fin du monde. »

On le voit, ce sont là les deux seules manifestations de Dieu, dont on puisse dire qu'elles ont répondu aux besoins de cette foi qui est à la base de l'activité de notre être. Le Dieu qui se manifeste de la sorte est le seul dont la pensée présente, c'est-à-dire dont la vivante parole, puisse sanctionner l'assurance qui fait notre vie; puisse changer cette assurance en une certitude capable de se justifier à notre raison. En d'autres termes, c'est la foi en ce Dieu-là qui seule peut nous faire vivre d'une vie réellement libre et consciente de ses droits. C'est elle qui seule peut mettre à la place de ce qui n'était jusque-là chez nous qu'une existence passive, la vie essentiellement active d'un cœur « *qui sait en qui il a cru.* »

Or, c'était bien de cette foi-là qu'il s'agissait dans la déclaration dont nous avons entrepris de démontrer l'évidence; dans cette parole contre laquelle s'élevaient et le mépris superbe des « mondains, » et les objections passionnées des hommes de la seule moralité; dans cette grande et éternelle parole que répètent à l'envi l'Ancien et le Nouveau Testament; dans ce mot : « le juste vit de sa foi. »

On nous demandera peut-être pourquoi une foi si nécessaire est cependant si peu répandue? En particulier, on nous demandera comment il se fait que des hommes qui ont mis à la base de leur vie une profonde et sincère soumission à ce en quoi ils croient voir une loi sainte et éternelle, comment il se fait que de tels hommes hésitent encore à faire un pas de plus? pourquoi ils se refusent à substituer à ce qui n'est qu'une soumission aveugle, la seule soumission qui soit digne d'agents libres, l'obéissance délibérée et volontaire? On nous demandera pourquoi ce sont justement les hommes de la moralité, de la vertu, qui persistent si constamment à ne pas vouloir mettre à la place du culte instinctif du « devoir, » l'adoration vivante d'un cœur qui confesse le Dieu vivant et vrai, le Dieu de l'Evangile, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ?

Bien que cette question touche à un tout nouveau domaine, nous ne saurions nous dispenser d'y répondre, ne fût-ce qu'en quelques mots, avant de conclure cette étude de la vie qui est par la foi.

D'où vient, nous demande-t-on, chez des hommes si attentifs, si consciencieux, si sévères dans leur vie, si sincèrement dévoués à tout ce qui est noble et bon ; d'où vient, chez de pareils hommes, ce soin anxieux avec lequel ils s'efforcent toujours de séparer la pensée de leurs devoirs d'avec la seule pensée qui puisse sanctionner ces devoirs, d'avec la grande et glorieuse pensée du Dieu vivant ? Si, dans les autres sphères de leur vie, ils n'hésitent pas, en invoquant l'autorité de l'expérience et de la raison, à se justifier à eux-mêmes ce qui a été leur impression personnelle à l'égard de tel fait ou de telle pensée ; pourquoi les voyons-nous toujours reculer devant l'idée de chercher, dans le témoignage de la révélation personnelle de Dieu, dans une expérience personnelle de Celui qui est « la Parole de Dieu, » la seule sanction possible de leur sentiment moral ? Pourquoi sont-ce justement de tous les hommes ceux qui font le plus de cas de ce sentiment-là, qui sont toujours les derniers à se ranger franchement du côté de la confession du Dieu vivant ?

Nous répondons que la cause de ce phénomène doit justement être cherchée dans ce fait, que les hommes dont il s'agit sont trop attachés à leur sentiment moral, qu'ils sont trop consciencieux, pour jamais vouloir feindre. Or la foi en Dieu, quelque indispensable qu'elle soit pour la vie du cœur de l'homme, n'en est pas moins, dans le fait, foncièrement étrangère à l'activité présente de ce cœur. La cause du phénomène qu'on nous objecte gît en ceci : qu'il s'agit ici d'hommes vrais, attentifs et sincères, et que, de lui-même, laissé à lui-même, tout homme refuse instinctivement son cœur à la foi au Dieu vivant. Bien que l'homme sans doute admette la *pensée* de Dieu, lorsque cette pensée a été implantée en lui du dehors, aucun homme ne se reporte de lui-même vers cette pensée ; parce que chacun sait que ce n'est jamais là pour lui que l'acceptation d'une idée qui lui est essentiellement étrangère, et qu'il se sent bien résolu à faire en sorte qu'il n'en soit jamais autrement.

Aussi bien qu'arrive-t-il nécessairement pour un homme vrai et consciencieux ? Un tel homme sent que l'idée de Dieu n'existe en lui que comme une simple opinion passive de son esprit, qu'il n'y a rien dans cette idée qui captive réellement son cœur, rien qui attire forcément sa volonté, rien qui détermine son goût et son amour. En d'autres mots, un homme vrai et consciencieux sent que, tant qu'il est dans son état naturel, son cœur, laissé à lui-même, demeure positivement et foncièrement séparé de Dieu. Ainsi donc, plus un tel homme sera arrivé, par le fait même de sa consciencieuse attention, à discerner dans tout ce qui est chez lui un acte de foi l'action la plus profonde de son cœur, plus il sera ainsi parvenu à faire la différence entre sa foi et ce qui ne serait qu'une simple opinion passive de son esprit, plus aussi il lui répugnera de proclamer pour l'objet de sa foi ce Dieu qu'il ne connaît que par la pensée, dont il ne sait que le nom, avec lequel il n'est pas dans une relation expérimentale et dans des rapports personnels.

Mais alors, nous demandera-t-on encore, comment se fait-il qu'un homme aussi scrupuleux à l'égard de la vérité, se contente de garder le silence à ce sujet? Comment se fait-il que les hommes de la seule moralité n'arrivent pas à s'opposer ouvertement au culte que d'autres hommes rendent à ce Dieu à l'égard duquel ils sentent cependant si vivement, qu'ils ne sauraient, sans mentir, le confesser comme l'objet déterminant de la vie de leur cœur? Comment se fait-il que ces hommes du devoir ne voient pas leur *devoir* dans une négation positive de l'adoration de ce Dieu? Comment se fait-il que nous les voyons conserver eux-mêmes, si ce n'est une adoration empressée, du moins des démonstrations d'honneur à l'endroit de Dieu, et un respectueux silence lorsque son nom est invoqué devant eux?

C'est que ces hommes, qui sentent ainsi que la vie active de leur cœur est réellement indépendante de tout rapport direct avec Dieu, sentent tout aussi clairement que ce n'est point là un fait sur lequel ils aient jamais le droit de s'appuyer comme sur *un fait normal*. Ils ont bien plutôt honte, ces hommes, de cette séparation qui existe entre leur cœur et Dieu. Loin de la proclamer comme une chose que l'on avoue hautement, ils s'efforcent de dissimuler cette séparation comme on dissimule un mal dont on souffre en secret. Et la cause de cette honte n'est pas seulement la pensée que ce fait pourrait leur attirer le blâme de leurs semblables. Non! ces hommes en souffrent seuls avec eux-mêmes, ils n'aiment pas à en convenir vis-à-vis d'eux-mêmes; parce qu'à côté de la vue qu'ils ont de ce fait, ils ont une vue tout aussi claire de cet autre fait : que leur cœur a été créé pour Dieu, et que la vie qui l'anime ne saurait bien réellement avoir que Dieu seul pour objet suprême. C'est aussi pour cela que nous voyons ces hommes, afin de pouvoir oublier les droits méconnus de ce Dieu, éloigner de leur vie jusqu'à son nom, jusqu'à sa pensée, se le cacher à eux-mêmes à force de respect, et voiler à leur regard son image en l'entourant d'une éblouissante majesté.

Mais alors qu'arrive-t-il? Aussi longtemps que rien ne vient apporter un changement à cet état de choses, le cœur de ces hommes, privé du seul objet qui soit réellement digne de sa foi, ne saurait jamais arriver à une activité normale et naturelle. Ce cœur ne vit pas, dans le fait, de la vie éternelle qui est essentiellement sa vie. Profondément altérés d'une certitude que rien de ce qu'ils proposent à leur confiance ne peut jamais faire naître en eux, ces hommes ressentent sourdement (et cela dans le centre même de leur volonté, c'est-à-dire dans un point de leur être qui est entièrement hors de leur atteinte), la séparation qui subsiste entre eux et leur Dieu, séparation à laquelle leur volonté s'associe et qui s'appelle le *péché* du cœur. C'est bien là ce qui s'oppose toujours plus à ce que ces hommes saisissent la révélation personnelle de Dieu en Jésus-Christ. Il faut cependant un objet à leur foi! Incapables de nier les besoins éternels qui sont les leurs, voulant encore moins s'approcher du

seul objet qu'appellent réellement ces besoins, ils en viennent donc fatalement, ou bien à rejeter leur confiance aux biens passagers des sens et aux lumières incertaines de la raison, ou bien, lorsqu'ils se sont de nouveau détournés de ces vaines images, à se forger une idole qu'ils appellent leur moralité et à s'efforcer de réchauffer leur cœur par le culte incertain et glacial de *la vertu*.

Si la vie éternelle de notre âme ne doit point s'éteindre, si notre âme ne doit pas « perdre sa vie, » il faut que, cessant d'être uniquement des hommes « vertueux, » nous devenions des « justes, » c'est-à-dire que nous arrivions à donner pour objet à notre cœur, le Dieu qui nous cherche dans l'éloignement où nous sommes de lui, le Dieu qui nous appelle à travers la séparation que nous avons mise entre Lui et nous, le Dieu qui nous aime en dépit de notre péché, en un mot le Dieu qui nous *justifie*. Il faut pour cela que cet Esprit auquel seul peut revenir toute initiative à l'égard d'agents libres, que cet Esprit qui seul est l'auteur de toute action divine envers la créature, agisse en nos âmes mortes et insensibles. Il faut que l'Esprit de Dieu, lequel opère partout autour de nous et constamment en nous-mêmes ; il faut que l'Esprit qui seul a fait surgir cet univers du chaos, qui seul inspire leurs lois immuables aussi bien aux astres de l'étendue qu'à l'organisme de notre corps et à la marche de notre pensée ; il faut que cet Esprit qui témoigne jusque dans le secret des cœurs rebelles, et cela soit par des instincts impérissables soit par cette voix de la conscience que rien ne peut entièrement apaiser ; il faut, dis-je, que l'Esprit même de Dieu convertisse nos cœurs en réveillant en nous, en face de la révélation que Dieu a donnée de lui-même au monde, cette libre *obéissance du cœur* qui seule mérite par excellence le nom de la foi. — Alors, mais seulement alors, quand nous aurons cessé de nous opposer à cette œuvre de Dieu en nous, quand nous ne « contristerons » plus le Saint-Esprit de Dieu, alors notre cœur, arrivé à la pleine justification de l'instinct qui seul l'avait guidé jusque-là, possédera une foi réellement assurée. Alors, mais seulement alors, connaissant enfin, par une relation directe, ce Dieu « que nous adorions sans le connaître, » « sachant » enfin « en qui nous avons cru, » nous ferons nous-mêmes l'expérience personnelle de cette parole : « que le juste vit de sa foi. »

CONCLUSION.

Notre but, dans ce qui précède, avait été d'analyser un fait présent, actuel, un fait tiré de l'expérience journalière de nous tous, le fait de cette faculté innée de notre âme qui s'appelle *la foi*.

Ce fait, nous n'avons pu tout d'abord le constater que dans des manifestations incomplètes ; à cette heure nous sommes en mesure de le définir exactement.

La Foi, dans le sens réel et complet de ce mot, ne sera dorénavant pour

nous, ni cette confiance purement instinctive que le mondain accorde à l'autorité d'un fait dont il ignore la raison d'être, ni cette soumission aveugle dont l'homme de la moralité fait preuve à l'égard d'une loi qui demeure pour lui privée de toute sanction éternelle.

Ces deux espèces de *foi*, n'ayant pour résultat possible qu'une assurance sans lumière et sans liberté véritables, ne sauraient ni l'une ni l'autre mériter réellement ce nom ; puisqu'elles demeurent toutes les deux également incapables de répondre complètement aux besoins des âmes qui s'en contentent encore.

La seule foi qui produira dans le cœur de l'homme l'activité vivante et assurée dont ce cœur a besoin, devra être le résultat d'une *obéissance* libre et volontaire. Ce sera donc l'obéissance que ce cœur accordera, non pas à la simple pensée de Dieu ; — on n'obéit pas à une pensée ! — mais qu'il accordera volontiers et avec empressement à Dieu lui-même, lorsqu'il aura saisi en lui son créateur, son sauveur et son père.

Sous ses deux premières formes la foi, parce qu'elle demeure imparfaite et incomplète, ne donne naissance qu'à une « vie » indigne de ce nom. Au contraire, dès qu'elle a saisi son véritable objet, dès qu'elle est devenue la foi au Dieu vivant, elle est aussitôt pour l'homme la source toujours renaissante d'une activité libre et consciente de son but, d'une « vie jaillissante en vie éternelle. » Tant que l'âme humaine ne possède que ces commencements de la foi qui s'appellent l'instinct ou la superstition, tout ce que l'on peut dire de cette âme, c'est qu'elle est encore vivante, c'est qu'elle n'est pas positivement et définitivement morte, c'est qu'une sorte de vie y subsiste encore passivement. Aussitôt cependant que s'est développée en elle la foi libre, la foi du chrétien, cette même âme commence à vivre d'une vie qui est réellement la sienne, parce que c'est une vie personnelle et active, parce que c'est une vie dont cette âme possède les sources en elle-même, une vie qui est accompagnée de liberté et qui, consciente de ses droits, se sent assurée de son éternité.

La foi religieuse, ce que l'Evangile appelle par excellence *la foi*, est donc en nous l'action spéciale et exclusive de cette portion centrale de notre être qui seule est éternelle, et qui, comme telle, a seule le droit de commander en maître à tout ce qui en nous est passager et transitoire. C'est bien là l'activité de ce « cœur » dont l'Ecriture nous dit « que c'est en lui que sont les sources de la vie, » — celle de cet « esprit » qui seul « connaît toutes choses et n'est jugé de personne. » C'est l'aspiration de ce « cœur, » c'est l'action libre et décisive qui est à la racine des déterminations suprêmes de cet « esprit. » C'est en nous le seul organe par lequel nous puissions toucher à l'absolu ; c'est l'œil de notre « homme spirituel, » de cet être céleste qui se meurt lentement en nous tous, dont les derniers mouvements illuminent si souvent la jeunesse de l'homme, et nous étonnent parfois dans les accents du poète et dans les paroles « inspirées » du génie ; mais qui est destiné à périr entièrement sous les

étreintes de l'homme terrestre et animal, s'il n'est régénéré aux sources éternelles que nous avons tous délaissées. Tout acte de foi, quelque incomplet qu'il soit, est une manifestation de cette personnalité divine qui est fatalement liée, à cette heure, à notre organisme déchu, comme à un instrument devenu rebelle, comme à un interprète devenu infidèle. C'est, même dans ses égarements, le regard anxieux avec lequel l'être immortel qui est en nous cherche la céleste patrie ; le regard par lequel seul le fils de Dieu en nous peut encore reconnaître Celui dont il s'est séparé. C'est, au sein des ténèbres et de la tempête de cette vie de mort où nous achevons tous de périr, le cri qu'il jette soudain lorsqu'il a entrevu les célestes rivages et les lueurs éternelles ; cri à l'ouïe duquel tout en nous doit faire silence, et les pénibles calculs d'une raison enchaînée à ce qui passe, et les honteuses vanités d'un corps dont le péché a faussé les instincts.

Quant à la *source* de cette foi, elle nous vient de Dieu sans doute, mais c'est nous qui devons la mettre en œuvre. D'un côté, c'est le don de Dieu à l'homme, la seule grâce essentiellement divine qui lui soit demeurée dans le naufrage de sa chute ; — de l'autre, c'est l'unique voie par laquelle il puisse retourner encore vers le paradis qu'il a perdu, la seule action par laquelle il puisse ressaisir la Vérité et la Vie.

Et qu'on ne s'étonne pas de l'apparente contradiction qui ressort de ces faits ! Ce que nous disions plus haut de la foi incomplète de l'homme naturel est éminemment vrai de la foi religieuse, de la foi complète, de la foi du chrétien.

C'est Dieu qui donne tout d'abord la foi à l'homme ; premièrement dans ce sens, que c'est lui qui, dès l'origine, a mis dans la nature personnelle de l'homme la faculté éternelle de croire à ce qui est absolu ; puis aussi dans ce sens, que c'est Dieu qui actuellement présente à chaque homme l'objet éternel de sa foi, sous la forme la mieux adaptée à son état individuel et spécial.

Mais ce n'est pas Dieu qui donne jamais à l'homme l'*acte* de la foi. Dieu ne *croit* pas pour l'homme et dans l'homme. Dans ce sens-là, la foi est si bien l'œuvre de l'homme que c'est là, comme le dit Jésus-Christ, l'*œuvre* suprême qui est imposée à chacun, le devoir auquel Dieu lui-même ne se laisse pas d'appeler chacun de nous de la façon la plus pressante.

De là vient que tandis que l'on peut dire de tout homme qu'il possède la faculté de croire, on est en droit de distinguer entre l'homme qui croit et l'homme qui ne croit pas. L'incrédule, lui aussi, possède au fond de son âme une *foi* ; mais c'est là une foi virtuelle et non actuelle, et elle témoignera contre lui. Au lieu qu'il vive de cette foi, c'est elle qui le fera mourir. Le croyant, de son côté, n'a pas de mérite à croire, car il ne fait en cela que mettre en œuvre, à l'égard d'un objet que Dieu lui présente, une faculté qui lui vient de Dieu seul. Aussi bien vit-il, non pas de ses œuvres, mais de sa foi.

Quel que soit cependant, pour un homme quelconque, le degré spécial du développement auquel sa foi est parvenue, il n'est aucun degré de la vie de l'âme à l'égard duquel on ne puisse dire : que tout ce qui s'agite de vivant dans cette âme tend incessamment à la faire aspirer au complet développement de la vie qui est par la foi. Personne de nous n'est sans aucune espèce de foi, car sans foi il n'y a pas même de perception par les sens. Mais aussi personne de nous, pour peu qu'il soit sincère, ne saurait se contenter d'une foi sans assurance et sans sanction. Tous, par conséquent, nous possédons dans notre expérience personnelle et les premiers commencements de ce qui doit faire notre vie, et les preuves alarmantes de l'insuffisance absolue de ce dont nous sommes toujours portés à vouloir nous contenter encore.

Rendons-nous donc attentifs à la présence en nous de cette faculté de la foi qui constitue, à elle seule, l'organe de la vie dont nous vivons ! N'oublions jamais que, pour cette foi, comme pour tout ce qui nous est confié, le seul moyen pour nous de recevoir davantage, c'est d'être exactement fidèles à ce que nous avons déjà reçu. N'oublions pas surtout, si nous ne voulons pas *vivre* volontairement de la foi des « justes, » que la foi qui demeurera forcément la nôtre, sera ce qui nous fera *mourir*. Nous pouvons tous fermer à Dieu notre *confiance* ; ce que nous ne pouvons cependant pas faire, c'est de défendre à son saint nom de retentir dans notre *conviction*. Prenons garde que cette conviction de notre esprit, insuffisante à elle seule pour satisfaire aux besoins éternels de notre âme, suffira néanmoins amplement pour la troubler, cette âme, pour la jeter dans l'angoisse, pour produire en elle un malaise toujours plus profond, — malaise qui ne serait que l'avant-coureur du jugement que nous dénonce Jésus-Christ lui-même lorsque, après nous avoir assuré que « celui qui croit sera sauvé, » il ajoute ces mots si solennels dans la bouche du Sauveur du monde, que « celui qui ne croit pas sera condamné ! »

CÉSAR MALAN fils.

ÉTUDE CRITIQUE

SUR L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN ¹

Nous avons vu que l'adjonction si ancienne du chapitre XXI à l'évangile de Jean est une preuve nouvelle de son authenticité. Cette preuve acquiert une force nouvelle si nous considérons le but du récit contenu dans ce chapitre.

L'école de Baur à cet égard est demeurée stationnaire; elle persiste à croire que l'auteur de cet appendice avait l'intention de montrer la prééminence de Jean, l'apôtre de l'Asie Mineure, sur Pierre, l'apôtre de l'Eglise de Rome. (Schwegler, *Montanismus*, p. 283 sq.; *Nachap. Zeitalter*, II, p. 353, 357; — Baur, *Theol. Jahrb.*, 1844, p. 626 sq.; — Zeller, *ibid.*, 1847, p. 141.) Schwegler et Baur attribuent la même tendance à l'Evangile tout entier. Or ces mêmes savants prétendent d'autre part que dans la querelle pascalle le quatrième évangile donnait raison aux Occidentaux contre les Asiatiques. L'écrit composé en faveur d'un parti aurait donc sur un point important défendu les intérêts du parti contraire. Une pareille opinion, il faut l'avouer, revendiquera difficilement pour elle le privilège de la vraisemblance. — Et d'ailleurs, si l'auteur du chapitre XXI avait eu pour but d'effacer Pierre et de rehausser Jean, pourquoi aurait-il insisté sur le fait que par trois fois Jésus confia à Pierre la charge de paître ses agneaux et ses brebis? (v. 15-17.)

La conclusion de ce récit (v. 22 sq.) nous en révèle clairement le but. L'opinion s'était répandue dans l'Eglise que, selon une promesse du Christ ressuscité, Jean devait vivre jusqu'à l'avènement glorieux de son Maître. L'auteur montre que les paroles du Seigneur ne contenaient point une prédiction si précise. Il raconte accessoirement ce qui précède et en fait comme une introduction à la dernière scène. Le récit tout entier porte en général un caractère de fidélité historique qui n'est pas méconnaissable dans la prophétie de Jésus à saint Pierre (v. 18). On doit admettre qu'il repose essentiellement sur une communication que l'auteur avait reçue d'un témoin oculaire et sans doute de Jean lui-même. Quoi qu'il en soit, la publication d'un pareil récit dans un tel but n'avait de raison d'être que vers la fin de la vie, ou mieux encore immédiatement après la mort du disciple bien-aimé, afin d'éviter que sa mort n'ébranlât la foi à la parole du Seigneur et à la promesse de son avènement. On n'en aurait plus eu l'occasion ni senti la nécessité un demi-siècle

¹ Voir le *Bulletin théologique* de juin 1864.

après ; car l'incrédulité ou le doute ne se serait plus spécialement attaché à cette parole du Christ, à supposer qu'elle se fût conservée jusqu'alors dans l'Eglise. Or, ce récit, même abstraction faite de la conclusion (v. 24 et 25), n'a manifestement été rédigé que pour faire suite à l'évangile dont il forme un appendice ; il renferme donc un témoignage puissant en faveur de l'antiquité de l'évangile même. (V. mes *Beiträge*, p. 179-181.)

8. Il nous reste à faire l'histoire du quatrième évangile dans les premiers siècles de l'Eglise et à peser la valeur du témoignage des Pères en sa faveur¹.

A cet égard, l'un des modernes adversaires de l'authenticité, Weisse, avoue qu'elle serait hors de doute, s'il fallait en juger d'après les témoignages externes uniquement et faire abstraction de la nature même de l'ouvrage. Mais tel n'est pas l'avis de Bretschneider, de Lützelberger, de Schwegler, de Baur, de Zeller, etc., qui ne veulent au contraire trouver aucune trace sûre de l'existence de notre évangile avant la seconde moitié ou même avant la fin du deuxième siècle, et qui croient pouvoir tirer de ce fait prétendu une preuve décisive contre son authenticité. Mais ils sont sûrement dans l'erreur, comme les considérations suivantes le prouveront. (Cf. mes *Beiträge*, p. 201-226, 274-280.)

Il est indubitable que vers la fin du deuxième siècle le quatrième évangile jouissait dans l'Eglise, aussi bien que les trois autres, d'une autorité universelle et incontestée ; on le tenait pour un écrit canonique et pour l'œuvre de l'apôtre Jean à Alexandrie comme à Rome, en Afrique comme en Syrie, dans l'Asie Mineure comme en Gaule. Mais parmi les nombreux témoignages des Pères, celui d'Irénée (mort en 202) est pour nous d'une particulière importance. Originaire d'Asie, presbytre et puis évêque à Lyon, ce Père nous renseigne à la fois sur l'état du canon en Gaule et en Asie Mineure. Comme dans sa jeunesse il avait connu plusieurs anciens presbytres et en particulier Polycarpe, lequel, à son tour, avait entendu l'apôtre Jean, il peut, mieux que tout autre, nous instruire sur l'origine de notre évangile. Or, de même que Clément à Alexandrie, de même que Tertullien dans l'Afrique proconsulaire, il le tient pour un écrit authentique de l'apôtre Jean. Sa ferme persuasion à cet égard se révèle partout.

Il est si convaincu de l'authenticité de nos quatre évangiles qu'il considère ce nombre comme une sorte de nécessité morale : comme il y a quatre points cardinaux, quatre vents, quatre chérubins, de même il ne peut y avoir ni plus ni moins de quatre évangiles (*Hær.*, III, 11). Quelque étrange que soit une pareille argumentation, elle prouve du moins combien Irénée et l'Eglise de son temps étaient persuadés de la vérité de ces quatre évangiles et par conséquent de l'authenticité du quatrième. Or cela ne se comprendrait pas si ce dernier n'avait pas été depuis longtemps connu et accepté dans l'Eglise comme un écrit apostolique.

Nous pouvons ajouter à ces témoignages celui de l'évêque d'Ephèse, Polycrate.

¹ Ewald, *Jahrbb. der bibl. Wiss.*, p. 178-208 : « Ueber die ausseren Zeugnisse für das Joh. Ev. »

Il appelle Jean ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών (dans Eusèbe, *H. E.*, V, 24). Malgré les objections de Baur (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 687 sq.) et de Zeller (*ibid.*, 1847, p. 159 sq.), il est impossible de douter que cette désignation ne soit une allusion à Jean XIII, 15, et surtout à XXI, 20. Nous avons là une preuve que Polycrate et l'Eglise d'Asie Mineure croyaient à l'historicité et à l'authenticité de l'évangile de Jean et de son appendice.

L'évangile de Jean avait cependant alors des adversaires au sein d'un petit parti antimontaniste de l'Asie Mineure, auquel Epiphane donna plus tard le nom d'*Aloges*, et qui, formé bientôt après l'apparition du montanisme, peu après l'an 150, se perpétua longtemps dans l'Eglise. Baur accorde une grande valeur à leur dissidence sur ce point (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 671-677); mais Zeller reconnaît (*ibid.*, 1845, p. 645) qu'elle ne saurait établir l'existence d'une tradition contraire à l'évangile de Jean. Il a raison en cela : d'après ce que nous connaissons de leur histoire, il est clair que les Aloges trouvèrent cet écrit depuis longtemps admis dans l'Eglise de leur pays comme l'œuvre authentique de l'apôtre. S'ils avaient su qu'il venait de paraître depuis peu, ils auraient sans doute invoqué son origine récente, et ne seraient jamais allés s'imaginer de l'attribuer à Cérinthe, conjecture dépourvue de tout fondement historique, mais qui de plus est incompréhensible dans l'hypothèse de Baur. S'ils le rejetèrent, c'est à cause de leur tendance intellectualiste, ennemie de tout mysticisme, à cause de leur conception ébionite de la doctrine christologique, et surtout à cause de l'opposition qu'ils dirigèrent contre les extravagances des montanistes dont le centre était précisément à Thyatire, et qui voyaient dans la personne de Montan le Paraclet promis par Jésus dans l'évangile de Jean. On voit par là combien est insoutenable la conjecture de Schwegler et de Baur, qui fait naître cet évangile dans le même cercle d'agitations théologiques que le montanisme. On ne peut douter, au contraire, qu'à l'époque de l'apparition de cette secte vers l'an 150, il ne fût admis dans l'Eglise avec l'autorité d'un écrit authentique et apostolique; et cela n'aurait pu être, s'il n'avait été connu déjà dans la première moitié du deuxième siècle, bien qu'il ne fût peut-être pas aussi répandu qu'il le devint plus tard à partir de la fin du second siècle.

Si les Aloges affirmaient que les écrits de Jean, l'évangile et l'Apocalypse, étaient l'œuvre de Cérinthe, ils reconnaissaient manifestement par là que ces ouvrages circulaient depuis fort longtemps dans l'Eglise; ils se séparaient seulement de l'opinion commune relativement à leur origine. Si l'évangile était né au sein et à l'occasion des agitations montanistes, on ne concevrait pas qu'il eût été accepté aussitôt par les montanistes eux-mêmes et, sauf le petit parti de Thyatire, par l'Eglise tout entière, qui lui accorda si rapidement une si haute autorité.

Il a été question plus haut des querelles pascales au deuxième siècle; nous avons montré qu'elles ne fournissent aucun argument défavorable à l'authenticité. Mais il est plus faux encore de prétendre avec Baur,

Zeller, etc., que l'évangile de Jean n'existait pas au début de ces débats et qu'il fut en partie occasionné par eux. Les deux fragments d'Apollinaire, conservés dans la *Chronique pascale*, — Apollinaire prit part lui-même à la seconde querelle (vers 170), — prouvent qu'il faisait alors autorité dans l'Eglise.

Le second de ces fragments¹ contient une allusion au passage (XIX, 34) où Jean raconte comment fut percé le côté du Seigneur; Apollinaire croyait donc à la réalité du fait et à l'authenticité de l'évangile. Mais une observation plus importante encore, c'est que dans le passage cité plus haut et qui précède immédiatement celui-ci, Apollinaire parle d'un *σπασιζέειν* des évangiles, qui aurait lieu si le Christ était mort le 15 nisan, comme les quartodécimans l'affirmaient d'après Matthieu. Ce *σπασιζέειν* ne désigne pas une contradiction des évangiles avec la loi juive (Baur, etc.), mais une contradiction des évangiles entre eux; il ne peut s'entendre que de celle qui existe entre les synoptiques et Jean. Les deux partis opposés reconnaissaient donc également comme autorité les évangiles de Matthieu et de Jean. Or cela ne se concevrait pas, si ce dernier ne datait alors que de quelques années et s'il n'avait paru qu'au moment où éclata la querelle. Les quartodécimans de l'Asie Mineure ne l'auraient, dans ce cas, certainement pas accepté.

Nous pouvons tirer une conclusion analogue de l'autorité dont jouissait le quatrième évangile auprès des *valentiniens*, l'une des plus importantes sectes du second siècle. Pour être également admis par eux et par l'Eglise orthodoxe, il fallait qu'il existât et possédât l'assentiment général de l'Eglise à l'époque où Valentin fonda son école, en sorte que pour frayer la voie à ses idées particulières, cet hérésiarque se vit forcé de les baser, comme il put, sur l'évangile. Nous sommes donc autorisés à conclure qu'au moins au commencement du deuxième siècle, l'évangile de Jean était connu dans l'Eglise et y jouissait d'une certaine considération.

Irénée remarque déjà que les partisans de cette secte faisaient surtout usage de l'évangile de Jean (*Hær.*, III, 11 : « *Hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes*, etc.); et c'est ce dont nous pouvons en effet nous assurer encore par la lecture des fragments de deux disciples célèbres de Valentin, Ptolémée et Héracléon, qui vivaient vers l'an 150. Ptolémée, dans sa lettre à Flora (chez Epiphane, *Hær.*, XXXIII, 3), cite Jean I, 3 comme une parole « de l'apôtre. » Héracléon écrivit sur notre évangile un commentaire dont Origène nous a conservé dans le sien des fragments importants. Or, la composition d'un commentaire est une preuve de la valeur considérable que l'ouvrage expliqué possède non-seulement aux yeux du commentateur, mais aussi aux yeux des personnes pour qui il écrit. Il nous est donc impossible de douter que Valentin n'ait, comme ses disciples, professé une haute estime pour l'évangile de Jean; c'est à tort que Bretschneider, Schwegler, Baur, Zeller le nient : Tertullien (*De præscr. hæc.*, XXXVIII) donne positivement à entendre que ce gnostique admettait le canon biblique dans son intégrité, que seulement il en pervertissait le sens.

¹ *Chron. pasch.*, p. 14 : 'Η ἰδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀνοῦ παῖς θεοῦ. . . . καὶ ὁ τὴν ἀγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταρεῖς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.

Le livre récemment découvert d'Hippolyte¹ contient des fragments de Valentin, où se trouvent des allusions à certains passages de notre évangile². Voir VI, 32, où le diable est appelé deux fois *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (Jean XII, 31; XIV, 30; XVI, 11); VI, 35, où le passage Jean X, 8 est cité comme une parole du Christ. On ne saurait méconnaître en général que Valentin s'efforça de fonder son système avec sa singulière terminologie tout spécialement sur l'évangile de Jean. Or, il vivait dans la première moitié du deuxième siècle, probablement sous Adrien; il se rendit, vers l'an 140, d'Alexandrie à Rome, et mourut vers l'an 160 dans l'île de Chypre. Les considérations précédentes ne nous permettent pas de croire, avec Bretschneider, Schwegler, Baur et Zeller, que l'évangile de Jean doive son origine à la secte valentinienne. Pour se convaincre du contraire, on n'a qu'à lire les fragments du commentaire d'Héracléon; on s'apercevra bientôt qu'il a recours aux interprétations les plus forcées pour faire rentrer dans son système les expressions évangéliques. Les Pères de l'Eglise étaient d'ailleurs, dès le milieu du second siècle, si prévenus contre les gnostiques, que, si l'évangile avait d'abord paru parmi eux, le reste de l'Eglise l'aurait repoussé pour ce seul motif. Mais il aurait de même trouvé difficilement accès auprès de ces gnostiques, s'il avait paru dans l'Eglise orthodoxe après la mort de Valentin, au moment même où leur secte était déjà constituée.

D'après Schwegler, Baur, Zeller, l'auteur n'était ni un valentinien décidé, ni un adversaire positif de la gnose; c'était plutôt, à ce qu'il semble, un homme du juste milieu; Schwegler en particulier envisage l'évangile comme un essai d'introduire la gnose dans l'Eglise; Baur et lui voient dans les expressions *μονογενής*, *ζωή*, *ἀλήθεια*, *χάρις*, *πλήρωμα*, *λόγος*, *εὐα* et même *παράκλητος* des noms d'éons, qui montrent sa parenté avec la doctrine valentinienne. Mais c'est s'abuser étrangement que de tenir ces expressions pour dérivées dans la doctrine si simple de saint Jean et pour originales et primitives dans le système artificiel des gnostiques. Tout prouve, au contraire, que les gnostiques empruntèrent ces termes à un écrit universellement respecté, et s'en servirent seulement pour en envelopper les principes de leur système spéculatif; il est impossible d'en douter quand on voit quelles interprétations forcées Héracléon fait subir aux expressions de saint Jean.

Le contemporain de Valentin, Marcion, et sa secte, occupaient, à l'égard du canon de l'Eglise, une autre position que les valentiniens. Marcion avait, dans sa jeunesse, admis les mêmes évangiles que l'Eglise; il rejeta plus tard celui de Jean, parce que, à son sens, Paul avait stigmatisé cet apôtre comme judaïsant Gal. II. (Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 3.) Il est donc évident que lorsqu'il élabora son système particulier, — pas plus tard que l'an 140, — cet évangile était généralement admis dans l'Eglise comme un écrit de l'apôtre Jean.

Il est certain que dans le passage de Tertullien, les évangiles « *quæ propria et sub apostolorum nomine eduntur* » sont ceux de Matthieu et de Jean, et non pas, comme le prétend Zeller, les évangiles apocryphes de Thomas, de Mathias, de Barthélemy, etc., que Marcion ne pouvait pas rejeter en opposition à l'Eglise, puisque l'Eglise ne les admettait pas.

¹ Edité pour la première fois, par E. Miller, sous ce titre : *Origenis Philosophoumena*, Oxford, 1851; et plus tard, par L. Duncker et F.-G. Schneidewin : *Hippolyti refutationis omnium hæresium librorum decem quæ supersunt*, Gættingue, 1859.

² De même aussi Basilide; voir VII, 22, 27 (Jean I, 9; III, 4). Zeller (*Theol. Jahrb.*, 1853, p. 148 sq.) et d'autres allirment, au contraire, que ces passages appartiennent à des disciples de Ptolémée et d'Héracléon, mais non pas à ces gnostiques eux-mêmes.

Un autre docteur de la même époque, mais qui appartenait à l'Eglise orthodoxe, Justin Martyr (né vers l'an 89, mort entre 161 et 168), cite fréquemment des écrits évangéliques auxquels il donne ordinairement le nom d'ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, probablement d'après l'analogie des *Entretiens mémorables de Socrate*, par Xénophon. Il dit qu'ils ont été composés par les apôtres et par leurs compagnons¹. Quelques savants modernes² ont affirmé que c'était un écrit particulier dont se servait Justin. C'est là une supposition tout à fait gratuite; il résulte clairement qu'il y en avait plusieurs, de certains passages de ses ouvrages qu'on peut lire dans l'*Introduction* de De Wette. § 67 a, Rem. a; et ses citations montrent que nos quatre évangiles canoniques étaient très vraisemblablement du nombre. Nous y trouvons en particulier de sûres traces de l'évangile de Jean.

Tel est ce passage de la première *Apologie*, 61 : Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μῆτρας τῶν πεκουσῶν τοὺς ἄπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν πᾶσιν ἐστίν. Il est vrai que les expressions ne sont pas exactement les mêmes que dans Jean III, 3-5; au lieu de γεννηθῆ ἄνωθεν, Justin a écrit : ἀναγεννητῆτε et βασιλείαν τῶν οὐρανῶν au lieu de βασι. τοῦ θεοῦ. On a voulu conclure de là qu'il avait emprunté cette parole à une autre source; et Bretschneider suppose que l'auteur de l'évangile l'avait aussi puisée à la même source que Justin. Mais ces différences sont insignifiantes, surtout si l'on considère que les Pères de l'Eglise, suivant en cela l'exemple des anciens, citent rarement l'Ecriture sainte d'une manière tout à fait littérale. La concordance est d'ailleurs si grande et le passage tout entier porte un cachet si spécial, que Justin doit l'avoir emprunté à notre évangile. Schwegler prétend cependant que le passage de Justin ressemble plutôt à celui de Matthieu (XVIII, 3); ce qui n'est pas. Il invoque aussi les *Homélies Clémentines* (XI, 26), où la maxime évangélique se trouve citée avec les mêmes différences que dans Justin. Baur pense que les *Homélies Clémentines* l'ont empruntée sans aucun doute à l'évangile des Hébreux, autrement dit l'évangile de Pierre (*Theol. Jahrb.*, 1844, p. 665; *Kanon. Evv.*, p. 352), et Zeller partage son avis. Quand même il en serait ainsi, l'évangile des Hébreux aurait pu le tirer de l'évangile de Jean et se l'approprier avec une légère modification. Mais il est plus probable que l'auteur des *Clémentines* connaissait les écrits de Justin et qu'il leur a emprunté les termes de cette citation. Il en est vraisemblablement de même de *Homil. Clem.*, III, 55; XIX, 2, où, pour citer la défense évangélique du serment, l'auteur combine, et de la même manière que Justin³, les deux passages Matth. V, 37 et Jacq. V, 12; ici aussi l'auteur des *Clémentines* avait probablement dans l'esprit le passage de l'*Apologie*, I, 16. Quoi qu'il en soit, la parole relative à la nouvelle naissance porte un caractère joannique si prononcé qu'on ne peut douter qu'elle ne doive son origine à l'évangile de Jean.

¹ *Dial. c. Tryph.*, c. CIII : Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι ἃ εἴρημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.

² Ainsi Credner (*Beiträge*, I, 258 sq.; *Gesch. des neutest. Kanon*, p. 10 sq.), Mayerhoff (*Einkl. in die petrin. Schriften*, p. 243 sq.), Schwegler (en dernier lieu dans son *Nachapost. Zeitalter*, I, 216-233) et d'autres.

³ *Homél. Clem.*, XIX, 2 : Ἐστω ὑμῶν τὸ νὰ καὶ καὶ τὸ οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν. Justin, *Apol.* I, 16 : μὴ ὀμνέετε ὅλως· ἔστω δὲ.... τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ.

Dans un grand nombre d'autres passages, Justin paraît avoir fait usage de notre évangile¹. Par exemple, *Apol.*, I, 52 fait allusion à Zach. XII, 10 sous une forme différente de la traduction des Septante, mais concordante avec Jean XIX, 37 : Κζι τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξέκλινοντο. (Cf. Semisch, p. 200 sq.) Ainsi, puisque Justin dit que ses *Memorabilia* étaient en partie l'œuvre des apôtres, il n'y a aucune témérité à croire qu'il pensait à saint Jean, l'auteur du quatrième évangile.

Or, outre qu'il vécut à une époque très reculée, Justin est pour nous un témoin très considérable, à cause de ses nombreux voyages dans diverses contrées de l'Eglise chrétienne, où il lui était facile d'apprendre les jugements des différentes Eglises sur la crédibilité de notre évangile; ses écrits nous apprennent que, outre la Samarie, son pays de naissance, il avait habité Alexandrie, Rome et Ephèse.

Tatien, disciple de Justin, nous fournit un témoignage non moins important en faveur du quatrième évangile. Son *Oratio ad Græcos* contient des allusions si évidentes² que Lützelberger, Baur, Zeller ne mettent pas en doute qu'il l'ait connu, bien que Bretschneider l'ait osé. Baur trouve cependant étonnant que dans le passage du chapitre XIII le mot εἰρημένον ne soit pas suivi du nom de l'apôtre Jean : objection, il faut l'avouer, assez étrange ! Il était d'autant moins nécessaire de dire à qui était empruntée cette citation que Tatien pouvait supposer le fait plus généralement connu de ses lecteurs. Il la considère en tout cas comme une autorité scripturaire, comme une parole empruntée à un écrit canonique et sacré; ce qu'il n'aurait sûrement pas fait s'il n'avait pas supposé que l'évangile d'où il l'avait tirée était l'œuvre authentique d'un apôtre. L'arrangement harmonique des évangiles qu'il entreprit dans son *Diatessarôn* nous conduit au même résultat d'une manière encore plus certaine.

D'après les données des anciens, il avait combiné un εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων qu'Eusèbe (*H. E.*, IV, 29) désigne comme une *συνάρεσιν τινα καὶ συναγωγὴν τῶν εὐαγγελίων*, c'est-à-dire un résumé harmonique du contenu des évangiles. Eusèbe nous apprend que beaucoup de personnes et même des membres de l'Eglise catholique en faisaient usage. Il était encore répandu au commencement du cinquième siècle : Théodoret (*Hæret. fab.*, I, 20) en trouva plus de deux cents exemplaires qu'il jugea bon de confisquer, malgré le respect général dont ils jouissaient, et de remplacer par nos quatre évangiles. C'est à tort que plusieurs savants modernes, Credner en particulier, ont envisagé cet écrit comme un évangile à part. Dans ce cas, on ne s'expliquerait pas son titre qui désigne évidemment, comme Eusèbe l'affirme, une concordance de quatre évangiles. Ce chiffre de quatre et l'autorité dont ils devaient être revêtus dans

¹ Cf. Olshausen, *Echtheit de Kan. Evv.*, p. 304 sq.; de Wette, § 66 a; Bindemann, *Stud. u. Krit.*, 1842, 2; Semisch, *Die apost. Denkwürdigkeiten des Mært. Justinus. Zur Gesch. u. Echtheit des Kan. Evv.*; Luthardt, *Justin der Mært. u. das Joh. Ev.*, dans la *Zeitschrift f. Prot. u. Kirche*, 1856. — Cf. encore pour l'opinion contraire, outre les ouvrages déjà cités, Hilgenfeld, *Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's*; Volkmar, *Über Justin den Mært. und sein Verhältniss zu unsern Evv.*, Zürich, 1853.

² Cf., par exemple, c. XIII : Καὶ τοῦτο ἐστὶν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοπία τὸ φῶς οὐ κατὰ λυμῆναι (Jean I, 5); c. XIX : Πάντα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἐν; c. V : Θέες ἦν ἐν ἀρχῇ. Ib. : Ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεῖς.

l'Eglise rendent très probable qu'il s'agit de nos évangiles canoniques. Il existe encore aujourd'hui un ouvrage de ce genre en langue latine et dans une ancienne traduction allemande; il s'ouvre par le prologue de l'évangile de Jean. Mais ce n'est certainement pas l'ouvrage authentique de Tatien; tout au plus ce dernier aurait-il pu être utilisé pour sa composition. Il n'a pas non plus été traduit du grec, mais il fut écrit originellement en latin. — L'usage que Tatien fait de l'évangile de Jean dans son *Oratio ad Græcos* montre qu'il en avait inséré le contenu dans sa concordance. Le *Diatessarôn* fut traduit ou remanié en syriaque; et nous savons, par un écrivain syrien postérieur, Barsalibi, que dans cette langue il commençait par Jean I, 1 : « La Parole était au commencement. » La traduction syriaque ne parut sans doute pas longtemps après l'ouvrage original, puisque saint Ephrem le Syrien, qui ne savait pas le grec, écrivit, s'il faut en croire les auteurs syriaques, un commentaire sur le *Diatessarôn* de Tatien. (Cf. Daniel, *Tatianus der Apologet*, Halle, 1837, p. 87-111, et surtout la consciencieuse étude de Semisch : *Tatiani Diatessarôn, antiquissimum Novi Testamenti evangeliorum in unum digestorum specimen*. Breslau, 1856.)

Théophile, évêque d'Antioche (à partir de 169) et contemporain de Tatien, composa, d'après Jérôme¹, un commentaire synoptique des quatre évangiles. Jérôme suppose naturellement que c'étaient nos quatre évangiles canoniques, et il n'y a aucune raison d'en douter, puisqu'il connaissait l'ouvrage même. Mais celui de Jean en faisait en tout cas certainement partie; car, dans son livre adressé à Autolyque, II, 22, Théophile le range formellement au nombre des écrits sacrés et appelle Jean lui-même « un écrivain poussé par le Saint-Esprit². » Or, du fait que peu après le milieu du deuxième siècle plusieurs docteurs chrétiens entreprirent des Harmonies de nos quatre évangiles, il résulte que ces écrits jouissaient alors dans l'Eglise d'une autorité exceptionnelle, — autorité que le quatrième évangile n'aurait point possédée si on ne l'avait pas tenu depuis longtemps pour l'œuvre d'un apôtre.

Un autre écrivain contemporain, Méiton de Sardes, avait, d'après Eusèbe, IV, 26, et Jérôme, *De viris illustr.*, XXIV, composé une *Clavis*, Κλεις, dont une traduction latine s'est conservée jusqu'à nous; Pitra en a publié un fragment (*Spicilegium solemnense*, t. I, Paris, 1852; Prolegg., p. v) qui contient des citations manifestes du quatrième évangile (Jean XV, 5; VI, 54; XII, 24). — Voyez K. F. Th. Schneider, *Die Echtheit des Joh. Ev. nach den Quellen neu untersucht*. 1. Beitrag : *Die ausseren Zeugnisse*³.

On peut invoquer encore le témoignage du philosophe païen Celse, qui doit avoir vécu peu après le milieu du deuxième siècle.

¹ Jérôme, *De viris illustr.*, XXV, et Ep. 151 à Algasia : « Theophilus..., qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta reliquit, hæc super hac parabola (de l'économe infidèle) in suis commentariis est locutus. »

² Ὁθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἄγιοι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ, κ. τ. λ.

³ Il faut cependant renoncer à ce témoignage; car la prétendue traduction de l'ouvrage de Méiton (maintenant éditée par Pitra t. II et III, Paris, 1855) est inauthentique, s'il faut s'en rapporter au jugement de Steitz (*Stud. u. Krit.*, 1857, p. 584 sq.).

(Note de M. Bleek fils.)

Origène (*Contra Celsum*) a conservé des fragments de son pamphlet contre le christianisme, intitulé : Ὁ λόγος ἐκτετατός. On y voit qu'il avait devant les yeux les écrits évangéliques, et il résulte assez sûrement de plusieurs passages que l'évangile de Jean était du nombre. Chaque passage isolé laisserait dans le doute, mais leur nombre constitue l'évidence. Conférez en particulier Olshausen, *Echtheit der Kan. Evv.*, p. 349-355; Lücke, *Commentar*, I, 68 sq. — Du temps de Celse, notre évangile était donc revêtu d'une haute autorité aux yeux de l'Eglise.

Il ne faut pas s'étonner que les Pères apostoliques ne fassent dans leurs ouvrages aucune citation de l'évangile de Jean : ils ne citent aucun des écrits évangéliques, bien qu'ils en aient certainement connu plusieurs. Il y a bien peut-être quelques passages qui contiennent des allusions à notre évangile; mais il n'est pas possible de fonder un argument sur des ressemblances si vagues. Les épîtres d'Ignace offrent à cet égard plusieurs réminiscences extrêmement probables¹; mais leur authenticité et leur intégrité sont trop douteuses pour qu'elles puissent rien prouver dans la question qui nous occupe. — Nous possédons une épître de Polycarpe aux Philippiens dont nous n'avons aucun motif de suspecter l'authenticité (bien que Schwegeler, Zeller, etc., la tiennent pour inauthentique), vu qu'Irénée la connaissait déjà (*Adv. Hær.*, III, 3; *Ad Florinum*, dans Eusèbe, V, 20). Cette épître ne cite nulle part notre évangile; mais elle est si courte qu'il ne s'ensuit pas nécessairement que Polycarpe ne l'ait pas connu. Accordons même à Lützelberger qu'Irénée n'avait jamais entendu Polycarpe parler de cet écrit de l'apôtre Jean, et qu'il n'avait de lui aucun ouvrage d'où l'on pût conclure qu'il en eût fait usage! Cela ne prouve rien : car Irénée ne connaissait de Polycarpe que cette lettre aux Philippiens, et s'il l'avait souvent vu et entendu dans sa jeunesse, il ne paraît cependant pas avoir entretenu avec lui des relations prolongées. Mais cette épître de Polycarpe, écrite vraisemblablement au commencement du second siècle, contient, avec des allusions à plusieurs épîtres du Nouveau Testament, une réminiscence évidente de la première épître de Jean (IV, 3)². Eusèbe (*H. E.*, III, 39) rapporte aussi en propres termes, — ce dont nous n'avons aucune raison de douter, — que Papias invoquait des témoignages empruntés à 1 Pierre et aussi à 1 Jean. Il est vrai que Weisse, Schwegeler, Baur, Hilgenfeld, Zeller nient que la première épître de Jean et l'évangile soient du même auteur; mais ce fait n'est pas douteux, et il est généralement reconnu même par les adversaires de l'au-

¹ Comparez Rom. VII (à certains égards même dans la récension syriaque) à Jean VI, 32 sq.; XXXV, 51 sq.; — Philad., VII, à Jean III, 8; — Philad., IX, à Jean X, 7, 9.

² Ἦξε γὰρ ὅς ἐν μὴ ἐμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθόνα, ἀντίχριστός ἐστιν. Bretschneider et Lützelberger, renversant le rapport, prétendent que l'auteur de 1 Jean a emprunté ce passage à Polycarpe; d'après Baur (p. 289), c'était une sentence qui circulait anonyme et que les deux auteurs se sont appropriée. Est-il nécessaire de faire remarquer combien ces explications sont peu vraisemblables?

thenticité de l'évangile. Ces témoignages en faveur de l'épître sont donc des témoignages indirects en faveur de l'évangile.

Zeller trouve un argument contre l'évangile de Jean dans le silence de Papias (*Theol. Jahrb.*, 1845, p. 652-654; 1847, p. 148 sq.). Il est probable, en effet, que l'ouvrage de Papias ne renfermait sur cet évangile aucun témoignage explicite pareil à celui qu'il dépose en faveur de Matthieu et de Marc; sinon Eusèbe en aurait sans doute fait mention. Mais nous ignorons absolument à quel propos Papias donnait ces renseignements sur les deux premiers évangélistes; nous ne pouvons par conséquent pas savoir si son dessein l'aurait amené à parler de l'apôtre Jean, dans le cas où il aurait connu son évangile. Son silence à cet égard ne prouve donc pas que ce dernier n'existât pas au temps où Papias composa son ouvrage, ou qu'il ne fût pas encore admis comme apostolique.

On trouve dans les livres même du Nouveau Testament des traces de l'existence de notre évangile. Il est d'abord extrêmement probable que 2 Pierre I, 14 se rapporte à la prophétie du Christ relatée en saint Jean (XXI, 18) et à l'interprétation qu'en donne le verset 19; de sorte que l'auteur de cette épître, qui écrivait au commencement du second siècle, paraît connaître l'évangile avec son appendice et supposer que son contenu était familier à ses lecteurs. Il est probable aussi que Marc s'en est servi dans la composition de son propre évangile.

Ainsi, Marc VI, 37 rappelle Jean VI, 7.....; Marc XIV, 3 : *νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς*, Jean XII, 3 : *μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου* (Matth. XXVI, 7 : *μύρου βαρυτίμου*); comparez Marc, v. 6 : *ἄφετε αὐτήν*, à Jean, v. 7 : *ἄφετε αὐτήν*, Marc, v. 5, à Jean, v. 5. Et dans l'histoire de la Passion, comparez Marc XIV, 65, à Jean XVIII, 22, auquel il a emprunté les *ῥαπίσματα*, que ne mentionne ni Matthieu, ni Luc; Marc XV, 8 sq., à Jean XVIII, 39...; Marc XVI, 9, à Jean XX, 14 sq. Conférez encore II, 9, 12 (Jean V, 8, 9); XI, 9 (Jean XII, 13). Si ces passages, pris dans leur ensemble, prouvent le rapport de dépendance de l'un des deux écrivains à l'égard de l'autre, le caractère général des deux évangiles ne permet pas de croire avec Baur, Zeller, Hilgenfeld, que Jean ait copié Marc; l'inverse paraît beaucoup plus vraisemblable.....

Nous n'ajoutons cependant pas une grande valeur à ces réminiscences, vu qu'elles sont controversables. Nous n'en avons d'ailleurs pas besoin : nous avons trouvé dans l'histoire de l'Eglise aux deux premiers siècles assez de preuves qu'il est impossible que le quatrième évangile ait été rédigé seulement au milieu du deuxième siècle, et assez de faits incompatibles avec son inauthenticité. Les témoignages externes contraignent, à mon sens, un critique impartial à reconnaître qu'avant le milieu du second siècle son autorité et son origine apostolique étaient généralement admises dans les diverses Eglises.

Il doit en effet avoir existé dans l'Eglise, comme nous l'avons vu : a) avant l'ouverture des querelles pascales; b) avant la naissance de la gnose valentinienne en Egypte et ailleurs; c) avant l'apparition du montanisme en Asie Mineure; d) avant Marcion. La position que prirent à son égard les partis opposés ne s'explique qu'en supposant qu'il

était connu, répandu et admis comme authentique dans l'Eglise dès le commencement du second siècle; ce qui ne s'explique à son tour que par l'authenticité réelle. Nous sommes donc, par cet examen, affermis dans la persuasion déjà irrésistible à tant d'autres égards, que le quatrième évangile est véritablement l'œuvre du disciple bien-aimé du Seigneur, comme le veut la tradition ecclésiastique et l'auteur lui-même. Les difficultés qu'offre son contenu et les obscurités de son histoire sont de telle nature que l'hypothèse d'une rédaction postérieure les augmente au lieu de les faire disparaître.

C'est ici le lieu d'examiner en peu de mots l'opinion de Schweizer dont il a été question plus haut. Ce critique attribue à un rédacteur postérieur, outre le dernier chapitre, des péricopes plus ou moins longues qui réunissent en leur faveur tous les témoignages externes et n'ont aucun sujet d'exciter les doutes historiques qui s'attachent si légitimement à l'histoire de la femme adultère (VII, 58; VIII, 11). Malgré la sagacité pénétrante de Schweizer, son hypothèse offre en elle-même des difficultés beaucoup plus grandes que l'hypothèse analogue relative au dernier chapitre. Si Jean a conclu son évangile au chapitre XX, et l'a de son vivant confié ainsi à un cercle intime de disciples et d'amis, on conçoit qu'après sa mort, au moment de le livrer au grand public, un de ses disciples se soit permis d'y ajouter un court appendice qu'on pouvait aisément séparer de l'ouvrage même, et dont le rédacteur se distinguait d'ailleurs expressément de l'auteur de l'évangile (v. 24). Mais on ne comprendrait pas qu'il eût pris la liberté d'insérer partout dans le corps du livre des interpolations, grandes et petites, sans faire observer qu'elles n'étaient pas de l'apôtre auquel il attribue si formellement l'évangile (XXI, 24). L'opinion de Schweizer suppose, de la part du second rédacteur, un procédé trop artificiel : au lieu d'intercaler simplement ces additions dans le tissu primitif, il aurait essayé de les fondre avec lui. Mais alors comment aurait-il pu témoigner dans la conclusion, que l'évangile était l'œuvre de l'apôtre? Conférez aussi De Wette, § 110 sq.

Weisse, Schenkel, etc., attribuent à saint Jean certains matériaux comme les discours, et à une main étrangère l'exposition historique dans laquelle les discours sont insérés ou même la composition tout entière. C'est, par le fait, nier l'authenticité de l'évangile; car c'est surtout la partie historique qui paraît provenir de l'apôtre : sur les points où elle diffère des synoptiques, elle est plus sûre et plus exacte, et prouve un auteur mieux informé. Ces opinions sont donc suffisamment réfutées par l'ensemble de notre étude.

Nous avons dans l'article précédent essayé d'établir l'authenticité de l'évangile selon saint Jean. Il nous reste quelques questions encore à élucider, et d'abord la question relative à *l'époque et au lieu de sa composition*. A cet égard, tous les écrivains ecclésiastiques s'accordent à affirmer qu'il fut composé pendant le séjour de l'apôtre en Asie Mineure et à Ephèse; des raisons internes ne permettent pas d'en douter.

On ne saurait admettre qu'il ait été écrit à Jérusalem ou en Palestine; car l'évangéliste donne souvent des explications qu'il n'aurait pas jugées nécessaires si ses lecteurs avaient dû être des juifs palestiniens. Ainsi, par exemple, I, 39, 42; II, 6; IV, 9, 25; V, 2; XI, 18; XIX, 40. Conférez encore II, 13; V, 1; VI, 4; VII, 2, où il désigne, sous le nom de fêtes des Juifs, la fête de Pâques et celle des Tabernacles. Et comme l'évangile ne donne sur les personnes auxquelles il était destiné aucun renseignement du genre de ceux que nous lisons dans les écrits de saint Luc, nous pouvons supposer que l'auteur écrivait pour la société au milieu de laquelle il vivait. Nous avons donc le droit de conclure qu'il ne demeurait plus à Jérusalem, mais dans un pays où la majorité des chrétiens n'appartenaient pas à la nation juive. On doit tirer le même résultat d'une expression singulière : l'évangéliste nomme *οἱ Ἰουδαῖοι* le parti ennemi de Jésus, parfois même en opposition avec les Juifs, qui lui étaient favorables (par exemple, VII, 13; IX, 22; voyez encore I, 19; II, 18, 20; V, 10, 15 sq.; VI, 52; VII, 1, 11; IX, 18; XVIII, 12, 14). Or, comme d'après la tradition de l'Eglise, Jean passa la fin de sa vie dans l'Asie proconsulaire, il est naturel de penser qu'il composa son évangile à Ephèse, qui était sa résidence habituelle. C'est là ce qu'affirme déjà Irénée, III, 1.

Il est probable qu'il était alors depuis longtemps dans la contrée; car il lui fallut sans doute un certain temps pour s'habituer à sa nouvelle patrie au point d'en oublier l'ancienne, et de considérer ses habitants comme des étrangers, ainsi que nous le voyons dans l'évangile. Et s'il est vrai qu'il n'ait pas quitté la Palestine avant la guerre romaine ou du moins avant les troubles qui en furent les avant-coureurs, on ne saurait admettre qu'il ait écrit avant la destruction de Jérusalem¹. Cette opinion semble, à la vérité, confirmée par le passage V, 2, qui parle de l'étang de Béthesda comme s'il se trouvait encore à cette époque à Jérusalem. Mais ce passage n'est pas décisif.

Si l'évangéliste écrivait après la destruction de Jérusalem, il s'est assurément servi d'une expression peu exacte : au lieu de *ἔστι*, il aurait mieux fait d'écrire *ἦν*. On ne saurait cependant pas affirmer qu'il lui fût impossible d'employer le présent : l'étang existait peut-être encore, et Jean n'avait pas revu Jérusalem depuis sa ruine. Il est à croire qu'il aura par mégarde décrit la position de l'étang d'après l'état des lieux à l'époque même où il avait habité la ville.

Quoi qu'il en soit, l'argument tiré de ce passage est amplement réfuté par un grand nombre d'endroits où l'évangéliste s'exprime comme si Jérusalem et la contrée environnante étaient détruits et ravagés.

Ainsi, XVIII, 1, il alla au delà du torrent de Cédron, *ἔπευ ἦν καὶ ἡ πόλις*, — XIX, 41, et surtout XI, 18 : *ἦν δὲ ἡ Βεθζανία ἐγγύς τῶν Ἱεροσολύμων*. Nous avouons que ces passages ne sont pas en eux-mêmes absolument décisifs : on pourrait alléguer avec Schott (§ 42, 5) et De Wette (§ 111) que, même avant la ruine de la ville, l'écrivain avait le droit d'employer l'imparfait pour désigner le lieu où s'étaient accomplis des événements passés; c'est une façon de parler un peu négligée, mais qui n'est pas rare. Cependant ces expressions s'expliquent plus facilement en admettant que l'évangile ne fut composé qu'après la dévastation de la Palestine. La conclusion qu'on en tire est du moins plus probable que la conclusion contraire empruntée au premier passage.

¹ Ce qu'admettent pourtant Lampe, Lardner, Wegscheider, etc.

Ajoutons que, d'après le dernier chapitre, le quatrième évangile ne se répandit dans l'Eglise qu'après la mort de l'apôtre, que Jean le composa par conséquent dans un âge avancé, et qu'il parvint, selon la tradition, à une extrême vieillesse, vu que Polycarpe (qui mourut vers l'an 167) l'avait connu dans sa jeunesse. Ces circonstances rendent très probable que cet évangile ne fut composé qu'après la ruine de Jérusalem.

Quelques Pères de l'Eglise disent que Jean était exilé à Patmos lorsqu'il le composa; et parmi les critiques modernes, Hug a accepté cette hypothèse. Mais elle est sans fondement, et le serait encore, quand même le séjour de l'apôtre dans cette île serait moins sujet à caution. Elle n'est mentionnée que par des écrivains postérieurs : Pseudo-Hippolyte, *De XII apostolis*; *Synopsis Scr. sacræ*; Siméon Métaphraste; Théophylacte; Nicéphore, II, 42, etc.

Pour nous, qui croyons à l'authenticité, il ne peut pas être question des *sources* de cet évangile dans le même sens où nous parlons des sources de Luc et de Marc, par exemple. Puisque Jean suivit le Seigneur pendant toute la période dont il raconte l'histoire, il est sûr qu'il a été en général témoin oculaire et auriculaire des événements et des discours qu'il rapporte. Que si par hasard, pour l'un ou l'autre de ces faits et de ces paroles, il était trop éloigné pour les voir ou pour les entendre, ils parvinrent sans doute immédiatement après à sa connaissance par le moyen des témoins eux-mêmes. Pour écrire son évangile, il n'eut donc pas besoin d'emprunter ses matériaux à la tradition orale ou à des écrits étrangers. Mais la question peut prendre une autre forme et se poser ainsi : L'évangéliste a-t-il emprunté à ses souvenirs tout le contenu de son évangile? ou bien n'aurait-il pas utilisé pour sa rédaction définitive des documents qu'il aurait écrits lui-même antérieurement. Plusieurs critiques¹ ont supposé que Jean avait longtemps auparavant, et peut-être même du vivant de Jésus, rédigé une partie des discours qu'il introduisit plus tard dans son évangile. Lücke, Hensen, Credner, etc., se sont prononcés contre une semblable opinion, et sans doute avec raison, bien que leurs arguments ne soient pas tous également solides et que cette supposition ne soit pas absolument impossible.

Il n'est assurément pas probable que durant la vie de Jésus, Jean ait eu l'idée de confier au papier, afin de ne pas les oublier, les paroles qu'il entendait journellement sortir de la bouche du Maître. Plus tard, après l'Ascension, la chose ne serait pas incroyable; et nous avons tout lieu d'admettre que d'autres disciples en ont usé de la sorte. Mais si nous considérons la nature des discours du Christ contenus dans le quatrième évangile, il nous sera difficile de nous ranger à cette opinion. Si Jean les avait déjà rédigés à Jérusalem pour son usage personnel ou pour celui de ses amis, il les aurait évidemment écrits en araméen, idiome dans lequel ils avaient été prononcés, d'où il les aurait plus tard traduits en grec pour les insérer dans son évangile; l'on y trouverait, dans ce cas, plus de tournures araméennes ou hébraïques qu'on n'en dé-

¹ Ainsi Michaelis, Paulus, Hænlein; surtout Bertholdt, Wegscheider, Kuinoel; Tholuck ne répugne pas non plus à l'admettre.

couvre en effet. Les discours sont écrits dans un grec comparativement trop pur pour être une traduction de l'araméen; bien que Jésus s'exprimât dans ce dialecte, on ne se rend un compte satisfaisant de leur forme qu'en admettant que l'évangéliste les a conçus en grec pour un écrit destiné à des Hellènes. On s'explique aussi beaucoup mieux par là l'influence que la personnalité de l'auteur paraît avoir exercée sur eux, quoiqu'il les ait d'ailleurs rapportés dans leurs traits essentiels et même à certains égards sous une forme plus primitive que les trois synoptiques.

L'argument capital de certains critiques, c'est que Jean n'aurait pas été capable de conserver ces discours pendant tant d'années dans son souvenir, sans les altérer. — Aussi n'en possédons-nous pas une reproduction textuelle, mais seulement les idées essentielles. De plus, les anciens, qui écrivaient et lisaient moins que les modernes, avaient en général une mémoire plus forte et plus vive que la nôtre. Enfin Jésus avait promis à ses disciples (Jean XIV, 26) que le Saint-Esprit rappellerait à leur souvenir tout ce qu'il leur avait dit. Assurément cette promesse ne signifie pas que les apôtres n'oublieraient aucun mot des discours du Seigneur; mais elle veut dire du moins que sous l'influence de l'Esprit divin le sens des paroles du Christ se conserverait vivant dans leur âme. La merveilleuse réceptivité du caractère du disciple que Jésus aimait dut favoriser sa mémoire : les discours de son Maître bien-aimé durent s'imprimer dans son cœur, de telle sorte qu'il pût longtemps après les reproduire dans leurs grands traits; et cela d'autant plus facilement qu'il en avait sans doute souvent répété les plus importants pour l'instruction de ses disciples.

Bertholdt invoque encore deux arguments principaux : 1. Il s'appuie d'abord sur le caractère indéterminé des prophéties contenues en saint Jean, comparées à celles qu'on lit dans les synoptiques. Il pense que l'évangéliste leur aurait donné une forme plus précise, s'il ne les avait écrites qu'après l'événement. Nous avons examiné plus haut le rapport de Jean et des synoptiques à cet égard. Mais il est bien loin de prouver ce que Bertholdt en veut conclure; car les prophéties du Christ relatives à sa mort et à sa résurrection qu'il prononça la veille de sa passion (ch. XIV-XVI) sont aussi très vagues. Or, elles n'ont sans doute pas été écrites le lendemain de la mort de Jésus, mais seulement après la résurrection, c'est-à-dire après leur accomplissement. Si la supposition de Bertholdt était juste, elles devraient donc avoir subi des modifications destinées à les rendre plus claires, ce qui n'est pas. — 2. Bertholdt affirme que les discours du Seigneur sont souvent entremêlés de phrases peu importantes qui furent réellement prononcées par Jésus, mais qui interrompent le développement des idées; ainsi XIV, 38, ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐν τρυφῇ. Il pense que, si Jean n'avait écrit ce discours que longtemps après, il ne se serait plus souvenu de ces mots, parce qu'ils n'ont aucune liaison avec les pensées qui précèdent ou qui suivent. Ce passage est le seul exemple de cette nature qui se trouve dans tout l'évangile, et nous l'avons déjà cité comme une preuve de la fidélité historique de l'évangéliste. Mais il plaide plus contre l'opinion de Bertholdt qu'en sa faveur. Car si Jean avait rédigé d'abord les discours du Christ indépendamment des circonstances historiques dans lesquelles ils furent prononcés, il aurait sûrement négligé ces mots qui n'offrent aucun enchaînement avec le contexte; ils ne pouvaient être insérés que dans un ouvrage historique destiné à relater tout ensemble les discours et les événements qui les avaient produits.

Nous avons à examiner encore le *but* de cet évangile et l'*occasion* qui lui donna naissance. Jean lui-même semble déclarer, à la fin de son livre (XX, 31)¹, que son but a été de prouver que Jésus est le Christ, le Fils

¹ Il est difficile de déterminer avec certitude si ce verset se rapporte à l'évangile tout entier, ou seulement au chapitre XX, et aux miracles par lesquels Jésus prouva la réalité de sa résurrection. La première interprétation est beaucoup plus probable.

de Dieu, et qu'en croyant, ses lecteurs aient la vie éternelle. Dans ces termes généraux, c'est là aussi le but suprême des autres évangélistes et celui de tous les docteurs chrétiens. Mais dans cette essentielle unité il y avait cependant une différence, selon qu'ils se proposaient de produire la foi ou de l'affirmer et de la garantir contre des erreurs de diverse nature. Les auteurs des écrits évangéliques pouvaient, à cet égard se placer à des points de vue différents et disposer autrement le plan de leurs ouvrages. Ils pouvaient, par exemple, se laisser plus ou moins diriger dans le choix des événements et dans la disposition générale de leur écrit par l'intention qu'ils avaient de produire la foi au Fils de Dieu, ou bien se contenter de raconter simplement et fidèlement les faits parvenus à leur connaissance. L'évangile de Luc et celui de Marc portent ce dernier caractère; parmi les synoptiques, Matthieu porte plutôt le caractère opposé. L'évangile de Jean le possède encore à un plus haut degré; on le reconnaît non-seulement aux réflexions qu'il mêle à son récit et aux prédictions de l'Ancien Testament dont il voit l'accomplissement dans les faits de l'histoire évangélique, mais aussi au choix des récits et surtout des discours de Jésus qui traitent de la personne du Christ en tant que Messie et Fils de Dieu. Plus qu'aucun des autres évangélistes, Jean avait donc le droit de dire que son écrit avait pour but de produire la foi en Jésus-Christ. Cette tendance ne lui enlève pas sa valeur historique, et nous ne devons pas, ainsi qu'on le fait souvent, le considérer uniquement comme un ouvrage dogmatique ou apologétique. Nous avons vu, au contraire, que son exposition des faits extérieurs est plus exacte que celle des synoptiques. Il ne se distingue pas moins, dans le récit de certains événements particuliers, par son exactitude et son caractère intuitif: il relève souvent des détails sans valeur dogmatique; comparez, par exemple, l'entretien de Jésus avec la Samaritaine, la guérison de l'aveugle-né de Jérusalem, la résurrection de Lazare, etc. Mais le caractère historique de l'évangile se montre surtout dans le développement graduel de la catastrophe qui amena la mort du Rédempteur. Dès le commencement de l'activité publique du Seigneur, l'évangéliste remarque comment se forma, sous l'influence de ses actions et de ses discours, l'opinion des Juifs à son égard, comment elle flotta longtemps entre la faveur et la malveillance, et comment enfin elle se changea en une haine si violente qu'ils clouèrent en croix celui-là même sur lequel peu de temps auparavant ils fondaient encore de si joyeuses espérances.

Lorsque pour la première fois Jésus parut à Jérusalem à la fête de Pâques et chassa les marchands du temple, il est dit que plusieurs crurent en lui à cause des miracles qu'il

Mais quand même l'auteur aurait entendu cette phrase dans le dernier sens, on ne saurait douter que l'idée qu'il exprime à la fin de son ouvrage, et dont il fait le but de l'histoire de la résurrection, ne l'ait guidé dans la composition de son écrit tout entier.

faisait, mais qu'il ne se fiait pas à eux, parce qu'il les connaissait tous (II, 23 sq.). Son séjour dans la Judée fut déjà alors l'objet de l'attention des pharisiens, parce qu'il avait plus de disciples que Jean-Baptiste; et c'est pour cela qu'il quitta la Judée (IV, 1 sq.). Lorsqu'il revint pour la seconde fois à Jérusalem et qu'il guérit un paralytique auprès de l'étang de Béthesda, les Juifs le poursuivirent parce qu'il l'avait guéri en un jour de sabbat (V, 16), et surtout parce qu'il comparait son activité à celle de Dieu qu'il appelait son Père, paraissant ainsi s'égaliser à lui (V, 18). En Galilée, le miracle de la multiplication des pains fit une telle impression que les témoins de ce prodige dirent : Οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφητὴς ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον, et que Jésus se retira d'eux, afin d'éviter qu'ils ne le prissent et ne le proclamassent roi (VI, 14 sq.); mais bientôt après, les Juifs se scandalisent encore en l'entendant se nommer le pain descendant du ciel, lui dont ils connaissaient le père et la mère (VI, 41, sq.). Les dispositions des Galiléens lui étaient cependant plus favorables que celles des Juifs de la Judée; aussi lisons-nous VII, 1 : Καὶ μετὰ ταῦτα περιπατεῖ ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι. C'est pour ce motif qu'il refuse d'abord d'aller à Jérusalem à la fête des Tabernacles avec ses frères incrédules, parce que son temps n'est pas encore venu (VII, 2 sq.); il y va ensuite ἐν ρομπῶ (v. 10); les Juifs le cherchent, le peuple se divise à son sujet; les uns disent ὅτι ἀγαθός ἐστιν, d'autres répondent : Οὐ, ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον, et par crainte des Juifs, personne n'ose plus s'exprimer librement à son égard (v. 11-13). Mais quand Jésus paraît tout à coup au milieu de la fête et enseigne publiquement dans le temple, il scandalise de nouveau les Juifs, sans que personne ose cependant porter la main sur lui. Cette scène est dépeinte d'une manière très vive (v. 14, 36). Lorsqu'il se présente de nouveau en public le dernier jour de la fête, une grande partie du peuple reconnaît qu'il est réellement le prophète ou le Christ, tandis que d'autres allèguent que le Christ ne doit pas venir de la Galilée, mais qu'il doit naître à Bethléhem de la race de David; une séparation s'opère parmi le peuple, et ses ennemis n'osent pas se saisir de sa personne (v. 37-44). Les émissaires du sanhédrin eux-mêmes, pleins d'un respectueux étonnement, n'ont pas le courage de s'emparer de lui; aussi, les souverains sacrificateurs et les pharisiens les réprimandent et querellent Nicodème pour avoir dit qu'il était illégal de condamner un accusé sans l'avoir entendu (v. 45-52). Dans un des entretiens suivants, les Juifs disent enfin : Οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρείτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις; (VIII, 48.) Leur indignation s'accroît encore lorsque Jésus promet à ceux qui observeront sa parole, qu'ils ne mourront jamais (v. 51, 52); et lorsqu'il déclare : Πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί, ils prennent des pierres pour le lapider (v. 58 sq.). Ce récit, dans son ensemble, est un tableau vivant et profondément impressif. — Après la guérison de l'aveugle de naissance un jour de sabbat, les pharisiens eux-mêmes se divisent au sujet de Jésus; les uns disent : « Il n'est pas de Dieu, parce qu'il n'observe pas le sabbat; » et d'autres : « Comment un homme pécheur pourrait-il faire de pareils miracles? » (IX, 16.) Les parents du malade n'osent pas même rendre témoignage de sa guérison, car les Juifs avaient résolu d'exclure de la synagogue celui qui reconnaissait Jésus pour le Christ (v. 22). Les discours qu'il prononça à cette occasion divisent de nouveau les Juifs; les uns affirment : Δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται; d'autres répondent que ce ne sont pas là les discours ni les actes d'un possédé (X, 19-21). L'âpre opposition du peuple se tranche de plus en plus; à la fête de la Dédicace, les Juifs entourent Jésus dans le temple, sous le portique de Salomon, et le pressent de leur déclarer sans détour s'il est le Christ. Comme ils entendent sous ce nom un libérateur politique qui briserait le joug des Romains, le Seigneur ne veut pas répondre affirmativement; il assure seulement que son Père et lui sont un, et que les Juifs ne sont pas de ses brebis, puisqu'ils n'écoutent pas sa voix; ceux-ci voient un blasphème dans ces paroles, et se disposent presque à le lapider (v. 22-39); cependant, comme il se retire au delà du Jourdain, beaucoup le suivent et croient en lui, parce que tout ce que Jean-Baptiste avait dit de lui était vrai (v. 40-42). Suit la résurrection de

Lazare; plusieurs des Juifs qui en furent témoins crurent en lui à cause de ce miracle; d'autres s'en allèrent le raconter aux pharisiens (XI, 45, 46). Là-dessus le sanhédrin se rassemble, et laisse apercevoir ses préoccupations; il craint que, si Jésus continue à agir en liberté, tout le monde ne croie en lui et que les Romains ne reviennent s'emparer du pays et du peuple; sur quoi Caïphe déclare qu'il vaut mieux qu'un seul homme meure pour sauver la nation d'une ruine imminente: Ἄπ' ἐξαιτίας ὧν τῆς ἡμέρας συνεβούλευσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν (v. 47-53). Les poursuites de ses ennemis forcent Jésus à se retirer dans la ville d'Ephraïm, sur la frontière du désert (v. 54). C'était peu de temps avant la Pâque, au moment où un grand nombre de juifs étrangers se rendaient à Jérusalem pour se purifier avant la fête; ils le cherchent et se demandent dans le temple s'il viendra à la fête; mais les souverains sacrificateurs et les pharisiens qui voulaient s'emparer de lui, avaient donné ordre à qui saurait son séjour de le dénoncer (v. 55-57); ils pensaient même à se débarrasser de Lazare, car beaucoup de Juifs allaient à Béthanie voir le ressuscité et croyaient en Jésus (XII, 9-11). Mais ce prodige exerçait sur le peuple qui l'avait vu ou en avait ouï parler une si puissante influence que, lorsque Jésus entra à Jérusalem monté sur un ânon, il se porta à sa rencontre en le saluant du nom de roi d'Israël qui vient au nom du Seigneur (v. 12-18); cette réception triomphale fut pour les pharisiens un nouveau motif d'agir contre lui avec plus de vigueur (v. 19); non-seulement les Juifs, mais les Hellènes même qui étaient venus à la fête (les prosélytes de la porte) cherchent à le voir (v. 20). Mais quand il parle de sa mort, la faveur de la foule l'abandonne de nouveau; car cette idée était contraire à l'opinion vulgaire sur le Messie (v. 34). Et Jésus se voit obligé de se cacher encore pour échapper aux poursuites de ceux que tant de miracles n'avaient pas convaincus (v. 36 sq.). A la vérité, ajoute l'évangéliste, beaucoup croyaient en lui, même parmi les principaux Juifs; mais par crainte des pharisiens et de peur d'être exclus de la synagogue, il n'osaient pas le confesser; car ils aimaient mieux la gloire humaine que la gloire qui vient de Dieu (v. 42, 43).

On voit ainsi dans cet évangile la formation de l'opinion populaire relativement à Jésus, les longues hésitations de la foule entre la bienveillance et la défaveur, entre la joie d'avoir trouvé un Messie judaïque et temporel, et l'amer mécontentement qu'elle éprouvait à se voir déçue dans ses espérances, enfin la décision que prit le sanhédrin de mettre Jésus à mort, à cause de la crainte réelle ou simulée qu'il avait des Romains. L'évangile de Jean explique seul clairement pourquoi le peuple reçut Jésus avec tant d'enthousiasme à son entrée dans la ville. Les synoptiques racontent également le fait, mais il n'est suffisamment motivé que par la résurrection de Lazare qui, d'après le quatrième évangile, avait eu lieu peu de temps auparavant. Les synoptiques ne rendent pas mieux compte du revirement subit de l'opinion populaire; Jean l'explique au contraire parfaitement par les discours que le Seigneur prononça après son entrée à Jérusalem et qui renversaient les espérances charnelles que la multitude fondait sur lui.

Le passage XX, 31 (ἵνα πιστεύσητε, κ. τ. λ.) ne signifie pas que l'apôtre écrivit seulement pour des lecteurs qui ne croyaient pas encore. A cette époque, l'Eglise chrétienne agissait sur les non-croyants par la prédication orale exclusivement; les écrits évangéliques s'adressaient en général aux membres de l'Eglise, ou du moins aux âmes bien disposées qui désiraient s'instruire dans la doctrine nouvelle. Il en fut de même de l'évangile de Jean. ἵνα πιστεύσητε peut s'appliquer aussi bien au développement et à l'affermissement de la foi qu'à sa production même; conférez, par exemple, Jean II, 11. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, le silence de l'auteur sur la destination de son ouvrage nous autorise à conclure

qu'il fut écrit pour les chrétiens d'Ephèse et de l'Asie Mineure, où il demeurerait à l'époque de sa composition; il s'adressait donc aux Hellènes de ces Eglises, mais aussi à des Juifs, comme le prouvent les citations des prophéties de l'Ancien Testament dont l'évangéliste voyait l'accomplissement dans certains faits de la vie du Sauveur. Plusieurs critiques ont conjecturé que l'apôtre écrivait seulement pour les hommes cultivés, à qui la philosophie grecque était familière¹. Rien dans l'évangile même ne confirme cette supposition. Son caractère spéculatif, qui fait qu'il exige en effet pour être compris des connaissances plus étendues que les synoptiques, a son fondement dans l'individualité de l'auteur. N'oublions pas d'ailleurs que les chrétiens de ces contrées entendaient depuis longtemps la prédication apostolique, celle de Paul d'abord, puis celle de Jean lui-même, et qu'ils devaient être familiarisés avec des idées profondes, revêtues de leur terminologie spéciale, qui auraient peut-être paru étranges à d'autres et qui exigent encore aujourd'hui des explications particulières. Paul y fait souvent allusion dans ses épîtres, surtout dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, sans douter qu'elles pussent être comprises. — La culture chrétienne des lecteurs de cet évangile explique aussi peut-être le choix des récits qui le composent. L'auteur n'avait évidemment pas l'intention de donner au public une histoire complète de la vie de Jésus. Il supposait connus de ses lecteurs un grand nombre d'événements qu'il ne raconte pas, mais auxquels il fait allusion; et ces faits sont de ceux dont nous lisons le récit dans les synoptiques.

Ainsi, le baptême de Jésus n'est pas raconté, mais supposé connu (I, 32 sq.). Jésus est désigné en passant comme le fils de Joseph, originaire de Nazareth (I, 46); les Juifs le nomment aussi fils de Joseph (VI, 42); et cependant il n'est nulle part question de ses parents ni de son lieu de naissance. Conférez encore II, 1, où l'on trouve le nom de sa mère; III, 24, l'emprisonnement de Jean-Baptiste. L'auteur savait que toutes ces choses étaient depuis longtemps familières à ses lecteurs. Le passage IV, 44 (car Jésus avait dit qu'un prophète n'est pas honoré dans son pays), dans l'enchaînement où il se trouve, n'est pas sans difficulté; l'évangéliste ne prétend évidemment pas nous dire à quelle occasion Jésus avait prononcé ces paroles; il y fait seulement allusion comme à une sentence bien connue. Les synoptiques, au contraire, rapportent quand et à quel propos ce mot fut prononcé (Matth. XIII, 57; Marc VI, 4; Luc IV, 24). — Au chapitre VI, 70, Jésus dit à ses disciples : *Οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην*; Jean ne fait pourtant pas ailleurs mention du choix des douze apôtres et ne donne nulle part leur nom comme les synoptiques. — Au chapitre XX, 17, le Christ fait allusion à son retour prochain vers le Père céleste, bien que le récit de l'Ascension ne se trouve pas dans le quatrième évangile.

Ceci nous amène à la question du rapport de saint Jean avec les sy-

¹ Ainsi, avec diverses modifications, Gieseler, p. 133 sq., Heydenreich, Schott, § 40; Olshausen pense que cet évangile s'adresse à des mystiques adonnés à la gnose, etc.

noptiques. Les anciens théologiens supposent non-seulement que Jean écrivit après les synoptiques et qu'il connaissait leurs évangiles, mais aussi qu'il n'avait voulu faire du sien que le supplément des leurs. Il faut d'abord, en tout cas, retrancher l'évangile de Marc, qui est vraisemblablement postérieur au quatrième. Il est difficile de décider si celui de Luc fut composé avant ou après; et fût-il même antérieur, comme il s'adressait à un simple particulier, il est douteux qu'à l'époque où Jean écrivit, il fût répandu dans l'Asie proconsulaire. Celui de Matthieu, au contraire, y était probablement connu. Mais avant que nos trois évangiles canoniques eussent été composés, la tradition orale et les écrits évangéliques primitifs avaient déjà propagé les mêmes récits qu'ils renferment; Jean pouvait donc supposer certains faits connus de ses lecteurs, bien que peut-être aucun des synoptiques ne fût en usage parmi eux; de sorte qu'il est peu important de savoir s'il les a eus ou non entre les mains. Quoi qu'il en soit, cette diffusion générale d'un certain cercle de récits dut déterminer l'apôtre à choisir parmi les riches matériaux que lui fournissait sa mémoire ce que l'on ignorait encore, et à négliger ce que l'on savait universellement. C'est pour cela qu'il omit tous les discours gnomiques et paraboliques du Christ relatifs au royaume de Dieu et aux conditions qu'il faut remplir pour en faire partie. C'est pour le même motif qu'il passe sous silence un grand nombre d'événements importants dont il fut témoin ou auxquels il prit part: tels sont la résurrection de la fille de Jaïrus et du jeune homme de Naïn, la transfiguration, l'institution de la sainte Cène, etc. Peut-être devons-nous attribuer encore à la même cause l'absence des guérisons de démoniaques, si fréquentes dans les synoptiques; mais il se peut aussi que, par suite de la tournure particulière de son esprit, il fût moins frappé par ce côté de l'activité du Seigneur, ou qu'il ne jugeât pas à propos de le relever auprès de ses lecteurs d'origine hellénique. Il a sans doute aussi négligé bien des choses intéressantes et importantes, parce qu'elles étaient demeurées sans influence sur le développement de l'histoire, et qu'elles n'avaient contribué ni à retarder, ni à précipiter la catastrophe finale.

Si la conclusion de l'évangile (XX, 31) s'adresse à des membres de l'Eglise, elle prouve que la foi de tous les chrétiens en Jésus, comme au Christ et au Fils de Dieu, n'était pas ferme et qu'il était à craindre que plusieurs ne se laissassent ébranler. On se demande où ce péril avait sa source et quelle était son origine. Cette question a beaucoup occupé les exégètes et les critiques anciens et modernes. Partisans et adversaires de l'authenticité ont vu dans cet évangile une polémique directe contre certaines tendances ou certains partis, qui n'aurait pas laissé d'exercer une plus ou moins grande influence sur le plan et le contenu de l'ouvrage. Nous avons examiné plus haut les opinions qui partent de la supposition de l'inauthenticité; nous n'avons à considérer ici que celles qui partent de la supposition contraire. La plus ancienne est celle qui attribue à

l'évangile le dessein d'une polémique contre *Cérinthe*¹; mais rien n'autorise une semblable conjecture.

Les idées particulières à Cérinthe étaient : 1° que le monde n'a pas été créé par Dieu, mais par un être subordonné, et 2° que Jésus était le fils de Joseph et de Marie, dans lequel un éon, l'Esprit de Dieu, le Logos était descendu le jour de son baptême et, uni à son âme d'une manière permanente, de l'homme Jésus avait fait le Christ. L'Esprit de Dieu laissa Jésus sur la croix et retourna dans le sein du *Plérôma*. — Or, notre évangile ne combat nulle part ces idées; et, bien que plusieurs passages leur soient contraires, ils occupent trop l'arrière-plan pour avoir une intention polémique. Les cérinthiens avaient pu bien plutôt, avec quelque apparence de raison, s'appuyer sur certains détails de cet évangile, où l'auteur se serait certainement exprimé d'une manière plus précise s'il avait eu pour but de les combattre. (Cf. I, 32, 46.)

Nous sommes encore moins autorisés à admettre avec d'autres savants une polémique contre les docètes et le docétisme².

Les passages que l'on invoque (I, 14; XIX, 34; XX, 20, 27) ne prouvent rien, et je doute que le docétisme eût beaucoup d'adhérents à l'époque de la composition de notre évangile. On admet souvent que les épîtres de Jean étaient destinées à le combattre; mais cette hypothèse n'est pas plus fondée que la première.

Baur trouve, au contraire, que le quatrième évangile a une tendance docète bien prononcée. Cette affirmation mérite à peine d'être réfutée. D'après Baur, le sujet de l'évangile n'est pas l'homme Jésus-Christ, dans lequel le Verbe de Dieu s'est incarné; c'est le Logos lui-même revêtu d'un corps apparent. Il appuie cette étrange opinion sur le prologue et sur les passages VII, 10; VIII, 59; X, 39. Mais aucun de ces passages n'a le sens que Baur leur prête, et l'esprit, et le contenu tout entier de l'évangile est absolument contraire à une semblable conception³.

Il semble plutôt que l'évangéliste dirige sa polémique contre les disciples de Jean.

Il ne s'agit pas ici de la secte mystico-théosophique encore existante des disciples de Jean (Mendéens, Nazaréens, Zabiens); il s'agit de certains disciples de Jean-Baptiste, mentionnés dans les Actes des apôtres, qui se considéraient eux-mêmes comme disciples de Jésus, mais que Paul et les autres propagateurs du christianisme n'admettaient dans l'Eglise chrétienne qu'après les avoir rebaptisés au nom de Jésus (Actes XVIII, 25; XIX, 1-7).

A l'époque où fut composé notre évangile, quelques-uns d'entre eux pouvaient avoir poussé leur vénération pour Jean-Baptiste au point de le tenir pour le Messie, comme ceux dont il est question dans les *Reconnaissances clémentines* (I, 54, 60). Comme l'apôtre Jean était sorti de l'école de Jean-Baptiste, on conçoit qu'il eût particulièrement à cœur de gagner ses anciens compagnons ou leurs disciples à la pleine foi chré-

¹ Ainsi, Irénée, III, 11, Jérôme, *De viris illustr.*, IX, Epiphane, *Hær.*, LI, 12; et plusieurs critiques modernes, Semler, Michaëlis, Wegscheider, Storr, Hug, etc.; en dernier lieu Schott, § 40, note 7.

² Ainsi Semler, Bertholdt, Schott et surtout Schneckenburger.

³ Conférez contre Baur : Hauff, *Stud. u. Krit.*, 1846, III, p. 550-629.

tienne et de préserver de l'apostasie ceux d'entre eux qui s'étaient convertis. C'est pour cela peut-être qu'il met tant d'insistance à rappeler que Jean-Baptiste avait, par deux fois, rendu témoignage à Jésus comme au Fils de Dieu, et ne s'était assigné à lui-même que le rôle d'un précurseur, dont le devoir était de s'effacer, afin de laisser grandir son Maître. Cependant cette insistance s'explique suffisamment sans cela, si l'on pense que l'évangéliste avait été lui-même au nombre des disciples de Jean-Baptiste. On ne peut donc tirer de ce fait aucune conclusion sûre. — Peut-être régnait-il alors dans les Eglises asiatiques une indifférence, une tiédeur de conviction qui se manifestait par une tendance à la conception ébionite de la personne du Christ. L'évangéliste aurait alors eu devant les yeux en général les opinions qui ne voient en Jésus qu'un prophète, et ne reconnaissent pas en lui le Fils de Dieu.

D'après Credner et Ewald, Jean n'écrivit son évangile que pour le cercle intime de ses amis; mais l'exhortation finale n'est pas de nature à favoriser cette opinion : on ne concevrait pas chez les compagnons de l'apôtre la faiblesse de foi qu'elle semble supposer chez les lecteurs.

Quant à l'*intégrité*, nous avons vu que le chapitre XXI n'est probablement pas de saint Jean. Des témoignages externes, corroborés par des raisons internes, prouvent que la péricope de la femme adultère (VII, 53-VIII, 11) ne fut insérée dans l'évangile de Jean que dans la seconde moitié du quatrième siècle. Ce récit, qui repose sans doute sur une tradition historique, fut emprunté à l'évangile des Hébreux dont il faisait primitivement partie. — Mentionnons encore le passage V, 4, avec les derniers mots du verset 3, à partir de *ἐκδεχόμενον*; il manque dans la plupart des plus anciens manuscrits, et doit probablement être considérée comme une interpolation postérieure.

Traduit de l'allemand de FRÉD. BLEEK.

CH. BRUSTON.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE¹

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR L'HISTOIRE DES DOGMES

A L'OCCASION DES OUVRAGES DE HAAG ET GIESELER

Le christianisme ne se présente pas à l'homme comme une série de préceptes moraux, ou comme un ensemble d'ordonnances rituelles et de cérémonies religieuses; sa mission ne consiste pas à façonner ses adhérents à un certain culte en leur imposant l'obligation de suivre un cours régulier d'exercices de piété. Jésus-Christ, son fondateur, est venu nous faire connaître les vrais rapports qui doivent exister entre Dieu et les hommes et fournir à ses derniers par ses enseignements, sa vie et sa mort les forces nécessaires pour y entrer et les soutenir. De là une suite d'assertions positives, de vérités absolues sur lui-même, sur Dieu et sur l'homme que les chrétiens doivent accepter par le cœur aussi bien que par l'intelligence et en faire la base de leur vie morale et religieuse.

Ces vérités ont reçu des Pères de l'Eglise le nom de dogmes, du mot grec *δόγμα*² qui ne s'appliquait qu'aux droits des autorités constituées ou aux prescriptions des philosophes. En donnant aux vérités chrétiennes le nom de dogmes, les écrivains des premiers siècles ont voulu rappeler à leurs lecteurs que celui qui les a publiées est le gouverneur suprême du monde moral et qu'elles portent avec elles l'idée de réception obligatoire sous peine d'encourir la disgrâce du législateur.

Bien que l'introduction de ce mot ait donné une tendance un peu légale aux déclarations doctrinales de Jésus et de ses apôtres, cependant elle est justifiée par la place que la doctrine occupe dans le christianisme; elle

¹ *Histoire des Dogmes*, par le docteur Gieseler, traduit de l'allemand par F. Brucha et A. Flobert. 1 vol. in-8°. *Histoire des Dogmes chrétiens*, par M. E. Haag. 2 vol. in-8°.

² Luc II, 1. En ce temps-là on publia « un édit » de la part de César Auguste; en grec « un dogme. »

Act. XVII, 7. « Ils sont tous rebelles aux ordonnances (aux dogmes) de César. »

est l'aliment de l'intelligence religieuse, et c'est par elle que la foi atteint et embrasse le Sauveur. Qui est Jésus-Christ ? quel est le but de sa venue ? Qu'a-t-il fait et enseigné ? Pourquoi s'est-il livré volontairement à la mort ? Comment devient-on son disciple et quel avantage en retire-t-on ? Ce sont les réponses à ces questions, réponses que les apôtres et les premiers témoins du Christ ont faites, qui constituent les vérités fondamentales de la religion révélée.

Ces vérités acquièrent une valeur infinie par le fait que les auteurs dont elles émanent étaient placés dans des conditions intellectuelles et morales supérieures. Le souffle céleste dont ils étaient animés en garantissait la pureté et les imposait aux chrétiens. Ce sont les charismes ou dons de l'Esprit qui ont converti les déclarations doctrinales des écrivains canoniques en autant de dogmes ou d'ordonnances divines.

Si l'Eglise se fût maintenue dans la ligne que ses fondateurs autorisés lui avaient tracée, elle se serait nourrie des seules vérités révélées dont elle aurait sondé la profondeur, mais auxquelles elle ne se serait permis de faire ni addition ni retranchement. Nous aurions bien eu une dogmatique chrétienne, mais notre littérature théologique ne compterait pas d'histoire des dogmes proprement dite.

Ce n'est pas ce qui est arrivé : aux doctrines primitives les chrétiens en ont ajouté d'autres, qu'ils ont placées sur le même rang que les premières. Une multitude de causes ont contribué à amener ce résultat ; les entraînements de l'apologétique, l'amour de la polémique, l'esprit de parti, une condescendance inintelligente envers la philosophie ; le besoin de justifier l'introduction des idées sacerdotales empruntées aux juifs et aux païens, la nécessité de fournir des principes aux innovations dont le culte et les sacrements ont été les objets, l'ignorance, l'abandon des Ecritures, toutes ces causes ont servi, dans des proportions différentes, à accroître le nombre des dogmes dont plusieurs sont en opposition directe avec les vérités de l'Evangile.

Faire l'énumération de ces dogmes, signaler les époques où ils ont commencé à paraître, la source d'où ils sont sortis, les circonstances au milieu desquelles ils se sont formés, les raisons dont on les a étayés, les besoins réels ou factices auxquels ils ont répondu, le bien qu'ils peuvent avoir fait où les désordres qu'ils ont enfantés, tels sont les éléments dont se compose l'histoire des dogmes.

Cette science n'a pas encore été cultivée d'une manière spéciale dans le sein de l'Eglise réformée ; elle se trouvait disséminée dans les différentes branches de la théologie, mais particulièrement dans l'histoire ecclésiastique. Elle ne pouvait pas d'ailleurs avoir un intérêt de premier ordre pour le protestantisme évangélique, qui ne veut relever que de l'Eglise primitive et n'attache de valeur sérieuse qu'à la dogmatique des écrivains sacrés. C'est l'étude des documents canoniques dans le faisceau d'importantes vérités qu'ils renferment qui est pour le chrétien réformé la science

des sciences. L'histoire des dogmes, telle qu'on l'a faite au delà du Rhin n'aura toujours pour lui qu'une valeur secondaire : il la considérera comme un utile arsenal où il trouvera les armes dont il aura besoin pour combattre les erreurs de l'Eglise romaine. Mais sous ce rapport notre bibliothèque théologique est beaucoup plus riche qu'on ne le pense. Avec les ouvrages de nos réformateurs et de nos polémistes du dix-septième siècle, on pourrait composer une histoire des dogmes. Il n'y a pas une déviation de la doctrine apostolique, pas une addition à cette même doctrine qui n'ait été signalée par eux et dont ils n'aient constaté la filiation et l'origine. C'est une mine dont M. Haag aurait dû faire son profit, mais la science germanique miroite tellement aux yeux de certains auteurs qu'elle leur fait oublier les trésors d'érudition que nos ancêtres nous ont légués.

Ce qui frappe à la lecture de l'ouvrage de M. Haag, dont le *Bulletin théologique* a déjà entretenu ses lecteurs, c'est la place comparative-ment fort étroite qu'il a donnée à l'exposition des dogmes apostoliques. Il n'aurait écrit ni son introduction, ni ses conclusions, que le lecteur le moins attentif aurait compris qu'il assimile la théologie chrétienne à la philosophie, qui est le produit des facultés réflexives de l'homme et dont les principes ou les dogmes n'ont de valeur que par eux-mêmes ou plutôt ont celle que le siècle leur donne. Aux yeux de l'historien les premiers élaborateurs de la pensée philosophique n'ont pas plus d'importance que les derniers. Il n'en est pas de même de la science chrétienne, elle a une base divine, elle est une révélation. Christ et ses apôtres ont proclamé clairement de nombreuses vérités dont l'ensemble forme l'inébranlable assise sur laquelle l'édifice tout entier repose. L'histoire des dogmes doit en faire le fondement ainsi que le point de départ de son travail, et s'en servir dans sa marche comme de pierre de touche pour constater la valeur des dogmes que les siècles ont introduits dans des symboles soi-disant chrétiens. Les principes qui ont présidé au travail de M. Haag ne pouvaient lui permettre de suivre cette voie. Il devait au contraire amoindrir le plus possible l'œuvre de l'auteur et des fondateurs du christianisme. Jésus et sa doctrine n'occupent que trois pages d'un gros volume, quelques lignes de plus que le Samosaténisme ou le Théopaschitisme, et un peu moins que d'autres insignifiantes hérésies. Saint Paul, le grand et souverain dogmatiseur, n'a pas obtenu une plus grande place. Il ne faut pas du reste s'en étonner, car des savants allemands ont avancé que l'histoire des dogmes n'avait pas à s'occuper de la doctrine de Jésus et des apôtres !

Cependant quelle preuve plus positive peut-on donner de l'existence d'un corps normal de doctrine apostolique que la formation de l'Eglise catholique qu'il ne faut pas confondre avec l'Eglise latine qui a usurpé ce nom. Il s'agit de cette Eglise qui, dans les trois premiers siècles, s'est fixée sur le fondement de la révélation chrétienne, embrassant dans son sein tous ceux qui acceptaient les vérités primitives générales, universelles,

celles qui constituent le fonds commun de l'Evangile, indépendamment de toute secte et école et de tout parti.

La formation de cette Eglise a été provoquée par les dangers que le christianisme a courus dès les premiers temps de son existence, mais surtout dans le second siècle. Les divisions, les sectes, les spéculations cosmogoniques, le dualisme zoroastrien, les élucubrations de la Kabbale, en un mot le gnosticisme dans toutes ses ramifications, battaient en brèche l'édifice chrétien et menaçaient de lui enlever sa base historique et avec elle son origine divine. Les disciples de Jésus-Christ qui avaient conservé le feu sacré de la foi et de la vie, et qui étaient restés purs des excès de la spéculation, comprirent que pour résister à ce torrent et lui opposer une barrière inébranlable, il fallait recourir aux écrits des fondateurs de l'Eglise qui avaient été les dépositaires de la pensée du Maître. Ils réunirent ces écrits et en formèrent un recueil, sans doute moins complet que celui que nous avons, mais suffisant pour que l'Eglise ait une norme à laquelle elle pût recourir dans sa lutte contre les idées erronées. Le travail ne fut ni une œuvre individuelle, ni le fruit d'une puissante personnalité. Aucun homme de génie n'y a attaché son nom. Aucun Justinien, aucun Napoléon n'a ordonné cette codification. Les Pères de l'Eglise ont constaté l'existence du recueil au fur et à mesure qu'il se formait, mais loin de contribuer à cette œuvre ils l'auraient plutôt contrariée ou entravée, car le talent n'est pas toujours la mesure du divin. Ce travail s'est accompli sous le contrôle de la conscience chrétienne, formée elle-même par les enseignements des apôtres, transmis de pasteur en pasteur et d'Eglise à Eglise, et par les instructions puisées dans leurs écrits que les individus ou les troupeaux auxquels ils étaient adressés conservaient avec soin ou s'échangeaient mutuellement. C'est de ce double courant sur lequel circulait le souffle divin dont les auteurs canoniques font mention, qu'est sorti le premier recueil, ces « *γνησία*, » ces homologoumènes, ces livres « légitimes » qui ont obtenu les suffrages de tous parce qu'ils sont l'expression de la foi de tous. Ce recueil renferme le christianisme tout entier divin et humain, surnaturel et raisonnable. Voilà le drapeau que l'Eglise s'est donné, autour duquel elle s'est ralliée, et dont elle a voulu extraire la quintessence dans les premiers symboles qu'elle a élaborés, et proclamés. L'existence même de l'Eglise était si étroitement liée aux Ecritures, que Dioclétien poursuivit le livre aussi bien que ses adhérents, persuadé que s'il parvenait à détruire le livre, il porterait un coup mortel à la religion de Jésus-Christ.

Mais l'Eglise en faisant un recueil de livres apostoliques, et en se donnant une base scripturaire pour s'affirmer de plus en plus et mettre sa divine origine à l'abri de toute incertitude et de toute attaque, n'a pas eu l'idée de poser des bornes à l'activité intellectuelle de ses membres. Le christianisme, comme la création, alimentera jusqu'à la fin des siècles l'intelligence humaine. Quel magnifique tableau l'histoire des dogmes ne place-

t-elle pas sous nos yeux ! Que de génies épris de la beauté de l'Évangile ont consacré leur vie à en sonder les mystères ! De combien de pensées sublimes n'a-t-il pas été la source ! Que de réflexions, tantôt d'une profondeur extraordinaire, tantôt d'une finesse extrême n'a-t-il pas suggérées ! Y a-t-il une idée dans le vaste ensemble des connaissances métaphysiques que les chrétiens n'aient pas posée, élucidée, expliquée ? La philosophie jusque dans ses plus délicates nuances a été l'objet de leurs infatigables recherches. Ils ont également jeté sur toutes les branches de l'anthropologie des flots de lumière.

Les siècles qui ont été témoins de la formation du recueil canonique, et ceux qui l'ont suivi immédiatement, ont été d'une fécondité extraordinaire ; la liste non pas seulement des écrits ou des auteurs mais des écoles, des partis et des sectes, est considérable, preuve sans réplique de l'indépendance et de l'activité intellectuelles qui régnaient alors dans l'Eglise. Sans doute, les erreurs se multiplient ; mais quel est le siècle qui n'ait pas payé son large contingent à la courte portée de l'intelligence humaine ? Que penseront nos arrière-neveux de celui-ci ? Siècle qui a peur de Dieu et du ciel, et qui répudie tout ce qui ne rentre pas dans l'horizon sensible de l'homme. Foi, espérance, avenir, immortalité, éternité, patrie divine, tout ce qui relève du gouvernement moral de la Providence, tout ce qui est surnaturel lui inspire de l'effroi ; siècle de critique mesquine et dissolvante qui se perd dans les infiniment petits, et qui semblable à l'anatomiste dans son amphithéâtre, ne sait travailler que le scalpel à la main. Il est fâcheux pour le christianisme que le procédé de la vivisection ne lui soit pas applicable, car pour l'étudier comme nos savants modernes le font, il faut qu'il soit réduit à l'état de cadavre. Ne nous étonnons donc pas s'ils ne savent y trouver le souffle divin, cette émanation d'en haut qui en fait une révélation, et s'ils prétendent que la religion chrétienne n'est qu'un produit de la conscience humaine.

Si l'Eglise fût restée ce qu'elle était à la fin du troisième siècle avec son recueil apostolique, ses symboles et sa tradition, mais en se rappelant qu'elle devait se mouvoir exclusivement dans une sphère toute spirituelle, dans le monde des âmes, elle n'aurait été qu'une source de bénédiction pour cette portion de l'humanité qu'elle a soumise à ses lois. En donnant à ses principes une valeur infinie, en leur faisant embrasser un champ immense, elle stimulait les facultés réflexives de l'homme, remontait tous les ressorts de son intelligence comme de son cœur, elle appelait à elle toutes les forces vives de la société. Il y aurait eu le même choc d'opinions, le même conflit d'idées, la même diversité de systèmes ; mais la lutte se serait passée dans le champ clos de la libre discussion, et avec les seules armes de la plume et de la parole ; les censures, les condamnations, les anathèmes auraient été d'une nature toute morale ; cette liberté aurait puissamment favorisé le développement de la science religieuse et de la piété.

Mais un double mouvement a jeté l'Eglise hors du terrain sur lequel l'avaient placée ses fondateurs. En le provoquant ou en s'y soumettant, elle n'a pas eu pleine conscience de ce qu'elle faisait, elle ne s'est pas d'abord aperçue que sa liberté allait y sombrer. Elle s'est unie aux puissances de la terre et a associé son sort au leur. Ses symboles ont été revêtus de l'apostille du pouvoir, le glaive a sauvegardé la pureté de la foi; ce qui était libre ou facultatif est devenu obligatoire, l'erreur s'est convertie en crime et l'indépendance de la pensée a passé pour une rébellion. A cette irruption de la terre, il faut ajouter l'introduction du hiérarchisme. La sacri-ficature universelle établie par Jésus et ses disciples immédiats, a fait place au sacerdoce théocratique. Les serviteurs de l'Eglise en sont devenus les maîtres. Une double chaîne a pesé sur elle, celle du roi et celle du prêtre.

Ce double mouvement n'a pas porté de prime abord tous ses fruits. Les événements sont quelquefois lents à développer les principes qu'ils recèlent. Pendant un siècle ou deux l'Eglise s'est montrée pleine de vie. Les hautes questions qui se rattachent à l'homme et à sa destinée préoccupent encore fortement les esprits, mais les anneaux de la double chaîne se rétrécissent de plus en plus. L'intelligence se trouve à l'étroit; son champ d'exploration se resserre; elle ne se sent au large que quand elle se meut dans le canal officiel; de là, un affaïssement qui se fait sentir chaque jour davantage. A partir du sixième siècle, il semble qu'une force supérieure lui ait coupé les ailes. Aux travaux spontanés, réfléchis fortement pensés, succèdent des commentaires, des explications, des abrégés, des Sommes. L'énergie intellectuelle des chrétiens va se perdre dans de lourdes compilations ou dans l'étude de l'accessoire et de la forme.

Un besoin d'organiser, de réglementer que l'Eglise a hérité de l'Empire et que la théocratie favorise, alimente faute de mieux l'attention religieuse. On élabore des statuts, on formule des décrets, on crée la science du droit canon, dont les ouvrages forment une bibliothèque formidable.

Tout s'harmonise dans une société mondaine et terrestre, il faut à l'Eglise un cérémonial qui réponde à son nouveau caractère: c'est tout un système de mises en scène qui ne le cède en rien à celles que les pouvoirs offrent au public; hiérarchique et sacerdotale, il lui faut des distinctions cléricales, des rangs, toute une série de grades avec les insignes qui caractérisent un culte superstitieux enveloppé de mystères qui inspirent le respect et tiennent le peuple à distance.

Dans un corps ainsi constitué la pensée ne peut se mouvoir à l'aise, elle marche avec une excessive timidité et une puissance consommée. Elle craint de mettre le pied sur une terre interdite ou de cueillir du fruit défendu; si sur un point qui lui est sympathique, elle demande un peu d'espace et d'air, c'est en offrant une soumission absolue sur tout le reste. Les plus nobles intelligences s'usent dans les détails, dans l'étude d'im-perceptibles nuances; elles cherchent, mais en vain, de nouvelles issues à

leur activité; aussi quand l'*Organum* d'Aristote, cette grande machine à penser fut importée en France, avec quel empressement on s'en empara! Comme ces principes de dialectique furent avidement copiés, répandus, étudiés et mis en pratique! On crut d'abord qu'ils allaient fournir une nouvelle matière à l'intelligence, et ouvrir de nouveaux horizons à la pensée. Rome s'en émut un moment. Elle crut que les fidèles allaient se donner à eux-mêmes un bill d'émancipation, mais elle ne tarda pas à se calmer ayant compris que cette science n'était qu'un instrument qui ne touchait ni à la foi, ni aux préceptes du christianisme. La logique est indépendante de toute conviction religieuse, elle n'engage aucune question, elle ne s'attaque à aucun principe. Les musulmans qui la possédaient avant nous s'en servaient dans leurs écoles comme les chrétiens s'en sont servis dans les leurs.

Cette science de raisonnement fut largement mise à contribution par l'Eglise. On exposait les doctrines, maintenant on les explique. On les étayait de nombreuses citations des Pères, maintenant on les motive, on les défend à l'aide des procédés d'une habile dialectique. On prend chaque dogme tel qu'il a été arrêté par l'Eglise; on le rend, ou on veut le rendre parfaitement intelligible, chacun des éléments qui le composent est mis sous la forme d'une proposition que l'on discute, que l'on résout, et dont on tire les conséquences à l'aide du syllogisme. Les docteurs de l'époque croyaient suivre saint Augustin, qui avait dit que l'intelligence devait développer les principes de la foi, *fides præcedit intellectum*. Recevons d'abord les dogmes par la foi, puis justifions-les au tribunal de la raison. C'est ainsi que la logique d'Aristote fut mise au service des doctrines chrétiennes. Il arrivait de temps en temps, que dans ce travail de l'intelligence la foi recevait de sérieuses entorses, mais le fidèle tenait bon. Quand l'inquiétude ou la peur s'emparait de son âme, il appelait à son secours la solitude de la prière pour triompher de ses doutes.

C'est à cette théologie revêtue des formules de la dialectique du philosophe grec que l'on a donné le nom de scolastique, c'est-à-dire d'érudite, de savante, en opposition à la théologie positive qui se bornait à exposer les dogmes sans les prouver. Bien que l'introduction de cette méthode dans le champ de la théologie ait donné une forte secousse à la pensée engourdie des dixième et onzième siècles, et qu'il en soit sorti deux universités, celle de Paris et celle d'Oxford, néanmoins le résultat de ce mouvement a été fatal au christianisme, dont le côté pratique a été mis complément dans l'ombre. Non-seulement la scolastique en a fait une science aride, étrangère au sentiment religieux, mais elle a élevé au rang de dogmes des opinions que l'ignorance et la superstition avaient fait naître. C'est de cette époque que datent les grossières erreurs de l'Eglise romaine sur les sacrements, la doctrine, les indulgences et le purgatoire. A l'aide de ses formules syllogistiques, elle a donné à ses opinions quelque chose qui ressemble à de la logique et les a rattachées au système des

croyances ecclésiastiques. On se demande ce que la religion chrétienne fût devenue si la Réforme n'eût pas mis un terme à l'action réfrigérante du scolasticisme.

C'est cet immense travail de la pensée religieuse pendant l'espace de seize siècles, dont le christianisme avec sa force expansive a été l'inspirateur que l'histoire des dogmes place sous nos yeux. Or comme la religion était la grande et quelquefois l'unique préoccupation de tous, cette histoire est pour ainsi dire celle de l'esprit humain dans le monde chrétien.

M. Gieseler a tracé ce tableau à un point de vue qui n'est pas toujours le nôtre, mais avec impartialité. Son ouvrage n'est pas intitulé, comme celui de M. Haag, *Histoire des Dogmes chrétiens*, mettant ainsi sur la même ligne le pour et le contre, le *sic* et le *non*, ce qui est le produit de la plus haute inspiration avec le fruit de la plus déplorable superstition, mais simplement *Histoire des Dogmes*, car il sait que plusieurs de ces dogmes dont il va parler sont en opposition directe avec l'Évangile. Le savant professeur reconnaît qu'il y a des doctrines constitutives du christianisme et qui lui sont essentielles. Il déclare « que la religion chrétienne doit être considérée comme quelque chose d'immuable et d'éternel » et que dans la lutte que les chrétiens ont eue à soutenir « ils ont perdu de vue la différence entre les vérités essentielles de l'Évangile et leur développement théologique. » Il ajoute ailleurs, « qu'il est dans la nature du protestantisme, de le dégager de tous les éléments humains qui s'y sont introduits dans le cours des siècles et de le ramener à sa source primitive et divine. » Par ces citations (et nous pourrions en faire d'autres) l'on peut se faire une juste idée de l'esprit dans lequel cet ouvrage a été écrit. Sous une forme un peu lourde, il est riche de pensées. On s'aperçoit que l'auteur possède à fond son sujet. Il ne s'arrête qu'à l'essentiel, qu'aux systèmes ou aux idées qui ont marqué dans les évolutions de la pensée religieuse. Il ne fatigue pas ses lecteurs, comme le fait M. Haag, par des listes sans fin de noms d'écoles, de sectes, de partis, de leurs chefs et sous-chefs : ces noms ne font qu'effleurer la mémoire ou la surcharger sans aucun profit pour l'intelligence. Il y a dans l'*Histoire des Dogmes*, de M. Haag, un échafaudage d'érudition qu'un savant ne doit pas se permettre. Pourquoi faire précéder chaque chapitre ou paragraphe d'une liste d'ouvrages qu'il est censé avoir lus, étudiés ou consultés, pour le composer ? L'a-t-il fait ? Les a-t-il lus ? Cela est matériellement impossible, une vie d'homme n'y aurait pas suffi. Il est tel de ces chapitres qui porte en tête les titres de plusieurs ouvrages qui forment ensemble une vingtaine de volumes, dont plusieurs sont des in-folio, et la première partie de son ouvrage compte 114 de ces chapitres ! La nomenclature des ouvrages qu'il donne comme ayant été la source où il a puisé l'ensemble de son *Histoire des Dogmes* s'élève au chiffre de 32, qui forment un total de 244 volumes ! Laissons aux libraires de nous fournir leurs catalogues par

ordre de matières et n'en surchargeons pas nos ouvrages. Ce futile appareil d'une science d'emprunt ne peut qu'en imposer aux ignorants, et il est grand temps qu'on le mette aux rebuts. La science n'a pas besoin de traîner ces énormes fardeaux après elle pour s'affirmer aux yeux des lecteurs sérieux. Elle porte toujours avec elle des traits qui la font reconnaître, sans être obligée de donner la liste des maîtres sous lesquels elle dit avoir étudié.

L'ouvrage de M. Haag a été écrit sous l'empire des préoccupations de l'école naturaliste. C'est un plaidoyer contre la divine origine du christianisme. Ce but se fait voir dès les premières lignes de son introduction, où nous lisons : « Le christianisme s'appuie sur l'idée d'une révélation surnaturelle annoncée aux hommes par l'intermédiaire d'envoyés divins inspirés, dont les enseignements sont consignés dans des monuments historiques appelés par les chrétiens la Bible ou l'Écriture sainte. Toutes les anciennes religions de l'Orient qui se sont élevées au-dessus d'un grossier fétichisme font pareillement remonter leur origine à une révélation particulière et ont leurs livres sacrés. » Voilà donc la religion chrétienne mise au rang du brahmanisme, du bouddhisme et des autres religions qui sont parvenues à se débarrasser des grossiers éléments du fétichisme, et la Bible comparée aux Vedas, aux Soutras et autres ouvrages avec lesquels elle n'a aucun rapport. M. Haag part de ce fait que toutes les religions prétendent à une révélation, pour rejeter toute révélation. D'autres écrivains auraient pu tirer une conclusion opposée, et inférer de cette idée si universellement, si profondément enracinée dans la conscience de tous les hommes, que pour connaître Dieu, il faut que Dieu se révèle, la possibilité, la nécessité, la réalité d'une révélation. Mais à l'heure qu'il est, pour être savant, il faut résoudre négativement de semblables questions.

Et si du premier paragraphe de son ouvrage nous sautons au dernier, nous lisons : « Le christianisme historique s'est affirmé de tout temps comme la religion absolue. L'histoire de ses dogmes n'autorise pas une semblable prétention ; » et il conclut de la diversité des opinions théologiques que le christianisme n'est pas la religion absolue, mais la manifestation la plus parfaite de l'esprit religieux de l'humanité. L'auteur tombe dans l'erreur que signale le savant professeur de Gœttingen, il confond le christianisme avec les efforts que l'on a faits pour en embrasser scientifiquement toutes les parties, et met sur son compte tous les tâtonnements, toutes les élucubrations, toutes les superstitions et les folies auxquels il a fort innocemment donné lieu et dont il a été la première victime. Il appelle dogmes chrétiens les erreurs les plus grossières et contre lesquelles les écrivains du Nouveau Testament ont protesté par anticipation. Ne rendons pas le christianisme responsable de notre ignorance, de notre orgueil et de toutes les passions que nous transportons jusque dans le domaine de la religion. Ces milliers d'écrivains dont M. Haag nous rapporte les travaux n'ont pas modifié d'un iota la révélation dont Jésus-

Christ est le sujet et la substance. Elle est pour nous, réformés, ce qu'elle était à son apparition et ce que les documents primitifs nous la montrent. La perte de tous ces travaux la laisserait intacte. La critique pourra bien répandre des doutes sur l'authenticité de la seconde épître de saint Pierre, attribuer à Apollos ou à Barnabas l'épître aux Hébreux, contester à celle de saint Jacques ou à l'Apocalypse le droit de figurer dans le volume sacré, retrancher un ou deux passages des autres livres canoniques; mais par ces éliminations ou ces changements le christianisme sera-t-il atteint? En sera-t-il moins absolu? Jésus-Christ aura-t-il perdu de sa grandeur morale, de son caractère divin? Sa naissance, sa vie, sa mort, sa résurrection seront-elles changées? Aurez-vous supprimé les rapports intimes entre notre âme et Jésus-Christ, entre la conscience et la croix, entre le besoin de sainteté et ce modèle parfait? Je vais encore plus loin, que mes lecteurs m'en pardonnent cette hypothèse. La critique parviendrait avec sa méthode dissolvante et son action corrosive à réduire en poussière le volume tout entier, que le christianisme comme religion divine et absolue n'en serait nullement ébranlé. Les annales de l'histoire, les institutions et les fêtes religieuses, les beaux-arts et la littérature, les monuments dont le monde chrétien est couvert et sa civilisation, les hommes et les choses se substitueraient aux ruines que la critique aurait faites, pour maintenir debout l'édifice de Jésus-Christ. Sans doute, en face de ce vide immense, il y aurait à craindre que la superstition sous toutes ses faces ne se donnât libre carrière, car elle n'aurait plus pour contre-poids et correctif la sobriété et la juste mesure, la majestueuse simplicité et la divine autorité des Ecritures; mais, Dieu en soit loué, les faits ne donneront jamais gain de cause à notre hypothèse; le monument qui atteste l'origine divine et le caractère absolu du christianisme restera debout pour le salut, la consolation, la paix et le bonheur de tous ceux qui ont faim et soif de la justice et qui veulent faire la volonté de notre Père qui est aux cieux.

C. CAILLIATTE.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

AUX LECTEURS DU BULLETIN THÉOLOGIQUE

Le *Bulletin théologique*, bien qu'ayant inséré des articles du plus haut intérêt, n'a pu recevoir encore tous les développements dont il est susceptible. Nous ne pouvions songer à l'étendre dans l'année qui vient de s'écouler, l'absence prolongée du directeur de ce recueil écartait toute idée de ce genre. Mais les circonstances générales de l'Eglise chrétienne, la gravité de la lutte engagée sur tous les points essentiels de la foi, le sérieux intérêt qui s'attache de plus en plus aux questions de cet ordre, tout nous fait un devoir de donner des soins redoublés au *Bulletin théologique*. Si le nombre de nos abonnés s'accroissait dans une proportion notable dans l'année qui va commencer, nous n'hésiterions pas à user d'une périodicité plus fréquente. En attendant, nous ne négligerons rien pour donner à notre recueil tout l'intérêt dont il est susceptible.

N'oublions pas que la question théologique l'emporte infiniment en importance sur la question ecclésiastique, et qu'il est plus nécessaire que jamais que la science chrétienne pose des bases fermes et inébranlables sur lesquelles la foi puisse asseoir sa divine certitude dans ce grand et redoutable assaut qu'elle subit. En France ce qui nous perd, ce n'est pas tant la fausse science que l'ignorance frivole, qui accepte des docteurs de l'antichristianisme des solutions toutes faites, sans tenir compte des réponses et des travaux approfondis de la théologie évangélique. Le véritable état des questions est inconnu ou méconnu dans le camp de nos adversaires. Il importe extrêmement de dissiper ces déplorables malentendus. Pour cela des travaux sérieux sont nécessaires; nous espérons en offrir de pareils à nos lecteurs, évitant avec soin le parti pris et l'attachement servile à la tradition, usant de la liberté légitime que doivent réclamer des théologiens chrétiens et protestants, qui ne reconnaissent aucune autorité humaine, mais qui n'en sont pas moins convaincus qu'au-dessus de nos divergences secondaires s'élève

l'éternel Evangile, et qu'il y a un divin ensemble de faits et de doctrines qui s'appelle le christianisme.

La liste des articles qui nous sont promis suffit pour montrer combien notre œuvre est opportune et quels services elle peut rendre à nos Eglises.

La correspondance qui nous tient au courant du mouvement théologique de l'Angleterre sera continuée. Le résumé de l'année théologique allemande sera présenté par M. le professeur *Lichtenberger*, tandis que nous nous acquitterons de la même tâche pour la France.

M. le professeur *Dorner* nous a promis un article sur l'histoire de la théologie depuis la Réformation. Nous donnerons un résumé très complet des beaux travaux de MM. *Beyschlag* et *Kæstlein* sur l'utilité que l'Eglise a retirée des dernières attaques contre Jésus-Christ.

Nous pouvons annoncer :

Un article de M. le professeur *Godet* sur l'Apocalypse, un travail de M. le pasteur *Bonnet* sur l'évangile de saint Matthieu, un travail étendu de M. *Bersier* sur l'évangile de Jean, un article à l'occasion des Etudes de M. Michel Nicolas sur l'Ancien Testament par M. *Byse*, des travaux sur l'Ancien Testament de M. *Eugène Le Savoureux*, des articles du directeur de ce recueil sur quelques points de la christologie. Le *Bulletin* conserve tous ses anciens collaborateurs ; il ne laissera pas passer une seule publication théologique importante sans en rendre compte. On voit que les promesses d'articles qui nous sont faites nécessiteraient une périodicité plus fréquente. C'est au public religieux à nous mettre à même de répondre à cette exigence de la situation.

ÉDMOND DE PRESSENSÉ.

Paris, 23 novembre 1865.

DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS-CHRIST

D'APRÈS L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

TRAVAIL LU DANS UNE CONFÉRENCE PASTORALE, A NÉRAC,
AU MOIS DE MARS 1864.

Nous entendons souvent répéter autour de nous que les dogmes chrétiens sont chose secondaire dans le christianisme, que la vie seule importe et que tout le reste ne sert de rien, qu'il faut s'attacher à l'esprit et négliger la lettre, qu'il faut se préoccuper de morale et non de doctrine; et l'on irait volontiers jusqu'à dire : « Aimez Dieu et croyez ce que vous voudrez. » Ces maximes, Messieurs, sont fausses et dangereuses, et il est de notre devoir de réagir contre elles. Sans doute, c'est la vie qui importe, mais sans la vérité, il n'y a pas de vie. Jésus-Christ est la vie parce qu'il est la vérité. Les dogmes chrétiens ne sont rien autre chose que la vérité que Dieu nous révèle dans sa Parole pour que nous soyons sanctifiés par elle; ce ne sont pas des formules vides, de froides abstractions, ou des spéculations oiseuses, — bonnes tout au plus à servir de pâture à l'intelligence, mais incapables d'exercer la moindre action sur la conscience et sur le cœur; — ce sont des réalités vivantes avec lesquelles l'âme tout entière entre en contact et dont se nourrit la vie spirituelle. Le dogme chrétien, c'est Dieu se donnant à nous en Jésus-Christ; c'est un fait et une personne; c'est, — s'il m'est permis de parler ainsi, — le don ineffable du cœur de Dieu, comme la morale chrétienne est le don du cœur de l'homme. La vérité qui sanctifie, c'est l'ensemble des dispensations miséricordieuses de l'amour de Dieu, c'est le plan du salut tel qu'il a été conçu dès l'éternité et tel qu'il s'est réalisé et se réalisera encore dans l'histoire. Aussi la vérité forme-t-elle un tout organique et vivant; tout se lie, tout s'enchaîne dans ce vaste corps; tout y a sa place et son rôle, et tout, dans la vérité, a son contre-coup dans la vie. Il importe donc de ne rien négliger dans la vérité; il importe de fonder sa vie chrétienne sur une foi claire et précise qui ait une conscience vive et lumineuse de son objet. Et cette nécessité,

impérieuse déjà pour tout chrétien, est bien plus impérieuse encore, surtout dans les temps difficiles que nous traversons, pour les conducteurs de l'Eglise qui doivent se nourrir d'abord eux-mêmes de la vérité pour en nourrir ensuite les autres.

Or, Messieurs, c'est Jésus-Christ qui est le centre de la vérité et de la dogmatique chrétiennes, et, en Jésus-Christ, sa personne plus encore que son œuvre. Il est nécessaire, je crois, d'insister plus qu'on ne le fait généralement parmi nous sur cette importance unique de la personne de Christ, et sur la place centrale qu'elle occupe dans la science comme dans la vie. — Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme, tout l'Evangile se résume en ces deux mots. Dieu manifesté en chair, voilà le grand mystère de piété, comme l'appelle saint Paul; voilà la grande folie et le grand scandale du christianisme; mais aussi voilà sa force et son éternelle puissance; voilà ce qui le fait être ce qu'il est, ce qui le distinguera à jamais de toutes les philosophies et de toutes les religions; Dieu manifesté en chair, voilà le fait suprême qui renferme tous les autres; voilà le grand miracle, le surnaturel par excellence, qui emporte tous les miracles particuliers et tout le surnaturel de détail.

Aussi la personne de Jésus-Christ ne conserve-t-elle sa valeur et son rôle que lorsqu'on affirme avec une égale énergie les deux termes qui la composent : l'humanité et la divinité. Effacez la divinité de Jésus-Christ, et tout l'édifice du christianisme s'écroule : les Ecritures deviennent intelligibles, et la fondation comme la durée de l'Eglise chrétienne demeure un fait inexplicable; Jésus-Christ n'est plus qu'un halluciné sublime ou un imposteur vulgaire : il n'est plus notre Sauveur. — Effacez l'humanité de Jésus-Christ, et il ne nous reste plus ni Médiateur ni Rédempteur : il n'y a plus d'Evangile; et il n'y a plus de religion, car c'est la personne à la fois humaine et divine de Jésus-Christ, qui fait du christianisme la religion définitive de l'humanité. Jésus-Christ, en effet, est lui-même *la religion*; il est le rapport normal de l'homme à Dieu exprimé par un fait et réalisé dans une personne vivante. Tout homme est appelé à devenir un Christ : c'est là sa destination primitive, telle qu'elle entrerait dans le plan de la création; et c'est pour rendre de nouveau possible cette union de l'homme avec Dieu, rendue impossible par le péché, que le Verbe éternel est devenu le second Adam, afin d'accomplir l'œuvre de notre salut. Ainsi, c'est la personne de Jésus-Christ qui rend seule son œuvre possible, — car il nous faut pour Sauveur un Dieu à la fois et un homme; — et tout le but de l'œuvre de Jésus-Christ est de nous rendre conformes à sa personne, c'est-à-dire de nous unir à Dieu comme le Fils est un avec le Père, comme le Fils de l'homme en Jésus est uni au Fils de Dieu. Comme il n'y a de vie chrétienne réelle et puissante que celle qui se fonde sur une communion personnelle et vivante avec la personne vivante de Jésus-Christ, il n'y a de dogmatique solide et complète que celle qui prend pour base la personne tout entière du Sauveur, qui accentue avec une

égale force les deux éléments qui s'y rencontrent, et qui voit en Jésus-Christ Dieu et l'homme, Dieu tout entier et l'homme tout entier.

Notre Eglise a toujours proclamé hautement l'éternelle divinité du Sauveur, et certes, en présence des négations hardies qui se produisent de nos jours, il faut insister plus que jamais sur cette vérité capitale, qui est le fondement même du christianisme. Mais on ne relève pas assez peut-être l'humanité réelle de Jésus-Christ; on l'affirme, sans doute, et on la proclame, mais on ne prend pas assez au sérieux les conséquences de ce grand fait; on n'ose pas, sur ce point, se montrer aussi hardi que les Ecritures, et la personne humaine de Christ ne tient pas, en général, dans l'enseignement dogmatique et dans la vie de tous les jours toute la place qui lui appartient. Voilà pourquoi j'ai cru utile d'attirer quelques instants votre attention sur un point trop négligé peut-être parmi nous; et si j'ai choisi, pour y étudier la personne humaine de Jésus-Christ, celui de nos évangiles qui met le plus en évidence la parfaite divinité du Seigneur, c'est pour mieux vous montrer jusqu'à quel point ces deux termes sont inséparables, bien loin de se contredire. Un autre résultat de notre étude sera de nous faire voir, une fois de plus, l'accord profond du quatrième Evangile avec les synoptiques, à travers des différences secondaires que certaines écoles de nos jours prétendent ériger en contradiction absolue.

Nous diviserons notre travail en deux parties. — Dans la première, nous interrogerons l'évangile de Jean sur la personne humaine de Jésus; — dans la seconde, nous nous demanderons dans quel rapport se trouve l'humanité du Sauveur avec sa divinité, à laquelle notre Evangile rend un si éclatant témoignage, et nous dirons quelques mots des diverses tentatives qui ont été faites pour résoudre ce difficile problème.

I.

Il est, disions-nous tout à l'heure, toute une école de critiques et de théologiens qui voient un désaccord complet entre les synoptiques et le quatrième évangile. A les en croire, ce n'est pas le même Christ qui nous y est présenté, ce sont deux Christs tout différents, dont l'un exclut l'autre, et entre lesquels il faut choisir. Dans les synoptiques, Jésus nous apparaît comme un personnage historique, concret et vivant : c'est un homme dont la physionomie se dessine avec netteté sous nos yeux et que nous voyons vivre et agir devant nous; c'est le prophète de Nazareth qui enseigne les foules dans le langage le plus populaire. Il prêche la repentance, l'amour de Dieu, Père de tous les hommes, et l'amour des hommes qui sont tous frères; mais sa personne s'efface derrière sa doctrine : il ne se prêche pas lui-même, il prêche le Père qui est aux cieux; et la puis-

sance miraculeuse qu'il emploie à guérir les malades ne le sépare pas du reste des hommes; — c'est un prophète, puissant en parole et en œuvres, c'est le plus grand des prophètes, c'est le Messie promis à Israël; mais c'est un homme semblable à tous les autres hommes : il parle en homme et il agit en homme. — Dans l'évangile de Jean, la scène change. Jésus n'est plus le docteur de Nazareth, il est le Verbe fait chair; c'est un Dieu marchant au milieu des hommes; il ne conserve plus rien d'humain; il n'a pas quitté le ciel quoiqu'il soit sur la terre; ses actes et ses paroles ont quelque chose d'étrange; l'unique objet de ses discours, c'est lui-même, sa dignité de Fils de Dieu, la gloire qu'il possédait avant la création du monde et au sein de laquelle il va rentrer. Il réclame la foi en sa personne, et fait de cette foi l'unique condition du salut. Il parle des choses qu'il a contemplées chez son Père, et la mysticité de son langage ressemble fort peu à la simplicité populaire des paraboles, dans les synoptiques. — Il ne dit rien et ne fait rien de lui-même, c'est le Père qui parle et qui agit en lui. En un mot, au lieu de l'histoire d'un homme, nous ne trouvons dans le quatrième évangile que l'apparition fantastique d'un Dieu.

Voilà les deux Christs entre lesquels les théologiens dont nous parlons prétendent qu'il faut choisir, et ils choisissent le Christ des trois premiers évangiles, comme le seul réel et le seul historique. Quant au quatrième évangile, ce n'est point une histoire, disent-ils, c'est une spéculation de métaphysique; l'auteur, quel qu'il soit, a plié les faits à son système, et a prêté au Jésus qu'il met en scène des paroles qu'il n'a jamais prononcées et une physionomie qui ne fut jamais la sienne.

Une lecture même superficielle de nos évangiles donne un formel démenti à des conclusions semblables. Il faut reconnaître, sans doute, que chacun des deux récits que nous possédons de la vie de Jésus met en saillie un des aspects de sa personne de préférence à l'autre; dans les synoptiques, c'est la personne humaine de Christ qui forme le premier plan du tableau; dans l'évangile de Jean, c'est, au contraire, sa personne divine; d'un côté, c'est l'histoire du Fils de l'homme; de l'autre, l'histoire du Fils de Dieu. Mais dans les deux récits se retrouvent les deux éléments de la mystérieuse personnalité du Sauveur; les synoptiques nous racontent la vie du Fils de l'homme se légitimant comme Fils de Dieu; Jean nous montre le Fils de Dieu devenant le Fils de l'homme et faisant rayonner sa gloire divine à travers la forme humaine qu'il a revêtue. Le point de vue seul a changé, mais le contenu du récit demeure identique; ce sont deux perspectives différentes, mais c'est toujours le même tableau.

Bien loin de s'exclure, les deux récits se complètent et se supposent mutuellement; les synoptiques rendent à la divinité de Jésus un témoignage aussi formel que le témoignage même de Jean; les discours du Seigneur dans le quatrième évangile ne renferment rien qui ne soit déjà explicitement contenu dans des paroles comme celles-ci, que rapportent les synoptiques : « Personne ne connaît le Fils que le Père, et le Père que

le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le faire connaître¹. » — « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. » — « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. » — « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés et je vous soulagerai. » — « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. » — « Voici je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. » — « Allez et instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit². »

Comme les trois premiers évangiles rendent témoignage à la divinité de Jésus, le quatrième évangile, à son tour, rend témoignage à son humanité. Nous irons même jusqu'à dire, au risque de paraître avancer un paradoxe, que nulle part la personne de Christ ne nous apparaît plus véritablement humaine que dans l'évangile de Jean. Les synoptiques nous racontent la vie publique et en quelque sorte extérieure de Jésus, mais il était réservé au disciple que Jésus aimait et qui avait reposé sur le sein du Maître pendant le dernier repas, de nous révéler la vie intime de Celui qui aimait à s'appeler le Fils de l'homme, et de nous initier aux plus secrets battements de son cœur. Jean parle de Jésus comme le disciple parle de son Maître et le croyant du Dieu qu'il adore; mais il en parle aussi comme l'ami parle de son ami; il y a jusque dans cette expression par laquelle il se désigne lui-même : « le disciple que Jésus aimait, » un accent indéfinissable et un je ne sais quoi de profondément humain, qui renferme toute une révélation sur la personne du Sauveur. Le quatrième évangile nous introduit dans le cercle des disciples et dans la société immédiate de Jésus; nous assistons à ces entretiens intimes où s'épanche son âme tout entière; nous croyons le voir et l'entendre lui-même, nous distinguons l'accent de sa voix, et, comme on l'a dit, nous surprenons le frôlement de sa robe. Lisez par exemple le récit de la vocation des premiers disciples, le récit de l'entretien de Jésus avec Nicodème ou de sa rencontre avec la Samaritaine; lisez cet admirable chapitre XI^e où nous sont racontées la mort et la résurrection de Lazare; lisez surtout les derniers entretiens du Seigneur avec ses disciples (chap. XIV-XVI); vous serez frappés de ce qu'il y a de profondément humain dans le caractère de Jésus, et vous serez forcés d'avouer que rien ne ressemble moins à l'apparition fantastique d'un Dieu que la vie du Sauveur telle qu'elle nous apparaît dans le quatrième évangile.

Mais laissons ces remarques générales, — qui ont cependant leur valeur, — pour interroger directement notre évangile lui-même.

Nous y trouvons l'humanité de Christ affirmée dès la première page, dans ce prologue admirable où se déroule l'histoire divine de la Parole éternelle; et qui est comme un hymne à la gloire du Fils de Dieu. Après

¹ Matth. XI, 27; Luc X, 22.

² Matth. XXVIII, 18; X, 37; XI, 28; XVIII, 20; XXVIII, 20, 19.

nous avoir montré la Parole existant auprès du Père avant la création du monde, et vivant, Dieu elle-même, dans une éternelle union avec Dieu ; après nous l'avoir montrée présidant à la création de toutes choses, source inépuisable de la lumière et de la vie ; après nous l'avoir montrée, lorsque les ténèbres sont nées de la chute, brillant encore au sein des ténèbres, et préparant par une série de révélations progressives le relèvement définitif de l'humanité, Jean nous la montre enfin revêtant une chair semblable à la nôtre et venant habiter comme un homme au milieu des hommes : *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεσάμηνθα τὴν ὁσάν αὐτοῦ*¹. Il faut nous arrêter quelques instants sur ces paroles ; car elles sont capitales. Elles forment le point culminant du prologue, et comme le centre de l'évangile tout entier.

Dans l'Asie Mineure, où s'exerça l'activité de l'apôtre pendant la dernière période de sa vie, s'étaient produites deux erreurs contraires : l'*ébionitisme*, qui ne voyait dans Jésus qu'un simple homme (*ψίλος ἄνθρωπος*) auquel, au moment du baptême, s'était uni le Christ, l'un des *éons* ou esprits supérieurs, — et le *docétisme*, qui n'attribuait à Jésus-Christ qu'un corps fantastique et une humanité apparente. L'apôtre réfute à la fois les ébionites et les docètes en affirmant la vérité tout entière, c'est-à-dire le Logos devenu chair. Le fait que la Parole s'est faite homme, n'est pas moins important à ses yeux que le fait que celui qui a habité parmi les hommes sous le nom de Jésus est la Parole éternelle. C'est là la double affirmation dont se compose le témoignage qu'il rend à Christ pour que les hommes croient en lui, et qu'en croyant ils aient la vie par son nom² ; et il insiste autant sur l'une que sur l'autre : confesser que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, confesser la Parole venue en chair, voilà, pour saint Jean, le vrai christianisme. Nier la chair de Christ, au contraire, c'est être un ennemi et un antéchrist. C'est l'auteur du quatrième évangile qui écrit dans l'une de ses épîtres : Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu, et tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, n'est pas de Dieu, mais est de l'Antéchrist³. Dans notre évangile même, l'apôtre insiste avec tant de force sur l'humanité de Christ, que bien des interprètes lui attribuent l'intention formelle et directe d'y combattre le docétisme. Que cette intention soit moins accusée dans l'évangile de Jean que dans ses épîtres, cela est incontestable, mais il n'en demeure pas moins vrai que les erreurs docètes sont positivement réfutées par l'évangile aussi bien que par les lettres de Jean, et, dans l'évangile même, par cette parole du prologue en particulier.

Mais revenons aux termes mêmes de notre texte : *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Dans quel sens faut-il entendre ce mot de *σὰρξ*. Ce terme se trouve chez les écrivains sacrés employé dans des acceptions assez différentes. Tantôt

¹ Jean I, 14.² Jean XX, 31.³ 1 Jean IV, 2, 3.

il désigne les êtres vivants dans leur ensemble, les hommes et les animaux¹; tantôt les hommes ou l'homme en général²; tantôt le siège de la sensibilité physique; d'autres fois encore la chair est opposée à l'esprit et désigne alors les penchants naturels, et particulièrement les tendances mauvaises de notre nature déchu³. Il est facile de comprendre comment on a passé de l'un de ces sens à l'autre; le mot chair désignait d'abord le corps en tant que sujet au plaisir et à la douleur; puis il s'est appliqué à la sensibilité morale aussi bien qu'à la sensibilité physique, et a désigné l'être humain tout entier dans l'ensemble des conditions de sa vie naturelle, telles qu'elles sont déterminées par son organisation physique et morale. C'est dans ce sens large et profond qu'il faut entendre le mot *σάρξ* dans notre texte; il ne s'agit pas seulement ici d'une enveloppe visible et corporelle que le Logos aurait revêtue; car alors Jean aurait dû employer le mot de *σῶμα* qui désigne uniquement le corps matériel à l'exclusion de l'âme; et il n'aurait pas employé le verbe *ἐγένετο*, mais le verbe *ἐλκε* ou tout autre d'une signification équivalente; car, si le Logos *était devenu corps*, il aurait été une chose inerte et immobile; le corps en effet ne vit pas par lui-même, il a besoin d'une âme qui l'anime; le Logos aurait été cette âme, et aurait animé lui-même l'enveloppe matérielle dont il se serait revêtu. Nous sommes donc conduits par l'emploi du mot *σάρξ* à condamner l'opinion d'Apollinaire, d'après laquelle le Logos n'aurait pris de la nature humaine que le corps, et l'âme physique, ou *ψυχή* à l'exclusion du *νοῦς* ou *πνεῦμα*, âme intellectuelle et morale. C'est à tort aussi, croyons-nous, que Tholuck et Olshausen ne voient dans l'emploi du mot *σάρξ* qu'une allusion à la bassesse au sein de laquelle est né Jésus, et que Baur, Reuss et de Wette n'y voient que la forme visible et corporelle que Jésus a revêtue. Nous ne croyons pas non plus, avec le commentateur anonyme de Genève, que le terme *σάρξ* désigne ici la nature humaine déchu telle que l'a faite le péché. C'est notre nature telle qu'elle était avant la chute, et non telle qu'elle est devenue depuis, que la Parole a revêtue, Car Jésus-Christ n'est pas l'un des fils d'Adam, il est le second Adam; il est le premier-né d'une humanité nouvelle; ou plutôt c'est l'humanité primitive qui recommence à vivre en lui, et qui vient accomplir en sa personne la contre-partie du drame qui s'est accompli en Adam. Voilà pourquoi saint Paul a dit, dans son épître aux Romains, que Dieu a envoyé son Fils non pas *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*, mais *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Cette distinction me paraît significative; elle nous enseigne que Jésus n'avait pas revêtu notre chair de péché, c'est-à-dire notre nature pécheresse, mais une chair semblable à celle qui est devenue en nous par la chute une chair de péché, c'est-à-dire notre nature primitive, également susceptible, en vertu de son organisation phy-

¹ Gen. VII, 15.² Gen. VI, 12.³ Gal. V, 16, 17. Rom. VII, etc.⁴ Rom. VIII, 3.

jours et on le fit approcher de lui. Et il lui donna la souveraineté, l'honneur et le règne; et tous les peuples et les nations de toutes langues le serviront; sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera point détruit » (Daniel VII, 13, 14). Cette prophétie était généralement regardée comme messianique parmi les juifs et était même devenue si populaire en Israël qu'on avait donné au Messie le nom de משיח, *l'homme des nuées*.

Il est évident que Jésus, dans l'une des circonstances les plus solennelles de sa vie, au moment où le souverain sacrificateur l'adjure au nom du Dieu vivant de déclarer s'il est le Christ, le Fils de Dieu, fait allusion à la prophétie de Daniel, lorsqu'il dit dans sa réponse : « Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées de ciel¹. Il est certain que Jésus se désigne ici comme celui en qui se réalise la prophétie de Daniel, et nous sommes conduits par là à reconnaître que, dans sa pensée, le titre de Fils de l'homme renfermait la qualité de Messie. Mais la qualité de Messie n'épuise pas tout le sens de cette expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Déjà, dans la prophétie de Daniel ce terme a une signification plus spéciale. La vision du Fils de l'homme succède à la vision des quatre bêtes qui représentent les quatre monarchies terrestres. Le contraste des emblèmes choisis pour être l'image des royaumes de la terre et de la monarchie universelle et définitive donnée au Messie, fait ressortir le caractère vraiment humain de cette royauté et de Celui qui en sera revêtu. L'expression *Fils de l'homme* signifie en effet d'une manière générale un rejeton, un membre de l'espèce humaine, et se trouve employée comme synonyme du mot *homme*. « Qu'est-ce que de l'homme que tu te souviennes de lui, et du Fils de l'homme que tu le visites²? » C'est donc pour faire ressortir son caractère d'homme que Jésus se donne ce nom de préférence à tous les autres, et qu'il établit entre ce titre et la mission qu'il doit accomplir une corrélation intime et profonde. C'est le Fils de l'homme qui « doit être élevé, comme autrefois le serpent d'airain au désert, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point mais qu'il ait la vie éternelle » (Jean III, 14). C'est le Fils de l'homme qui « doit donner sa chair pour la vie du monde » (Jean VI, 27). C'est un homme qui doit souffrir pour les hommes et racheter leur vie par le sacrifice de la sienne. — De même, c'est au Fils que le Père a donné d'exercer le jugement « parce qu'il est le Fils de l'homme » (Jean V, 27). Les hommes seront jugés par un des leurs, afin qu'ils ne puissent récuser leur juge, et soient contraints de proclamer la justice de sa sentence.

Tous ces textes prouvent que dans saint Jean, comme dans les synoptiques, le terme υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου par lequel Jésus se désigne lui-même, marque la réelle humanité du Seigneur; Christ est devenu l'un de nos frères; il est membre de notre corps, os de nos os, et chair de notre

¹ Matth. XXVI, 64.

² Psaume VIII, 5.

chair. Mais à côté de cette égalité et de cette fraternité parfaites, ce terme implique aussi en Jésus une absolue supériorité. Remarquez en effet l'emploi de l'article ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Christ n'est pas *un fils d'homme*, mais *le fils de l'homme*; ce n'est pas un individu humain entre mille; c'est l'homme par excellence, l'homme normal, l'homme saint, le second Adam, celui en qui l'humanité s'incarne une seconde fois et réalise la destination glorieuse que Dieu lui avait assignée dès l'origine mais à laquelle elle avait malheureusement failli par la chute.

Nous venons de voir l'humanité de Jésus attestée d'une manière générale par le prologue de notre évangile et par le nom que se donne le Seigneur lui-même dans le cours du récit, il nous faut montrer maintenant comment tous les traits essentiels de la nature humaine se retrouvent en la personne de Jésus telle qu'elle nous apparaît dans l'évangile de Jean.

Et d'abord, le Jésus du quatrième évangile est entré dans les conditions physiques de notre vie terrestre. Il se montre à nous revêtu d'un corps semblable au nôtre, sensible, comme le nôtre, aux atteintes du monde extérieur, sujet à la faim et à la soif, à la fatigue au sommeil et à la souffrance. Nous le voyons se mettre à table aux noces de Cana et prendre chaque jour ses repas avec ses disciples (Jean II, 1, 11; IV, 31; XIII, 2, etc.); nous le voyons, fatigué d'une longue marche et accablé par la chaleur du jour, s'asseoir auprès du puits de Jacob, et demander à boire à une femme qui vient puiser de l'eau (Jean IV, 6, 10); nous l'entendons s'écrier au milieu des douleurs de son agonie : *J'ai soif!* puis, il expire, et un sang mêlé d'eau s'échappe de son côté ouvert par le fer d'une lance (Jean XIX, 28, 34).

Le Christ de saint Jean n'est pas homme seulement par l'enveloppe corporelle qu'il a revêtue; il a fait plus que de prendre un corps humain, il est devenu notre frère par les affections et les sentiments de son cœur. Nous le voyons, plein d'un tendre amour pour celle qui avait été sa mère selon la chair, faire un dernier effort au milieu des souffrances de la croix, et la recommander de sa voix mourante au disciple qu'il aimait : « Femme, lui dit-il, voilà ton Fils! » Puis, il dit au disciple : « Voilà ta mère. » (Jean XIX, 26, 27.) Il sait être *ami* comme il sait être *fils*; et l'évangile de Jean est le seul qui nous révèle ce qu'il y avait de profond et de tendre dans l'amitié de Jésus. Le Seigneur appelle ses disciples ses *amis*, et il vit avec eux dans les relations de la plus étroite intimité; il partage leurs douleurs et leurs joies; il comprend leurs sentiments les plus intimes et leurs plus secrètes pensées; ils trouvent toujours en lui un cœur qui répond à leur cœur; les individualités les plus diverses et les plus opposées, un Pierre, un Jean, un Thomas subissent également le charme de son amitié, et s'attachent à lui de toute la puissance de leur âme. Mais parmi ceux qu'il appelle ses *amis*, parce qu'ils sont ses disciples, et dont notre évangéliste nous dit que « comme il les avait aimés, il les aima jusqu'à la fin »

(Jean XIII, 2), il en chérissait quelques-uns d'une affection toute particulière. C'est Jean, d'abord, l'auteur de notre évangile, qui s'appelle lui-même « le disciple que Jésus aimait, » et qui reposa sur le sein de Jésus comme un ami repose sur le sein de son ami. C'est la famille de Béthanie, Lazare, et ses deux sœurs Marthe et Marie. Jésus appelle Lazare son ami. « Lazare, notre ami, dort, » dit-il à ses disciples; et l'évangéliste ajoute avec une simplicité touchante : « Car Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare. » Aussi, voyez comme aux premiers symptômes de la maladie de leur frère, les deux sœurs s'adressent avec confiance à l'ami de la maison, sur l'affection duquel elles savent qu'elles peuvent compter. Elles ne le font pas prier de venir; elles lui font dire tout simplement : « Seigneur, celui que tu aimes est malade. » Pour tout le reste, elles s'en rapportent à son amitié : qu'il sache que leur frère est malade, et cela leur suffit : le cœur de Jésus lui dira assez ce qu'il doit faire. Quelle révélation touchante, dans ces quelques traits, sur ce qu'il y avait de profondément humain dans le cœur de Jésus; je ne connais rien dans les autres évangiles qui jette un jour aussi lumineux sur ce côté de la personne du Sauveur.

Voyez aussi, dans ce même chapitre, comme se révèle l'ardente sympathie de Jésus pour les souffrances humaines. Il s'associe à nos douleurs et il les partage; en voyant pleurer Marie et ceux qui étaient là avec elle, son cœur s'émeut; il frémit, et il pleure. Que de choses dans ces deux mots : ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς! et quelle énergie dans ces paroles ἐνεβρίμηναι τοῦ πνεύματι, καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν! Quelle révélation que ces larmes, et que ce trait ajouté par l'évangéliste est touchant : « Et les Juifs disaient : Voyez comme il l'aimait! » Mais ce n'était pas seulement sur son ami que Jésus versait des larmes; il pleurait sur tous les hommes et son ardente sympathie embrassait d'une seule étreinte l'humanité tout entière devenue la proie du péché, de la douleur et de la mort. Il frémit par deux fois en s'approchant du sépulchre où Lazare est couché depuis quatre jours; c'est le contact de la mort, — de la mort que l'Écriture appelle avec tant d'énergie le *roi des épouvantements*, — c'est le spectacle de cette œuvre hideuse de corruption qui s'accomplit dans le tombeau, qui donnent à Jésus un horrible frisson; sa chair frémit, son cœur se serre, et son âme fléchit un instant sous le fardeau de sa douleur; il est le seul à souffrir ce qu'il souffre, car la mort, qu'une longue habitude fait paraître naturelle aux hommes, lui paraît, à lui, souverainement contradictoire et horrible; et il frissonne à la pensée de l'heure qui l'attend lui-même et du sombre passage qu'il devra bientôt traverser.

Nous retrouvons cette horreur de la mort et ce frémissement de l'être tout entier au contact de la douleur, lorsque l'heure approche où Jésus doit être livré entre les mains des méchants. Il sait toutes les souffrances qui l'attendent, il sait toute l'amertume de la coupe que son Père lui donnera à boire; il voit, par avance, Judas qui le trahit, Pierre qui le renie,

tous ses disciples qui l'abandonnent ; il voit le jardin de Gethsemané, la sueur de sang, la couronne d'épines, les fouets, la croix ; et à cette vue son âme se trouble ; une indicible angoisse s'empare de lui : *ὦν ἡ ψυχὴ μου τεταράσσεται*, et dans sa détresse, il laisse échapper ce cri : « Père ! sauve-moi de cette heure ! » (Jean XII, 27.) Nous reconnaissons bien à ce frisson de sa chair et à ce trouble de son âme Celui qui s'est appelé le Fils de l'homme et qui s'est rendu semblable à nous en toutes choses excepté le péché. C'est ainsi encore que nous voyons son âme frémir au moment où il déclare à ses disciples, assis à table avec lui pour célébrer la dernière pâque, que l'un d'entre eux le trahira. L'ingratitude et la perfidie de Judas transperce son cœur comme une flèche aigüe ; et le trouble de son âme nous montre qu'il a connu les souffrances du cœur comme celles de la chair, et qu'il a été homme jusqu'au plus profond des entrailles¹.

C'est là ce qui explique la profonde sympathie qu'il témoigne à toutes les douleurs ; il sait les comprendre toutes parce qu'il les a toutes senties. C'est là ce qui donne à sa charité et à ses œuvres de miséricorde quelque chose de profondément humain ; il porte en lui-même tous les maux des hommes, et il souffre, pour ainsi dire, avant de les guérir. — Mais il sait s'associer à toutes nos joies comme à toutes nos douleurs, et nous le voyons, dans le quatrième évangile, réaliser par avance cette parole de l'apôtre : « Soyez dans la joie avec ceux qui sont dans la joie et pleurez avec ceux qui pleurent. » Comme il a pleuré avec Marthe et Marie sur le tombeau de Lazare, il a pris part à la joie d'un festin de noces ; et c'est pour rendre aux conviés leur sérénité troublée un instant par un accident imprévu qu'il accomplit son premier miracle. N'est-ce pas un fait digne de remarque que Jean soit le seul à nous raconter le miracle de Cana ? Et n'est-ce pas un fait significatif aussi que Jésus ouvre son ministère, et manifeste pour la première fois sa gloire, au milieu d'une fête de famille à laquelle il a été invité à titre de parent ou d'ami ? Il s'est donc mêlé à toutes les relations de la vie humaine ; il est entré dans la maison de deuil et dans la maison de festin ; il n'a méprisé aucune de nos joies légitimes et aucune de nos douleurs, et sa présence a sanctifié les unes et les autres. La puissance divine qu'il ressuscita Lazare, il ne dédaigne pas de l'employer à changer l'eau en vin à Cana, et à nourrir les multitudes sur les bords du lac de Génézareth (II, 2-11 ; VI, 5-13).

Comme le Christ du quatrième évangile a revêtu tous les sentiments naturels du cœur humain, il est entré aussi dans les conditions ordinaires de notre vie intellectuelle, religieuse et morale, et il s'est rendu semblable à nous par le fond le plus intime de son être. Et d'abord, c'est une intelligence humaine qui connaît en lui, ce n'est pas la toute-science divine ; il n'embrasse pas tout l'ensemble et tous les détails des choses d'une intuition unique, immédiate, éternelle et toujours identique à elle-même ; ce

¹ *ἐταράχθη τῷ πνεύματι* (Jean XIII, 21).

qui est le caractère essentiel de la connaissance de Dieu; il apprend, il interroge, il ignore même (Jean IX, 36; XI, 26; cf. Marc XIII, 22). Il lit dans le cœur des hommes, il pénètre leurs plus secrètes pensées, mais quelque supérieure que soit sa connaissance à la nôtre, elle conserve encore les caractères d'une connaissance humaine; quelque éclat que jettent à travers sa nature humaine les rayons de sa gloire divine, ce n'est pas la gloire dont il jouissait auprès du Père avant la création du monde (Jean XVII, 5).

Comme il ne possède pas l'omni-science absolue, il ne possède pas non plus la sainteté immuable qui appartient à Dieu seul et qui ne connaît ni les combats ni les luttes. Il se sanctifie par l'obéissance; et les conditions de la vie morale sont les mêmes pour lui que pour tous les hommes; il ne porte pas le péché en lui, comme les descendants d'Adam; mais il a sa volonté propre qu'il doit immoler à la volonté divine, et c'est par là qu'il apprend l'obéissance et qu'il conquiert la sainteté : οὐ ζῆτῶ τὸ θελημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θελημα τοῦ πατρὸς ἵνα γίνωμαι (Jean V, 30); ἀγίζω ἐμυτὸν ὑπὲρ αὐτῶν (Jean XVII, 19). Et cette immolation ne va pas sans lutte et sans combats. Jean ne nous raconte pas la tentation au désert, ni la scène saisissante de Gethsémani, mais il nous rapporte quelques paroles de Jésus qui nous révèlent tous les combats de son cœur « Mon âme est troublée, s'écrie-t-il, et que dirai-je Père, sauve-moi de cette heure ! » (XII, 27.) La lutte sanglante de Gethsémani est contenue tout entière dans ce cri. Ce n'est pas seulement l'horreur naturelle de la souffrance et de la mort, ce n'est pas seulement la révolte de la chair contre l'esprit, c'est la lutte de l'esprit contre l'esprit, de l'âme contre l'âme, de la volonté contre la volonté; c'est le combat de l'homme contre Dieu, et il est d'autant plus énergique en Jésus, que la nature humaine était en lui plus pure et plus puissante, et qu'il avait une conscience plus nette et plus vive de la volonté de son Père. Ce combat a été une lutte de tous les jours et de toutes les heures; la tentation au désert et l'agonie du jardin des Oliviers en marquent les moments décisifs; c'est alors que l'ennemi concentre toutes ses forces pour tenter un suprême effort; mais le combat s'est perpétué à travers la vie tout entière du Sauveur. Souffrir l'opprobre, lui le Saint et le Juste; supporter l'injustice et l'ingratitude des hommes, lui dont le cœur débordait pour eux de dévouement et d'amour, renoncer à faire usage de la puissance qu'il avait reçue de son Père et demeurer obscur à Nazareth jusqu'à l'âge de trente ans, tandis que l'œuvre immense qu'il avait à faire était sans cesse devant ses yeux; résister à toutes les suggestions de sa volonté propre et suivre la route d'humiliation et de souffrances que le Père lui avait tracée, voilà la vraie immolation de soi-même, voilà le sacrifice constant et douloureux par lequel Jésus a appris l'obéissance, et qu'il était bien plus difficile d'accomplir que de triompher de tous les désirs de la chair. Et si nous nous rappelons que Jésus devait être l'Agneau expiatoire chargé des péchés du monde

(I, 29), celui dont l'apôtre saint Paul a dit qu'il a été fait péché et malédiction pour nous, afin de nous délivrer de la malédiction et du péché, nous comprendrons tout ce qu'il y avait de douloureux et de terrible dans la lutte qui déchirait l'âme de Jésus, au moment où il laissait échapper ce cri : « Père, sauve-moi de cette heure ! » Nous comprendrons alors la sueur sanglante qui inonda son visage en Gethsémané, et cette angoisse mortelle où son âme s'abîma un instant, avant qu'il pût prononcer cette parole, gage de sa victoire : « Père, non ma volonté, mais la tienne ! » La victoire fut décisive sans doute, mais qui pourrait dire que Jésus n'ait eu aucun combat à soutenir depuis cette heure solennelle jusqu'à l'heure suprême, où, après avoir bu jusqu'à la lie la coupe d'amertume, il put s'écrier : « Tout est accompli ! »

Vous le voyez, tout est profondément humain dans la vie morale de Jésus telle qu'elle nous apparaît dans le quatrième évangile ; c'est une vie d'obéissance et de renoncement, une vie de combats et de luttes. Mais c'est une vie sans péché ; la sainteté de Jésus, pour avoir été laborieusement et douloureusement conquise, n'en est pas moins une sainteté pure et sans tache, parfaite et absolue mais toujours humaine au sein de sa perfection même, telle enfin qu'il la fallait à celui qui devait être notre souverain sacrificateur devant la face du Père.

Ce que nous avons dit de la vie morale de Jésus, on pourrait le dire aussi de sa vie religieuse ; il confesse son entière dépendance à l'égard de Dieu ; au lieu d'être la source de sa propre vie et de celle du monde, il déclare qu'il reçoit la vie de son Père, et il identifie le rapport qui l'unit à Dieu au rapport qui unit ses disciples à lui, καθὼς ὧ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με ζωοῦντος ζήσεται δι' ἐμέ (VI, 57). Comme celui qui croit en Jésus, vit de Jésus et par Jésus, ainsi Jésus lui-même vit de son Père et par son Père. Le croyant n'est rien par lui-même, hors de Jésus il ne peut rien faire : χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν (XV, 5). De même, Jésus ne peut rien faire de lui-même, c'est le Père qui agit en lui et par lui : οὐ δύναμις ἐγὼ ποιεῖν ἄπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν (V, 30), ὁ πατὴρ ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ (XIV, 10).

Aussi, le voyons-nous prier ; il prie pour les siens et il prie pour lui-même ; il demande à son Père que là où il sera, ceux que le Père lui a donnés y soient aussi avec lui (Jean XVII, 24) ; il demande au Père non de les retirer du monde, mais de les préserver du mal, de les sanctifier parfaitement par sa parole qui est la vérité, et de les consommer dans l'unité afin qu'ils soient uns comme le Père et le Fils sont un (v. 15 et suiv.). Mais il prie aussi son Père de le glorifier lui-même de la gloire qu'il avait auprès de lui avant que le monde fût fait (v. 5). Et à l'heure de l'angoisse et de la lutte, le cri qu'il laisse échapper est encore une prière : « Père, sauve-moi de cette heure ! » (XII, 26).

Ce n'est pas tout ; avant d'accomplir les œuvres de sa puissance miraculeuse, il prie son Père, et c'est en réponse à sa prière toujours exaucée

qu'il reçoit le pouvoir de guérir les malades ou de ressusciter les morts. Ecoutez-le au tombeau de Lazare : « Père, je te rends grâce de ce que tu m'as entendu; je savais bien que tu m'entends toujours, mais je dis cela à cause de la multitude de ceux qui sont là, afin qu'ils croient que c'est toi qui m'as envoyé. » Il a donc prié son Père puisque son Père l'a entendu, et c'est parce que son Père l'a entendu que le mort se lève à sa parole. Et si le Père l'exauce toujours, c'est qu'il le prie toujours; tous les miracles qu'il accomplit il les accomplit par la vertu de la toute-puissance divine que son Père lui prête toutes les fois qu'il la lui demande. Ainsi se vérifient et s'expliquent les paroles que nous citons tout à l'heure. « Le Fils ne peut rien faire de lui-même; c'est le Père qui fait les œuvres que je fais » (v. 19; XIV, 10). L'humanité de Jésus se retrouve donc jusque dans les œuvres même qui sont la plus éclatante manifestation de sa gloire divine; il n'opère pas ses miracles en vertu d'une force qu'il possède lui-même et dont il est le principe et la source, mais en vertu de la puissance de son Père, qu'il lui demande et que le Père lui accorde toujours. A cet égard, l'activité miraculeuse de Jésus ressemble à celle des prophètes et des apôtres; Jésus a besoin, comme eux, de l'assistance divine. Mais il y a entre eux et Jésus une différence capitale : les premiers ne deviennent qu'accidentellement les organes de la toute-puissance divine, lorsque ce qu'ils demandent à Dieu s'accorde avec ses propres desseins; Jésus, au contraire, en sa qualité de Fils qu'il conserve toujours au sein de son abaissement même, trouve toujours accès auprès du Père, et n'a qu'à lui demander sa toute-puissance pour en disposer souverainement. C'est en cela qu'éclatait, à travers l'humilité de la nature humaine, cette gloire de Fils unique du Père que Jean avait contemplée en Jésus (I, 14) ¹.

Un dernier trait encore nous est fourni par l'évangile de saint Jean sur le caractère réellement humain de la vie morale et religieuse de Jésus. Je veux parler du Saint-Esprit que le Précurseur a vu descendre et s'arrêter sur Jésus, sous la forme d'une colombe, pendant qu'il le baptisait dans les eaux du Jourdain (Jean I, 32).

C'est une question assez vivement controversée parmi les théologiens que celle de savoir si Jésus a réellement reçu le Saint-Esprit au moment de son baptême. Un grand nombre d'exégètes le nient absolument, et ne voient de réel dans la scène racontée par le Précurseur, qu'un signe divin qui lui a été donné d'en haut pour reconnaître celui auquel il devait rendre témoignage comme au Messie. Les uns, — Meyer, par exemple,

¹ Une nouvelle différence à signaler entre la puissance miraculeuse des apôtres et celle de Jésus, c'est que les apôtres opèrent leurs miracles au nom et par la puissance de Jésus-Christ ressuscité et glorifié, comme Jésus lui-même pendant sa vie terrestre les accomplissait au nom et par la puissance de son Père. Jésus, en effet, par sa résurrection et son ascension est rentré en possession de la gloire dont il jouissait avant la création du monde, et possède désormais la toute-puissance et tous les attributs divins dans toute leur plénitude.

— envisagent toute communication du πνεῦμα comme incompatible avec la personne de Jésus; les autres, — tels que Lucke, Neander, Tholuck, de Wette, — pensent que le développement de Jésus s'étant accompli sous l'influence constante du Saint-Esprit, c'est uniquement le fait de cette relation permanente qui s'est révélé aux yeux de Jean d'une manière extérieure et visible; d'autres auteurs, au contraire, — Luthardt et Gess, par exemple, — admettent que Jésus a réellement reçu une communication du Saint-Esprit au moment du baptême, mais c'est tout simplement une consécration à son ministère messianique, c'est l'esprit de sa charge : *Amtsgeist*, comme dit M. Gess. On ne peut, selon nous, se refuser à admettre qu'au moment du baptême quelque chose de réel s'est accompli pour Jésus aussi bien que pour Jean. Ce que le Précurseur a vu devait correspondre à une réalité; c'était un signe qui lui avait été promis, cela est vrai; mais pourquoi choisir ce signe plutôt qu'un autre si ce signe n'avait pas exprimé un fait réel et objectif. Au moment où Jean Baptiste voyait la colombe céleste descendre et s'arrêter sur Jésus, le Saint-Esprit descendait en effet et demeurait en lui. La réalité de ce fait une fois admise, peu importe la manière dont on le conçoit et l'explique; je suis disposé, pour ma part, à y voir à la fois, avec M. Gess, une consécration spéciale de Jésus à son ministère de Messie, et avec M. Godet, le don de l'Esprit pour Jésus lui-même, qui entre alors dans la phase supérieure et définitive de sa vie morale et religieuse, en recevant pour la première fois la plénitude de cet Esprit sous l'influence duquel il n'avait cessé de se développer depuis sa naissance.

Un fait demeure donc certain, c'est que Jésus a été placé, comme un homme, sous l'action du Saint-Esprit dont la divine influence a présidé à son développement moral et religieux; l'Esprit a été pour lui, comme pour nous, l'organe par lequel se communique le Père, et le principe de la vie spirituelle et de la sanctification. Ainsi, Jésus, d'après le quatrième évangile, a été homme, non-seulement dans sa vie corporelle et ses relations extérieures, mais encore par les fibres les plus profondes de son âme et jusque dans le domaine le plus intime de sa vie spirituelle.

Il nous faut faire un pas de plus, et après avoir étudié l'humanité de Christ dans sa vie terrestre, telle que Jean nous la raconte, il faut suivre Jésus dans la gloire au sein de laquelle il est rentré, et nous demander s'il y conserve encore les traits de sa personnalité humaine.

Notre évangile ne nous fournit que bien peu de lumières sur ce sujet, l'un des plus difficiles de la théologie, et nous ajouterons l'un des plus importants, quoique l'un des plus négligés peut-être parmi nous. Mais ces quelques rayons épars concentrés en un foyer lumineux, nous suffisent pour affirmer que la persistance de l'humanité de Christ après sa glorification fait partie de l'enseignement de saint Jean sur la personne du Sauveur. C'est la résurrection de Christ qui marque son entrée dans sa gloire, car c'est le Christ ressuscité qui est monté à la droite du Père

et a repris possession du gouvernement de toutes choses auquel il avait renoncé pour le temps de son abaissement. Aussi ce que notre évangile nous dit de Jésus ressuscité peut-il s'appliquer à Jésus glorifié.

Nous pouvons donc affirmer en premier lieu que Jésus dans le ciel a conservé sa nature corporelle. Nous le voyons en effet, après sa résurrection, revêtu du même corps qui avait été couché pendant trois jours dans le sépulchre. Marie Madeleine le reconnaît dans le jardin de Joseph d'Arimathée (XX, 16); les disciples assemblés auxquels il se présente à Jérusalem, le reconnaissent aussi (XX, 25); et il n'est pas pour eux un esprit, mais un corps réel, que leurs yeux ont vu et que leurs mains ont touché. Thomas, auquel les disciples racontent comment ils ont vu le Seigneur, refuse de les croire à moins qu'il « ne voie dans les mains de Jésus la marque des clous, et qu'il ne mette le doigt dans la marque des clous, et la main dans la blessure de son côté. » Et, Jésus, se présentant de nouveau à ses disciples un jour que Thomas était avec eux, s'adresse ainsi à Thomas : « Mets ici ton doigt et regarde mes mains; et avance ta main et la mets dans mon côté, et ne sois plus incrédule mais crois. » Et Thomas, après avoir vu de ses yeux et touché de ses mains, s'écrie en se prosternant : « Mon Seigneur et mon Dieu » (Jean XX, 25, 27). L'identité du corps de Jésus après sa résurrection est un fait dont il n'est plus permis de douter après un tel récit.

Mais ce corps ressuscité, qui offre avec le corps qui avait été cloué sur la croix des ressemblances si parfaites, s'en distingue cependant d'une manière profonde. Il n'est plus soumis, comme autrefois, aux lois physiques auxquels obéit le nôtre. La nourriture et le sommeil ne lui sont plus nécessaires; il se transporte subitement à travers de grandes distances; Jésus se trouve là (εἵρη, 19, 26; XXI, 4) d'une manière soudaine et mystérieuse, et il disparaît de la même manière; il entre dans la chambre où se trouvent les disciples, alors que les portes sont fermées (XX, 19, 26); car la nature subtile de son organisation soustrait son corps aux lois de l'impénétrabilité de la matière. Quelquefois on ne reconnaît pas tout d'abord son visage : Marie-Madeleine le prend pour le jardinier, et lorsque Jésus se montre sur les bords du lac de Tibériade, Jean l'a déjà reconnu alors que les autres disciples ne savent pas encore que c'est le Seigneur. Ainsi, le corps de Jésus ressuscité est bien le corps qui a été crucifié sur le Calvaire, car les yeux et les mains peuvent se reconnaître à des signes irrécusables; mais un grand changement s'est opéré en lui; c'est toujours le même corps, mais il est transfiguré, et il est entré dans des conditions de vie toutes nouvelles; il peut, selon la volonté de Jésus, tomber sous nos sens ou leur échapper, être reconnu de nous ou ne l'être pas : il se prête avec une docilité merveilleuse à tout ce que la volonté exige de lui, et il est rendu capable de servir d'organe à la vie divine que le Fils de l'homme possède désormais dans toute sa plénitude. C'est ce corps glorifié que Jésus fait rentrer avec lui dans la

gloire; et quoique notre évangile ne raconte pas comme les synoptiques, l'ascension du Seigneur, il en affirme la réalité d'une manière positive et formelle. « Que sera ce, dit Jésus aux Juifs étonnés de ce qu'il parle de leur donner sa chair à manger, que sera-ce, lorsque vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant » (VI, 62). C'est donc le Fils de l'homme, c'est-à-dire un homme semblable à nous, qui monte au ciel et qui doit en revenir un jour pour exercer le jugement (V, 27). C'est le Fils de l'homme qui rentre en possession de cette gloire que possédait la Parole avant la création du monde; sa nature corporelle transfigurée sera désormais l'instrument de son activité divine, et saint Paul pourra écrire avec vérité cette étonnante parole : « Toute la plénitude de la divinité habite *corporellement* en lui¹. » »

Mais Christ n'a pas seulement conservé de la nature humaine qu'il a revêtue son organisation corporelle; il en a conservé les caractères spirituels et intimes. C'est la Parole faite homme qui est rentrée en possession de la gloire que la Parole éternelle possédait auprès du Père avant l'origine du monde; c'est donc une personnalité humaine, — quelque profond que soit ce mystère, — qui sert d'instrument et d'organe à la plénitude de la vie divine, à la toute-science, à la toute-puissance, à tous les attributs enfin qui appartiennent au Fils comme ils appartiennent au Père. La sainteté éternelle et immuable que possédait la Parole parce que la Parole était Dieu, le Fils de l'homme la possède; mais elle a revêtu un caractère humain, en ce sens qu'elle est devenue pour lui le prix du combat et de la lutte; le Fils s'est rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix, et s'est sanctifié parfaitement lui-même par cette obéissance parfaite; c'est donc la sainteté *divine* qu'il possède dans le ciel, mais il la possède à titre de sainteté *acquise*, c'est-à-dire de sainteté *humaine*.

Le même caractère humain se retrouve dans l'amour du Fils glorifié pour les hommes. Christ nous aime comme Dieu, c'est-à-dire comme celui qui possède en lui-même la plénitude de la vie, et qui aime par une miséricorde toute gratuite des créatures dont il n'a nullement besoin. Mais il nous aime aussi en homme; il a connu nos souffrances et nos luttes, il a vécu notre vie et combattu notre combat, et il sait par sa propre expérience ce que nous pouvons et ce que nous sommes; il nous aime comme les membres de son propre corps, comme ses amis et ses frères. C'est ce caractère humain de la sainteté et de l'amour de Christ glorifié qui le rend propre à être notre intercesseur et notre juge. L'épître aux Hébreux insiste avec une grande force sur cette sympathie humaine nécessaire à Celui qui est notre souverain sacrificateur et notre avocat auprès du Père; l'Evangile de Jean atteste aussi cette sacrifice et cette intercession du Fils glorifié. Quand il s'en sera allé, Jésus priera son Père, qui enverra le Consolateur (XIV, 16; cf. XVI, 26). Et dans l'Apo-

¹ Σωματικῶς, Col. II, 9.

calypse Jean représente Christ glorifié sous la forme de l'agneau immolé, comme aussi dans sa 1^{re} épître, il l'appelle notre avocat auprès du Père, *παράκλητον πρὸς τὸν πατέρα* (1 Jean II, 1). Quant aux fonctions de juge nous avons vu que Jésus, dans le 4^e évangile, se les attribue expressément en vertu de sa qualité de *Fils de l'homme*. « Le Père a donné au Fils le droit d'exercer le jugement parce qu'il est *Fils d'homme*, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν (Jean V, 2). Remarquez l'absence de l'article devant υἱός; elle me paraît significative; l'intention du Seigneur est d'insister exclusivement sur son caractère d'homme qui fait de lui l'un de nos frères. Qu'il est précieux et qu'il est consolant de savoir que nous avons aujourd'hui pour avocat auprès du Père et que nous aurons un jour pour juge, Celui qui a voulu devenir et demeurer notre frère, qui connaît nos souffrances pour les avoir souffertes et notre vie pour l'avoir traversée! Que les prières d'un tel intercesseur doivent être tendres et puissantes! Mais aussi que la sentence d'un tel juge doit être juste, et que la condamnation doit être irrévocable quand c'est lui qui l'a prononcée!

Résumons en quelques mots les résultats de notre étude. L'évangile de Jean, — s'accordant en cela avec les synoptiques bien loin de les contredire, — nous montre Jésus vivant sur la terre la vie d'un homme; la Parole éternelle est devenue chair; elle a revêtu toutes les conditions de notre vie physique, intellectuelle, morale et religieuse; Jésus a aimé, comme nous, souffert, lutté et prié comme nous; il s'est mêlé à toutes les relations de la vie humaine, et il a appris l'obéissance à travers les douleurs qui étaient pour lui les fruits amers de notre péché. Puis, après sa mort et sa résurrection, il est rentré dans la gloire qu'il possédait auprès du Père avant la création du monde; mais là même il conserve cette forme humaine qu'il a revêtue; il demeure toujours le *Fils de l'homme*, et c'est désormais l'un des nôtres qui est assis à la droite du Père, qui gouverne le monde et qui un jour le jugera. Le Christ de Jean est donc tout aussi réellement humain que le Christ des synoptiques, et jamais son humanité n'a revêtu des traits si touchants que sous la plume du disciple que Jésus aimait, et qui, en reposant sa tête sur le sein de son Maître, avait surpris le secret de tout ce qu'il y avait de profondément humain dans son cœur. C'est ainsi que ce qui paraissait d'abord entre Jean et les synoptiques une contradiction formelle, vient se résoudre, par un examen plus approfondi, en accord parfait et en lumineuse et vivante unité.

Mais un nouveau problème se pose devant nous. Comment concilier cette humanité réelle de Jésus que nous avons trouvée dans l'évangile de Jean avec cette divinité de Christ attestée dans notre évangile par tant de déclarations formelles, qu'il est inutile, je pense, d'énumérer ici? Ceci nous conduit à nous demander, et c'est notre seconde partie, quels sont les rapports de l'humanité et de la divinité dans la personne de Christ pendant sa vie terrestre.

II.

Le problème qui se rencontre sous nos pas est, sans contredit, l'un des plus difficiles de la théologie. Il touche au grand mystère de la foi, et il a des profondeurs qui nous seront à jamais inaccessibles, aussi longtemps du moins que nous ne connaissons pas comme nous avons été connus. Nous ne pouvons aspirer à comprendre l'incompréhensible, et il serait téméraire et insensé de prétendre expliquer le grand mystère de piété quand nous ne pouvons pas même expliquer la germination d'une graine. Mais il est légitime au moins de chercher à suivre jusqu'au bout les lumières que nous donnent les Écritures; c'est un droit et un devoir pour la foi de pénétrer la nature intime des faits révélés et d'en saisir le vivant organisme et l'harmonieuse unité. Il ne faut pas sortir de la Bible pour se jeter dans les systèmes, mais il est permis d'expliquer la Bible par la Bible, de concilier ses affirmations entre elles, et d'essayer de former de ses données éparses un tout organique et complet.

Or, le problème qui se pose lorsqu'on compare le Christ des synoptiques avec le Christ de saint Jean, se pose aussi quand on étudie le quatrième évangile, comme il se poserait encore si l'on étudiait la personne de Christ dans les synoptiques seulement. Comment concilier ensemble les textes qui attribuent à Christ l'humanité et ceux qui lui attribuent la divinité? Comment Jésus peut-il se dire à la fois le Fils de Dieu et le Fils de l'homme? — Voilà à quelle question nous voudrions essayer de répondre, et ce n'est pas le stérile amour des spéculations vaines qui nous inspire, c'est le légitime désir de maintenir tous les faits bibliques en cherchant à les expliquer. Une si grave question qui a préoccupé les théologiens de tous les siècles, nous ne prétendons pas la résoudre ici; il serait d'ailleurs impossible de la traiter en quelques pages, et, pour ne pas abuser de votre attention que j'ai déjà lassée peut-être, je dois me borner à quelques indications rapides.

On a tenté de bien des manières de concilier entre eux les témoignages contradictoires en apparence que les évangiles, et celui de Jean en particulier, rendent à la personne du Sauveur. La théologie ecclésiastique affirme la coexistence de deux natures en Christ; mais, unanimes sur ce point, les théologiens se divisent dès qu'il s'agit de marquer les rapports de ces deux natures entre elles. Nous nous bornerons à rappeler quelques-unes de leurs opinions.

Apollinaire, évêque de Laodicée, qui vivait vers 360, enseignait que la personne de Christ était formée par une $\psi\chi\eta$ et un $\sigma\omega\mu\alpha$ humains, auxquels s'était uni le Logos, pour en devenir le $\piνε\upsilon\mu\alpha$. En d'autres termes, il voyait en Christ la Parole éternelle habitant un corps d'homme. C'était, selon lui, le Logos lui-même qui était l'âme de l'homme Jésus; c'était la Parole telle qu'elle habitait dans la gloire auprès du Père, qui vivait et

respirait sous une enveloppe humaine. — Cette opinion, attribuée de nos jours à l'auteur du quatrième évangile par Baur et par M. Reuss, nous paraît inconciliable avec les déclarations des Ecritures, et spécialement avec celles de l'évangile de Jean, qui attribuent à Christ un *πνεῦμα* humain (Jean XI, 31-XIII, 21; XIX, 30) et qui nous montrent qu'il est homme par les affections de son cœur et le développement de sa vie religieuse et morale comme par la forme de son corps et les conditions de sa vie terrestre. Comment le Logos revêtu encore de toutes ses perfections divines aurait-il pu connaître les tentations, les combats et les luttes de la vie morale? La véritable humanité du Sauveur est alors vivement compromise, si elle n'est pas tout à fait sacrifiée, et nous sommes sur la route du docétisme.

C'est pour éviter cet écueil et sauvegarder l'humanité véritable de Christ que quelques théologiens de l'ancienne Eglise, suivis de nos jours par l'Allemand Weiszæcker, se sont jetés dans un excès contraire. Ils pensent que c'est l'homme qui dit *moi* en Jésus, et que sa personne humaine a été unie au Logos à l'entrée de sa carrière messianique; le moi humain demeure jusqu'au bout le centre de la personne de Jésus et lui donne conscience d'elle-même. Ici encore, on méconnaît toute une série de déclarations formelles de notre évangile, celles où Jésus affirme sa préexistence : *πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι.* — *Δέξασθόν με σύ, πατήρ, παρὰ σεαυτοῦ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ κόσμου εἶναι παρὰ σοί* (Jean VIII, 58; XVII, 5; cf. XVI, 28; VI, 34, etc.). Certes, dans ces paroles, ce n'est pas l'homme Jésus, né de Marie, qui dit *moi*; c'est le Logos éternel, car le Logos seul était avant qu'Abraham devînt, et possédait la gloire divine auprès du Père avant que le monde fût fait. La préexistence et l'éternelle divinité de Christ sont donc compromises par l'opinion qui nous occupe, et pour être conséquent, il faudrait reculer jusqu'à l'ébionitisme.

L'orthodoxie luthérienne et l'orthodoxie réformée ont du moins le mérite d'échapper à ce double écueil et de maintenir avec une égale force l'humanité et la divinité du Sauveur. Les luthériens enseignent que les deux natures coexistent dans la personne de Christ, et se prêtent mutuellement leurs attributs respectifs. C'est ce qui s'appelle en termes d'école : *communicatio idiomatum*. Christ communique à volonté à sa nature humaine la toute-puissance, la toute-science et tous les attributs divins, comme aussi il communique, quand il lui plaît, à sa nature divine les attributs de la nature humaine, la faculté d'ignorer, d'être tenté, de souffrir. Cette conception a le grand avantage de faire leur part aux deux séries opposées de textes qui attribuent à Jésus-Christ, les uns, toutes les perfections divines, les autres, tous les caractères de la nature humaine; et les théologiens de cette école ne se montrent pas plus embarrassés de cette parole : « Avant qu'Abraham fût, je suis » (Jean VIII, 58), que de cette autre : « Personne ne le sait, pas même le Fils » (Marc XIII, 32), ou de celle-ci, que nous trouvons dans notre évangile : « Mon âme est troublée, et que dirai-je ? Père, sauve-moi de cette heure ! » (Jean XII, 37.

Il est cependant une série de déclarations bibliques que ces théologiens méconnaissent à leur tour; ainsi, pour ne pas sortir de notre évangile, comment expliquent-ils cette parole de Jésus dans la prière sacerdotale : « Père, glorifie-moi de la gloire que je possédais auprès de toi, avant que le monde fût fait » (Jean XVII, 5). Si Jésus peut ainsi librement communiquer à sa nature humaine les perfections divines, ne pourrait-il pas aussi faire part à son humanité de la gloire dont il jouissait dans le ciel? le Fils, en d'autres termes, ne pourrait-il pas se glorifier lui-même, ou, pour parler plus exactement, l'une de ses natures ne pourrait-elle pas glorifier l'autre? Pourquoi, au lieu de cela, Jésus demande-t-il au Père de le glorifier, comme si le Père pouvait seul le glorifier en effet? Evidemment, il y a là un mystère qui échappe à l'orthodoxie luthérienne, il y a une parole du Seigneur dont elle ne peut rendre compte et un fait biblique qu'elle est forcée de méconnaître ou de négliger. Nous aurons l'occasion tout à l'heure de revenir sur ce fait et sur ce mystère.

Que dirons-nous, après cela, sur ce qu'il y a d'inconcevable et d'étrange dans cette alternance continuelle de deux natures opposées, dont chacune se transforme à volonté en son contraire? N'est-il pas difficile au milieu de ces transformations incessantes de saisir la vraie personnalité de Jésus, et les deux natures de Christ ne semblent-elles pas se détruire mutuellement en se communiquant ainsi les attributs l'une de l'autre? Tout cela est grave sans doute, mais nous ne voulons pas y insister davantage, car nous savons que la logique et les principes ordinaires de notre philosophie bornée ont peu de chose à voir en ces matières. La seule raison qui nous fasse juger l'opinion luthérienne insoutenable, c'est qu'elle ne tient pas compte de toutes les paroles du Seigneur, et qu'elle est une hypothèse abstraite qui ne s'appuie sur aucun fait biblique et que certains faits bibliques viennent contredire au contraire.

L'orthodoxie réformée croit rendre compte plus fidèlement des faits, et maintenir dans toute leur réalité l'humanité et la divinité du Sauveur, en affirmant en lui la distinction absolue des deux natures; ce sont deux sphères complètement séparées et tout à fait indépendantes l'une de l'autre. C'est une personne unique, mais qui vit de deux vies différentes; c'est toujours le même Christ qui dit : *moi*, mais il le dit tantôt comme homme, tantôt comme Dieu. — La difficulté demeure la même que tout à l'heure. Comment concevoir la coexistence de deux vies si opposées dans une personne unique? Comment le moi du Logos, qui a une conscience éternellement claire et immuable de lui-même, peut-il être le moi de l'enfant dont la conscience n'est pas encore éveillée, ou de l'homme sujet aux défaillances et au sommeil? Comment le moi du Logos omniscient, tout-puissant et revêtu de tous les attributs divins peut-il être le moi de l'homme qui ignore et qui apprend, qui obéit et qui prie, et qui conquiert la sainteté par la lutte et par la douleur? L'unité de la personne de Jésus se brise; nous trouvons en lui deux êtres distincts, vivant chacun de

sa vie propre : nous avons un Dieu et un homme, nous n'avons plus l'*Homme-Dieu*.

De telles conséquences ne contredisent pas seulement la logique et la psychologie, — qui, comme nous le disions tout à l'heure, ne font pas autorité ici, — elles contredisent les faits bibliques et les paroles du Seigneur, et c'est là ce qui condamne à nos yeux la théorie réformée. Tous les textes de nos évangiles, de celui de Jean en particulier, attestent en effet l'unité parfaite de la personne de Jésus et l'harmonie profonde de sa vie tout entière. C'est la même personne qui dit : « Moi et le Père sommes un, » et qui crie dans l'angoisse de la lutte : « Père, sauve-moi de cette heure. » Celui qui était auprès de Dieu et qui était Dieu, est le même que celui qui souffre, qui prie, qui combat et qui meurt. C'est lui qui est descendu dans le monde, et qui traverse la vie humaine pour remonter vers son Père. Il n'y a pas de dualité dans sa conscience, ni de solution de continuité dans sa vie. C'est un développement unique et continu : c'est la Parole qui quitte la gloire éternelle pour traverser une période d'abaissement et rentrer ensuite dans le ciel ; c'est le Fils unique du Père venant vivre une vie d'homme et transfigurant l'humanité qu'il a revêtue, jusqu'à la rendre capable de servir d'organe à la vie divine dont il a recouvré la plénitude (Jean I, 14-XVII, 5).

Ainsi, Messieurs, toutes les opinions que nous avons rappelées viennent se heurter tour à tour contre certains faits bibliques ; aucune ne parvient à rendre compte de toutes les paroles du Seigneur et à retenir toutes les données de la révélation. Cela suffit pour nous les faire écarter et pour nous imposer le devoir de faire une tentative nouvelle.

Or, il est digne de remarque, que toutes les théories que nous avons examinées admettent comme une sorte d'axiome que le Logos est resté en pleine possession de ses attributs divins pendant l'incarnation. C'est précisément ce qui a jeté les théologiens dans des difficultés inextricables lorsqu'ils ont voulu expliquer l'unité personnelle du Logos et de l'humanité en Jésus ; et c'est là aussi ce qui nous semble en désaccord avec les données formelles de l'Écriture.

Et d'abord, pour nous en tenir à notre évangile, que veulent dire ces paroles souvent répétées par Jésus : « Je suis venu d'auprès du Père et je suis venu dans le monde » (XVI, 28). « Je suis descendu du ciel ; je suis le pain descendu du ciel » (VI, 38, 33, 50). « Personne n'est monté au ciel que Celui qui est descendu du ciel » (III, 13). Que veulent dire ces paroles, sinon que Celui qui était de toute éternité auprès du Père, a quitté la gloire des cieux et s'est abaissé jusqu'à entrer dans les conditions de la vie terrestre ? Et si l'abaissement du Logos ne paraît pas assez directement impliqué par de telles déclarations, que dire de cette prière de Jésus, déjà plusieurs fois citée : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût fait ? » (XVII, 5). C'est là une parole que ni l'orthodoxie luthérienne, ni l'orthodoxie réformée ne peu-

vent expliquer, car elle est absolument incompréhensible si l'on part du principe que Christ a conservé sur la terre toute la plénitude de sa nature divine de Logos. En effet, c'est bien ici le Fils ou le Logos qui parle, et non l'homme Jésus, puisqu'il parle de la gloire qu'il possédait auprès du Père avant la création du monde. Eh bien ! cette gloire divine qu'il possédait autrefois, il ne la possède plus aujourd'hui, puisqu'il demande au Père de la lui rendre ; il s'en est donc volontairement dépoillé pour devenir chair, selon l'expression du prologue, et habiter parmi nous. Et cette gloire primitive que le Fils a abandonnée et qu'il redemande à son Père, ce n'est pas seulement l'éclat extérieur qui l'environnait dans le ciel, ce sont aussi ses attributs divins de Logos, la toute-science, la toute-puissance, la sainteté immuable qui ne connaît ni les tentations ni les combats. Car si le Logos possédait encore la plénitude de la divinité sous le voile de chair qu'il avait revêtu, il n'aurait pas besoin de recourir à son Père et de lui dire : « Glorifie-moi, *toi*, de la gloire que j'avais auprès de toi, » *δόξαπέν με σύ* ; il n'aurait qu'à se glorifier lui-même et à transfigurer sa nature humaine en vertu de sa puissance divine de Logos.

La parole du prologue que nous avons déjà étudiée, *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, atteste aussi, à sa manière, ce réel abaissement du Logos. Nous ne reviendrons pas sur le mot *σὰρξ*, où nous avons montré qu'il faut voir non le corps seulement et la vie physique, mais tout l'ensemble des caractères constitutifs de la nature humaine. Remarquons seulement le terme *ἐγένετο*. Le sens naturel de ce terme, quand il a deux substantifs pour sujet et pour attribut, est certainement celui d'une transformation, sinon dans l'essence, du moins dans le mode d'existence ; c'est ainsi qu'il nous est parlé de l'eau devenue vin, *τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον* (Jean II, 9). L'eau n'est pas restée ce qu'elle était ; elle a revêtu des qualités et des caractères nouveaux qui la font désormais exister à l'état de vin. Ce n'est pas arbitrairement, croyons-nous, que Jean a employé le même terme en parlant de la Parole devenue chair ; si le Logos était demeuré le même, et avait conservé toute la plénitude de sa divinité, en ajoutant à ce qu'il possédait déjà quelque chose de nouveau, savoir la nature humaine, Jean aurait dit : *ὁ λόγος σὰρκα ἔλαβε*, ou aurait employé une expression équivalente, marquant l'addition, et pour ainsi dire, la superposition d'une nouvelle nature sur la nature divine qui serait demeurée parfaitement identique à elle-même. L'expression *σὰρξ ἐγένετο* implique au contraire, que le Logos ne demeure pas ce qu'il était auparavant, mais que son union avec la nature humaine modifie sa propre manière d'être ; il ne prend pas sur lui la nature humaine, il la devient ; il n'ajoute pas une vie humaine à sa vie divine il transforme sa vie divine en vie humaine, il quitte la première pour y substituer la seconde. Le sujet personnel est resté le même, mais il est sorti de l'état divin pour entrer dans l'état humain ; c'est toujours le Logos qui dit *moi* ; c'est la Parole éternelle qui habite parmi nous et dont nous contemplons la gloire, mais elle a dépoillé

ses attributs divins pour revêtir la nature humaine qu'elle transfigurera jusqu'à la rendre capable de servir d'organe à sa vie divine.

Cet abaissement du Logos se trouve affirmé avec une singulière énergie dans cette remarquable parole de saint Paul : « Lui qui était en forme de Dieu, il s'est anéanti lui-même ayant pris une forme de serviteur et étant devenu semblable aux hommes. » Ὁς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων — ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (Phil. II, 6, 7)¹. Remarquez l'énergie de ce terme ἐκένωσεν appliqué à Celui qui était en forme de Dieu, et le parallélisme significatif des deux expressions μορφῇ θεοῦ et μορφῇ δούλου. Ce dépouillement de lui-même, cet échange de la forme de Dieu contre la forme de serviteur, voilà précisément ce qui constitue l'incarnation du Logos. La μορφῇ θεοῦ implique la plénitude absolue de la vie qui est son propre principe à elle-même; la μορφῇ δούλου implique la dépendance de la vie qui tire son principe d'autrui; en échangeant l'une contre l'autre, le Logos a échangé la vie divine contre la vie humaine. Nous comprenons alors que Jésus dans sa prière sacerdotale, redemande à son Père sa gloire d'autrefois (Jean XVII, 5). Cette gloire qu'il possédait avant la création du monde, c'est justement cette forme de Dieu dont il s'est dépouillé et qu'il prie son Père de lui rendre. Nous croyons donc que le fait de l'abaissement du Logos est enseigné par les Ecritures; le méconnaître, ce serait ne pas tenir compte des déclarations formelles de l'apôtre saint Paul et rendre incompréhensibles certaines paroles du Seigneur, telles que sa prière Jean XVII, 5. Aussi nous rattachons-nous très volontiers à la manière de voir de M. Gess dont M. Godet s'est fait l'interprète parmi nous². Ce point de vue, — que nous ne partageons d'ailleurs qu'avec des modifications et des réserves, — nous paraît donner une intelligence plus harmonique et plus complète de la personne de Jésus-Christ, et tenir plus sérieusement compte de toutes les paroles du Seigneur qu'il permet de concilier entre elles et de ramener à l'unité.

Le Logos, selon M. Gess, et nous avons vu qu'en cela il est d'accord avec les Ecritures, se dépouille lui-même de ses attributs divins pour revêtir la nature humaine; c'est le Logos qui dit *moi* en Jésus, et il demeure le centre unique de la personnalité du Sauveur à travers toute la durée de son développement terrestre. Mais c'est le Logos dépouillé de ses perfections divines et qui s'est réduit lui-même à la condition ordinaire de l'homme. C'est d'abord un petit enfant qui n'a aucune conscience de lui-même; puis l'enfant grandit, il apprend, il croît en sagesse et en grâce sous l'influence constante du Saint-Esprit; et Jésus arrive par degrés à la conscience de sa filialité divine et de sa mission de Messie. Lorsqu'il a atteint l'âge d'homme, il a pleinement conscience de lui-même comme

¹ Comp. 2 Cor. VIII, 9.

² *Revue chrétienne*, 1857, 1858; *Comment. sur l'Ev. de S. Jean*, p. 259 et suiv.

Fils de Dieu et comme Sauveur des hommes; il reçoit au baptême la consécration spéciale à son œuvre avec l'esprit de sa charge, et commence son ministère public.

Dès lors, il se sait être le Fils de Dieu, et il l'est en effet; mais il n'en vit pas moins une vie d'homme; il ne possède pas la plénitude des attributs divins: il n'a pas la toute-présence, — il se réjouit de ne pas avoir été là au moment de la mort de Lazare (Jean XI, 15); il n'a pas la toute-science, car il ignore l'heure du dernier jugement (Marc XIII, 32); il n'a pas la toute-puissance, car les miracles qu'il opère, il les accomplit, non en vertu d'une force qui vient de lui-même, mais par la puissance que son Père lui donne lorsqu'il la demande (Jean XI, 41, 42). Il ne possède pas la sainteté immuable de Dieu, mais il se sanctifie par l'obéissance, et n'arrive à la perfection qu'à travers les tentations et les luttes. Il est donc pleinement homme, et parcourt un développement véritablement humain. Mais il n'en est pas moins le Logos éternel, le Fils bien-aimé du Père; et sa gloire de Fils éclate par la communion intime qu'il entretient avec Dieu, par sa sainteté sans tache, par son obéissance parfaite, par la puissance qui lui est donnée d'accomplir des œuvres divines, par les témoignages éclatants que le Père rend à son Fils sur les bords du Jourdain, sur la montagne du Thabor et au jour de la résurrection. C'est cette gloire que l'apôtre saint Jean a contemplée et à laquelle il rend témoignage dès la première page de son évangile. Mais ce n'est pas la gloire que le Fils possédait avant la création du monde et dans laquelle il est rentré aujourd'hui après l'avoir reconquise par son obéissance parfaite.

Nous pouvons comprendre maintenant les diverses paroles du Seigneur qui paraissent d'abord se contredire, et sa personne nous apparaît dans une vivante unité; c'est une seule et même vie qui se développe d'une manière harmonique et continue, ce ne sont pas deux vies contradictoires violemment juxtaposées l'une à l'autre. Ce n'est pas d'un côté le Logos et de l'autre un homme; c'est la Parole faite chair; c'est le Fils de Dieu vivant une vie humaine et conservant toujours sa conscience et ses privilèges de Fils. Il peut dire avec vérité: « Celui qui me voit, voit le Père. » — « Moi et le Père sommes un. » — « Comme le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. » — « Tout ce qu'il a est à moi. » — « Avant qu'Abraham fût, je suis. » — Toutes ces paroles n'ont rien qui nous étonne dans la bouche de Celui qui est la Parole éternelle, dont le prologue de Jean nous dit « qu'elle était au commencement avec Dieu et qu'elle était Dieu. » — Jésus est le Fils unique du Père, et il a une conscience parfaitement claire et distincte de ce qu'il est; aussi affirme-t-il sa filialité divine avec une assurance parfaite, et il revendique tous les hommages que l'on rend à la divinité; il faut que les hommes l'honorent comme ils honorent le Père; il réclame le don tout entier du cœur; il s'appelle lui-même la lumière, la vérité et la vie; et il déclare que quiconque croit en lui a la vie éternelle, tandis

que celui qui ne croit pas en lui demeure la proie de la mort. Aussi les Juifs veulent-ils le lapider parce qu'il se fait *égal à Dieu*; et lorsque Thomas s'écrie, dans un élan de foi et d'adoration : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » — il ne repousse pas cet hommage, il l'accepte au contraire et proclame Thomas bienheureux parce qu'il a cru. C'est qu'il est Dieu, en effet; il est le Fils, il est la Parole éternelle, et il a le même droit à l'adoration des hommes que le Père et l'Esprit. M. Gess n'insiste pas assez, à notre avis, sur cette conscience absolue que Jésus a toujours eue de sa divinité. Trop exclusivement préoccupé du développement humain du Fils de l'homme, il atténue beaucoup trop la portée de cette conscience de Logos qui est toujours celle de Jésus. Aussi se trouve-t-il embarrassé par des paroles telles que celle-ci : « Comme le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. » Et il fait de grands efforts pour prouver qu'elle s'applique au Christ glorifié seulement. Je trouve beaucoup plus simple d'entendre cette parole comme s'appliquant à Jésus, en tant que Fils de Dieu; car de tout temps ce privilège d'avoir la vie en lui-même, appartient au Fils comme tel; or, le Fils est encore et sera toujours le Fils. Et si pendant sa vie terrestre il peut dire qu'il vit par le Père comme le disciple vit par lui, c'est que, par un effet de sa libre volonté, il est entré dans un état de dépendance qui n'est pas son état normal et naturel. Cette atténuation de la conscience de Jésus comme Logos se retrouve encore dans ce que dit M. Gess du développement de Jésus jusqu'au moment de son baptême. Ce n'est qu'à la longue et fort tard que Jésus arrive à avoir conscience qu'il est le Fils de Dieu et le Messie¹. Aussi est-ce avec quelque raison que le commentateur anonyme de Genève reproche à M. Gess de revenir sur ce point à la théorie de Weiszæcker, et d'admettre que, « en réalité, pendant les premières années de la vie du Sauveur, c'est l'élément humain qui constitue la personnalité et dit *moi*. » Nous croyons qu'il est plus conforme aux Ecritures, et aussi plus naturel et plus philosophique de penser que dès que la conscience de lui-même s'est éveillée en Jésus, il a eu conscience de lui comme étant le Fils de Dieu. Cette conscience de Fils a été obscure d'abord et s'est développée comme se développe la conscience que l'homme a de lui-même, de ses dons, de son caractère, de ses aptitudes et de son génie. Mais c'était une conscience de Fils unique de Dieu, et non une conscience humaine, qui se développait en Jésus au sein des conditions nouvelles où le Logos avait voulu entrer. Voilà pourquoi, dès l'âge de douze ans, Jésus appelle le temple la maison de son Père, et tient à sa mère un langage qui ne serait pas concevable si déjà Jésus ne se connaissait pas comme le Fils de Dieu.

¹ M. Godet va plus loin encore que M. Gess sur ce point : il pense que Jésus n'a eu conscience de lui-même qu'après son baptême seulement, et que la voix qui se fit alors entendre du ciel lui révéla à lui-même son caractère de Fils et sa mission de Sauveur.

A tous les moments de sa vie, où un homme a conscience de lui-même, Jésus a eu conscience qu'il était le Fils de Dieu; car il est le Fils vivant volontairement une vie humaine, et sa conscience de Fils se confond avec sa conscience d'homme et en prend la place. Il n'y a pas deux *moi* en lui, il n'y en a qu'un, et c'est le Fils qui dit *moi*; il n'y a pas plus en Jésus deux personnes successives qu'il n'y a deux personnes coexistantes; depuis la crèche jusqu'à la croix, c'est la même personnalité, c'est un développement unique et continu; ce n'est pas un homme, d'abord, et ensuite un Dieu; c'est partout et toujours le Dieu-homme, le Fils de Dieu devenu le Fils de l'homme, et qui en vivant une vie humaine conserve toujours sa conscience de Fils de Dieu.

Voilà pourquoi Jésus parle en Dieu, et agit en homme. La *conscience* de Fils n'est pas l'état de Fils; le Logos s'est dépouillé de ses attributs divins tout en conservant sa conscience divine; et c'est là ce qui nous explique la manière dont Jésus parle de lui-même, et la manière dont il agit. Il dit que le Fils a la vie en lui-même, comme le Père; et cependant, quand il opère un miracle il prie son Père, et c'est par la puissance de son Père et non par la sienne, qu'il accomplit ses œuvres. Il agit à la manière des prophètes, et des apôtres; mais il est infiniment au-dessus d'eux; car en sa qualité de Fils, il puise librement dans les trésors de son Père; il n'a qu'à lui faire un signe ou à lui adresser une parole, et toute la puissance paternelle est remise entre ses mains. De même sa communion avec le Père est plus intime que celle qu'avaient goûtée les plus grands serviteurs de Dieu, mais elle n'est pas absolue dans sa plénitude; parce que, s'il est toujours le Fils, il n'est plus le Fils dans son état de gloire, et il ne reçoit que vague après vague l'océan de la vie divine.

L'abaissement du Logos, voilà le grand fait qui nous paraît éclairer d'un jour tout nouveau le problème christologique. Nous ne prétendons pas supprimer le mystère : il demeure dans toute sa profondeur insondable, mais il est déplacé et reculé; une fois ce grand miracle de l'abaissement volontaire du Fils accepté, tout s'éclaire et s'illumine dans la vie terrestre du Sauveur : sa personne nous apparaît dans son harmonieuse et vivante unité, et nous pouvons maintenir et concilier ensemble tous les faits et toutes les paroles bibliques qu'il est impossible de maintenir et de concilier autrement. C'est assurément là un réel et précieux avantage, et c'est la loi de la théologie, comme de toutes les sciences, d'expliquer les faits de détail par un fait supérieur qui demeure lui-même inexpliqué.

Ce fait, redisons-le encore, est un insondable mystère. Comment un Dieu peut-il s'abaisser? Comment peut-il y avoir un changement en Dieu? Que devient le gouvernement du monde par le Fils, et la procession éternelle du Saint-Esprit pendant l'abaissement du Logos? Ce sont là des questions que nous n'avons ni le loisir de poser ni la prétention de résoudre. Disons seulement que rien n'est impossible à Dieu : le Dieu vraiment libre et tout-puissant, est celui qui peut se limiter s'il le veut, ou

rester sans limites, s'abaisser jusqu'à pénétrer dans la sphère des choses finies et prendre rang dans l'humanité, quand son amour l'y convie. La seule limite à la puissance de Dieu c'est sa sainteté; tout ce qu'exigent son amour et sa sainteté est possible; prétendre le contraire, ce serait refuser à Dieu ces perfections morales qui sont les plus divines de toutes. Si, pour sauver une race perdue, il faut que le Fils renonce pour un temps à sa gloire, que le Père cesse pour un temps de gouverner par son Fils, et que les relations éternelles de la vie divine soient un instant troublées, tout cela pourra s'accomplir, car tout est possible à l'amour. Dieu est libre, Dieu est saint, Dieu est amour; et ces changements qui semblent contredire son immutabilité divine, attestent au contraire l'immutabilité de sa sainteté et de son amour, ce qui est sa divinité véritable.

F. BONIFAS.

ÉTUDE BIBLIQUE

DE LA NATURE HUMAINE D'APRÈS SAINT PAUL

ET L'ÉCRITURE SAINTE EN GÉNÉRAL.

Dans la première épître des Thessaloniens (V, 23), saint Paul émet le vœu que le Dieu de paix sanctifiât parfaitement ses lecteurs, après quoi il ajoute : « Et que votre être tout entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit conservé irrépréhensible pour l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ. » Cette division de l'homme en *esprit*, *âme* et *corps*, revient fréquemment dans les écrits de l'Apôtre. Tantôt il mentionne les trois éléments à la fois, comme dans le passage ci-dessus, tantôt deux seulement, tantôt un seul. Remarquons dès à présent (nous réservant d'y revenir plus loin), que la différence des mots *âme* (*psuchê*) et *esprit* (*pneûma*), que certains commentateurs ont voulu nier, est bien réelle : saint Paul plaçant toujours l'esprit au-dessus de l'âme. Disons aussi que l'Apôtre n'entend nullement partager ou scinder l'être humain en trois parties, mais bien plutôt l'envisager sous trois points de vue différents. Nous retrouverons même dans la suite de cette étude un quatrième point de vue.

Les premières traces de cette psychologie se rencontrent déjà dans l'Ancien Testament qui, outre le corps, mentionne aussi l'esprit (*rouach*) et l'âme (*néphesch*), et considère le premier comme un élément supérieur au second.

La version grecque des Septante distingue également l'âme de l'esprit dans un passage du livre de Job (VII, 15), où elle rend ces mots de l'hébreu : « Mon âme préférerait suffoquer, » par ceux-ci : « Tu chasseras mon âme de mon esprit. »

Quant au Nouveau Testament, la division est constante.

On trouve aussi des traces plus ou moins accusées de cette division chez les écrivains grecs. Ainsi Josèphe, l'historien juif, déclare que « Dieu

a fait l'homme terrestre, en le tirant de la terre, et qu'il a mis en lui un esprit et une âme » (*Ant. jud.*, I, 2). Mais ailleurs, le même auteur ne s'en tient pas strictement à cette distinction, et emploie fréquemment le mot âme (*psuchê*) pour désigner la partie la plus noble de l'homme, par opposition au corps (*sôma*), partie moins relevée.

Philon voit deux parties dans l'âme, l'une plus pure que l'autre : « L'instinct, commun aux bêtes, et la raison, particulière à l'homme » (*De spec. leg.*, I). Dans un autre passage, il divise l'âme elle-même en trois parties : « Il faut comprendre, dit-il, que l'âme est triple et composée de parties : la raison, les sentiments et les appétits; que le domaine ou la demeure de la raison, c'est la tête; celle des sentiments, la poitrine, celle des appétits, les intestins » (*Leg. alleg.*, I, 1). Quelquefois Philon, comme Josèphe, désigne simplement sous le terme générique d'âme, la partie la plus noble de l'homme (*De dec. orac.*).

Dans sa triple division de l'âme (la raison, les sentiments et les appétits), Philon suit évidemment les traces de Platon qui, comparant l'homme au monde, l'appelle, il est vrai, simplement, « un être doué d'âme et d'esprit, » et dit de Dieu : « Après qu'il eut placé l'esprit dans l'homme, et l'âme dans le corps, il fit l'univers » (*Timée*, XXX), mais qui embrasse d'ordinaire sous le nom d'âme, les sentiments et les appétits, et distingue ainsi dans la nature humaine, outre le corps, « la raison, les sentiments et les appétits » (*Resp.*, IV, VIII).

Déjà avant Platon les pythagoriciens, au dire d'Aobée (*Eccl. phys.*, I, 52), envisageaient l'âme de la même manière; mais selon Diogène Laërce (VIII, 1, 30), Pythagore y aurait distingué plutôt l'intelligence, la raison et le sentiment. D'après le célèbre chef de l'école italique, « l'intelligence et le sentiment seraient le propre des animaux, mais la raison le propre de l'homme. »

Pour ce qui est des Pères de l'Eglise grecque, nous voyons d'abord Clément d'Alexandrie reproduire dans ses *Stromates* (III, 10) la division de Platon, à propos des paroles de saint Paul citées plus haut (1 Thess., v. 23), et Origène dire sur le même sujet : « L'Ecriture a vu avec sagesse la différence qui existe entre l'esprit et l'âme, quand elle dit : « Que votre « être tout entier, l'esprit, l'âme et le corps..., » et « Esprits et âmes « des justes, bénissons le Seigneur, » Cant. des jeun. Hébr. LXXXI (*Com. in Matth.*, XIII, 2).

Passant aux Pères de l'Eglise latine, nous trouvons en premier lieu Irénée qui paraît admettre la triple division de la nature humaine (*Hær.*, V, 9, 1; comp. VI, 1 et VIII, 1). Quant à Lactance, il distingue expressément l'âme de l'esprit (*Div. inst.*, VII, 12), et Tertullien divise l'être humain en deux parties seulement, l'âme et le corps; et cette division est bien moins à ses yeux une distinction entre deux éléments intimement unis, qu'un partage grossier (*De anima*, X-XV). Apollinaire dit enfin : « Jésus avait pris un corps et une âme non raisonnable, mais animale, et

avait suppléé par sa divinité à ce qui manquait à l'âme raisonnable » (*Hier. fab.*, IV, 8 et V, 11). Ce Père admet donc moins un esprit et une âme, que deux sortes d'âmes.

Pour terminer cet aperçu historique, nous ajouterons que certains passages du Talmud paraissent enseigner une quadruple division de l'homme. Nous lisons dans le livre de Sohar (fol. 29, col. 114) : « Les justes sont heureux dans ce monde et dans le monde à venir, car ils sont entièrement saints. Leur corps est saint, leur âme est sainte, leur esprit est saint, leur *neschâmâh* est le saint des saints. » La *neschâmâh* désigne ici l'esprit de l'homme en tant qu'il a été rendu participant de l'esprit de Dieu.

Reprenons maintenant un à un les divers éléments mentionnés par l'Apôtre.

I. — DE L'ESPRIT.

Le mot esprit (*pneûma*) ne se présente pas toujours avec la même signification dans saint Paul. Tantôt il désigne l'Esprit de Dieu, dont nous n'avons pas à nous occuper directement ici, tantôt l'esprit de l'homme, et dans ce dernier cas on peut constater encore des différences. Plus d'une fois l'esprit désigne l'homme moral tout entier, qui ne peut être vu ni saisi par les sens, et alors il est opposé au corps ¹ (*sôma*), quelquefois à la chair ² (*sarx*), bien que lorsqu'il fait opposition à ce dernier terme, il ait ordinairement une autre signification. Ailleurs il est présenté comme le trait d'union, le point de contact de l'homme avec Dieu et avec Christ, et dans ces deux acceptions, il est clairement distingué de l'âme ³ (*psuchê*).

Diverses facultés sont attribuées à l'esprit : la faculté de sentir, de juger et de connaître d'une manière profonde les pensées d'un ordre supérieur, que ces pensées appartiennent en propre à l'esprit humain ou qu'elles lui viennent d'ailleurs ⁴.

Quelquefois l'Apôtre parle de l'homme intérieur comme il parle de l'esprit. Il assigne à celui-ci et à celui-là la même sphère ⁵, et enseigne que le premier peut grandir et se perfectionner, et est supérieur au corps, qui est terrestre, fragile et caduc.

D'autres fois saint Paul mentionne dans le même sens, l'intelligence (*noûs*), et l'entend de l'être moral et spirituel de l'homme (Rom. VII, 23, 25). Il faut cependant observer que le mot esprit, si l'on considère

¹ Rom. VIII, 10; 1 Cor. V, 3, 4; VII, 34; etc.

² 1 Cor. V, 5; 2 Cor. VII, 1; Col. II, 5.

³ 1 Thess. V, 23; Phil. I, 27.

⁴ 1 Cor. XVI, 18; 2 Cor. II, 12; VII, 13; 1 Cor. V, 5, 4; Rom. VIII, 16; 1 Cor. II, 11.

⁵ Rom. VII, 22; Eph. III, 16.

sa signification primitive et particulière, diffère soit de l'homme intérieur soit de l'intelligence : « ce qui peut déjà se conclure de ce que l'Apôtre s'oppose à l'intelligence (strictement entendue de la faculté de connaître), lorsqu'il est question de cet état particulier où l'homme est emporté par une grande ferveur (Voy. le passage décisif 1 Cor. XIV, 14).

Plus d'une fois l'esprit est encore présenté comme un principe moral quelconque qui décide du caractère de l'homme et lui imprime sa tendance générale. Telles sont les expressions *un esprit de certitude, d'étourdissement, de douceur*, etc. ¹.

Ces dernières expressions nous mettent sur la voie d'une définition générale de l'esprit. Entendu des choses religieuses, ce sera ce principe supérieur, actif, fécond qui, propre à la nature divine et spirituelle de l'homme, anime, inspire, dirige ses pensées, ses sentiments et ses actes, et qui, abstraction faite de la bonne ou fâcheuse influence qu'il peut subir, détermine le courant général de sa vie morale et religieuse.

Nous ferons un pas de plus dans l'intelligence de la doctrine particulière de saint Paul sur ce point important, si nous dirigeons nos recherches vers les enseignements de l'Ancien Testament, des livres apocryphes et des autres auteurs du Nouveau Testament.

Dans la langue hébraïque, le terme rendu le plus souvent par esprit (*rouach*) signifie proprement le vent, le souffle, la respiration. En grec et en latin les mots traduits par esprit (*pneûma* et *spiritus*), dérivent aussi de verbes qui signifient souffler. C'est pourquoi le terme d'esprit sert d'abord à désigner, dans l'Ancien Testament, la respiration ou plus exactement le principe de la vie naturelle communiquée par Dieu à l'homme comme un souffle. De là l'expression *l'esprit de vie*, c'est-à-dire l'esprit qui engendre la vie ². Le même mot se dit ensuite des divers mobiles ou principes qui incitent l'homme à agir ³, et s'entend plus particulièrement alors d'un principe supérieur de sagesse et de connaissance, qui est susceptible d'être éclairé d'en haut et de pousser l'homme, sous l'influence de l'Esprit de Dieu, à prendre et à accomplir certaines résolutions ⁴. Enfin il désigne un état ou un caractère religieux quelconque, et le principe qui le produit ⁵.

Dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament, l'esprit se dit assez souvent, comme tout à l'heure, de ce principe à la fois divin et humain, qui détermine le caractère religieux et moral de l'homme. Plus souvent encore, il marque simplement le principe de la vie naturelle, l'esprit vital, et se confond avec l'âme ⁶.

¹ Rom. VIII, 15; XI, 8; 1 Cor. IV, 21; Gal. VI, 1; 2 Tim. I, 7.

² Ps. CXXXV, 17; Es. XIX, 3; etc.

³ Gen. XLV, 27; Jos. II, 11; Ps. CVI, 33; etc.

⁴ Nomb. XXVII, 18; Es. XXIX, 24; Dan. V, 11, 12; 1 Chron. V, 26; Esd. I, 1; Agg. I, 14; etc.

⁵ Ps. XXXIV, 19; Dan. V, 20; Os. IV, 12; etc.

⁶ Eccl. XXIV, 14; Sag. XIV, 11; 2 Macc. VII, 22, 23, etc.

Le Nouveau Testament a aussi le dernier sens ¹, mais l'esprit y désigne de plus, comme dans les livres apocryphes, un principe distinct de l'âme, source de la vie naturelle, et plus élevée qu'elle ², ou bien encore un principe de vie et de conduite quelconque. Plus loin nous mentionnerons un sens encore plus précis et local ; mais dès à présent nous pouvons dire que dans les passages du Nouveau Testament où l'homme est considéré du point de vue de la nature supérieure et divine, et dans ceux où il est présenté comme dégagé de son enveloppe terrestre et périssable, c'est le terme d'esprit qui est employé et non celui d'âme ³.

De ce qui précède on peut conclure à un progrès des idées anthropologiques chez les Juifs. Observant d'abord la nature d'une manière générale, ils constatèrent la présence du vent, force qui met en mouvement toutes choses, et lui assimilèrent la respiration ou l'esprit vital, tant des hommes que des animaux. Mais comprenant que le principe de la vie doit revêtir chez l'homme un caractère plus parfait que chez les autres êtres, ils ne purent pas ne pas lui attribuer une nature supérieure. De là deux notions bien distinctes de l'esprit : celle qui le représente comme le principe de la vie naturelle ou physique, et celle qui le représente comme le principe de la vie supérieure ou morale. Les auteurs du Nouveau Testament se sont principalement attachés à ce dernier sens, et saint Paul ne fait que suivre leurs traces. Pour lui, l'esprit est surtout le principe incorruptible qui rattache l'homme au monde supérieur, céleste, éternel ; le depositaire des idées morales et religieuses, le siège de la connaissance de Dieu, de la vie morale et du bien. A lui s'adresse toute révélation d'en haut ; sur lui a prise le Saint-Esprit.

II. DE L'ÂME.

Le mot âme (*psuchê*), dont nous avons à nous occuper maintenant, désigne ce principe immatériel qui anime le corps et est la source de la vie terrestre ou physique ⁴. L'homme lui-même est appelé une âme, en tant que sa vie dépend de ce principe ⁵, et les êtres sont dits *sans âme*, quand ils en sont privés ⁶. Toutefois, il ne faudrait pas conclure de ce que saint Paul déclare d'après la Genèse ⁷ que l'homme fut doué d'une *âme vivante* qu'il transmet à ses descendants, que ceux-ci et Adam lui-même n'aient eu, aux yeux de l'Apôtre, que l'âme sans l'esprit. Ce que nous avons dit plus haut établit le contraire. Saint Paul enseigne que dès le commencement l'homme reçut de Dieu l'esprit, mais que telle est la loi de sa nature

¹ Matth. XXVII, 50 ; Luc VIII, 55 ; Jacq. II, 28 ; comp. Apoc. XI, 11 ; XIII, 15.

² Luc I, 46, 47.

³ Matth. XXVI, 41 ; comp. Marc XIV, 38 ; Luc I, 80 ; 1 Pier. III, 14 ; IIéb. XII, 23 ; 1 Pierre III, 19 ; etc.

⁴ Rom. XVI, 4 ; 2 Cor. I, 23 ; Phil. II, 30 ; 1 Thess. II, 8 ; comp. V, 23.

⁵ Rom. XIII, 1 ; II, 9.

⁶ 1 Cor. XIV, 7.

⁷ Gen. II, 7 ; 1 Cor. XV, 45.

depuis la chute, qu'aussi longtemps que la vie de Dieu ne lui est pas communiquée par le Saint-Esprit, il demeure dans une condition inférieure et anormale. Son esprit est asservi et comme paralysé. Ce qui est animal (*d'anima*, âme) en lui domine, *est le premier*, et ce n'est que par la régénération que cet élément cède le pas à l'esprit, qui un jour doit absorber l'homme tout entier (1 Cor. XV, 46).

Si telle est la signification du terme qui nous occupe, on comprend la raison qui a porté saint Paul à parler de l'homme animal ou psychique (*de psuchê*) avec une sorte de mépris, pour qu'il le déclare incapable, et cela par sa faute, de comprendre les choses divines et supérieures.

Cependant l'Apôtre assigne quelquefois, et par exception, à l'âme divers sentiments qui ne la différencient en aucune manière de l'esprit, comme dans les expressions suivantes, où le mot âme revient chaque fois dans le grec : *d'un même esprit, de bon cœur, remplis d'un même sentiment, d'un cœur pareil, cœur abattu*¹. Mais de telles expressions se présentent rarement sous la plume de saint Paul, car lorsqu'il veut décrire les sentiments élevés de notre nature il se sert de préférence du mot esprit.

En résumé, si l'esprit est le principe de la vie spirituelle, impérissable, divine ; l'âme est celui de la vie corporelle, animale, contingente. La notion d'esprit est surtout morale et céleste, la notion d'âme surtout physique et terrestre. L'esprit est le souffle de Dieu, l'âme le souffle de l'homme.

Le mot hébreu *nêphesch* rendu par âme dans l'Ancien Testament, dérive d'un verbe qui signifie souffler, respirer (en grec, *psuchê* a la même étymologie), et désigne proprement le souffle, la respiration, puis le principe de la vie naturelle², l'être animé de ce principe ou l'animal³, l'homme enfin, dans un sens étroit⁴.

Dans quelques passages isolés, l'Ancien Testament paraît ne pas établir de différence entre l'âme et l'esprit, mais on ne saurait nier que d'une manière générale il ne les distingue. L'âme pour l'Ancien Testament, c'est le principe ou le siège de la vie corporelle, et cette vie corporelle elle-même, sujette aux vicissitudes et à la mort⁵. L'esprit est au contraire un principe supérieur, affranchi des liens du corps, issu directement de Dieu et le siège la vie morale et religieuse.

D'autres fois, le mot âme marque certains désirs, certains sentiments élevés⁶ ; c'est aussi cette force intérieure qui, bien ou mal conduite, tourne au salut ou à la perte de l'homme⁷. — L'esprit jouit au contraire d'une énergie, d'une vertu qui lui est propre. Il détermine le caractère

¹ Phil. I, 27 ; Eph. VI, 6 ; Phil. II, 2 ; 20 ; 19 ; 1 Thess. V, 14.

² Job XLI, 13 ; Es. III, 20 ; Lament. I, 19 ; etc.

³ Gen. I, 24 ; IX, 10 ; Ezéch. XLVII, 9 ; etc.

⁴ Gen. II, 7 ; Ex. I, 5 ; Lévit. II, 4 ; etc.

⁵ Ex. XXXI, 14 ; 1 Rois XIX, 4 ; Job XXXVI, 14 ; etc.

⁶ Gen. XXXIV, 3 ; 1 Sam. XVIII, 4 ; Es. LXI, 10 ; Gen. XLII, 21 ; Ps. VI, 4.

⁷ Prov. VI, 32 ; XVIII, 7 ; XXII, 25 ; Es. LV, 3.

général de l'homme. Il est le siège de la ferveur, de l'enthousiasme religieux, et pareillement celui de l'inspiration et des révélations de Dieu. L'esprit est le souffle du ciel et l'âme le souffle de la terre.

Les livres apocryphes attribuent souvent à l'âme les mêmes sentiments, actes et fonctions que l'Ancien Testament¹. Cependant dans des passages assez nombreux, ils considèrent l'âme d'un point de vue plus élevé. Ainsi l'Ecclésiastique (XLVII, 25), désigne sous ce terme l'esprit excellent de Salomon; ailleurs il s'en sert pour dénommer la conscience (XIV, 2). Dans la Sagesse, l'âme est un élément supérieur de l'homme, distinct du corps qui l'opprime, le siège de la sagesse et susceptible de jouir de la vie éternelle². Dans ces livres néanmoins l'âme est distinguée de l'esprit en ce qu'elle n'est pas présentée comme une force supérieure et le principe dernier de la vie de l'être humain.

Dans le Nouveau Testament l'âme s'entend souvent de l'homme moral, principalement quand il n'est pas envisagé par son côté le plus élevé ou le plus pur³. C'est pourquoi il est dit qu'aussi longtemps que l'âme est unie au corps, elle doit tendre à la perfection et qu'elle peut jouir de la vie spirituelle et éternelle⁴. Ailleurs une double vie est attribuée en quelque sorte à l'âme : l'une, élevée, divine, future, impérissable; l'autre, terrestre, inférieure, périssable, que l'homme doit être prêt à sacrifier pour sauver la première⁵. Dans d'autres passages, l'âme marque la vie terrestre seulement⁶, puis l'homme lui-même jouissant de cette vie⁷, enfin le siège des sentiments et des affections⁸.

En résumé, dans l'Ancien Testament l'âme est distincte de l'esprit et présentée comme douée d'une nature moins élevée; dans les livres apocryphes, la distinction est peu accusée, et dans les écrits du Nouveau Testament elle reparait, mais avec cette différence que l'âme s'entend souvent de l'homme moral. Chez saint Paul la notion d'âme est bien loin d'être ordinairement aussi étendue. Lorsqu'il veut désigner l'homme moral ou spirituel, il préfère employer les expressions *esprit*, *homme intérieur*, et quelquefois *entendement*.

III. — DU CORPS ET DE LA CHAIR, ET DE LEUR DIFFÉRENCE.

Le terme de corps (*sôma*) se dit quelquefois chez saint Paul, comme on le verra plus loin, de tout autre chose que du corps humain. Mais pour l'ordinaire il désigne ce dernier⁹. Dans un passage spécial il est em-

¹ Eccl. IX, 9; XXI, 3; 1 Macc. IX, 44; Jud. VII, 27; Bar. II, 18; Tob. VI, 18; etc.

² Sag. VIII, 19; 20; IX, 5; VII, 27; X, 16; III, 1; etc.

³ Jacq. III, 15; Jud. 18; Matth. X, 28; 2 Pier. II, 14; etc.

⁴ Hébr. VI, 19; comp. X, 39; Jacq. I, 21; 1 Pier. I, 9; etc.

⁵ Matth. X, 39; Marc VIII, 35; Luc IX, 24; Jean XII, 25; comp. X, 17; etc.

⁶ Matth. II, 20; Marc III, 4; Luc VI, 9; Jean X, 11; Act. XV, 26; 1 Jean III, 16, etc.

⁷ Act. II, 41; 1 Pier. III, 20; etc.

⁸ Matth. XI, 29; Act. IV, 32; Apoc. XVIII, 14; etc.

⁹ 1 Cor. XIII, 3; 2 Cor. XII, 2; etc.

ployé en parlant de l'*homme extérieur* par opposition à l'*homme intérieur* (2 Cor. IV, 16). Ailleurs le corps humain est comparé à un vêtement, une demeure, une tente, dans laquelle habite l'esprit (2 Cor. V, 1, 4, 6, comp. avec 8).

La chair (*sarx*) est d'une manière générale, pour le même apôtre, la partie molle du corps, soit de l'homme, soit des animaux; en tant toutefois qu'on la considère comme étroitement unie aux autres parties du corps et comme faisant partie de l'organisme du corps.

Mais pour mieux apprécier la différence qui existe entre ces deux éléments, envisageons-les à part et en détail.

Dans la 1^{re} épître aux Corinthiens (XV), saint Paul oppose les corps célestes aux corps terrestres : il attribue une chair différente à ceux-ci et une splendeur différente à ceux-là, et il assigne cette chair tant aux hommes qu'aux différentes espèces d'animaux. Dans le même chapitre, il remarque que le premier homme fut de la terre, terrestre, et que ceux qui sont nés de lui sont aussi terrestres et reproduisent son image. L'Apôtre veut dire par là, et par tout ce qu'il enseigne du reste dans ce chapitre XV, d'une part que les enfants d'Adam ont hérité de leur père une nature fragile, périssable, inférieure, se rapportant de même à un ordre de choses inférieur, et ont manifesté une vie en rapport avec cette origine caduque et charnelle. De là les expressions *vivre en la chair*, *demeurer en la chair*, *marcher selon la chair*¹. Les *maîtres selon la chair*, sont les maîtres temporels, terrestres. Les *choses charnelles* sont de même les choses qui appartiennent à la vie terrestre, les biens passagers qui lui servent d'aliment².

Saint Paul emploie aussi le mot chair pour marquer l'origine naturelle de l'homme. Ainsi, des deux fils d'Abraham, l'un est dit *né selon la chair*, c'est-à-dire d'une manière ordinaire et tout humaine, l'autre né selon l'esprit, c'est-à-dire d'une manière surnaturelle et en vertu d'une intervention particulière de Dieu (Gal. I). Ailleurs on voit que l'*Israël selon la chair*, c'est l'Israël terrestre (1 Cor. X, 18), et l'*Israël de Dieu*, l'Israël selon l'esprit, l'Israël croyant (Gal. VI, 16). De même les *parents selon la chair* de l'apôtre (Rom. IX, 3), ou simplement *sa chair* (XI, 14), sont ses concitoyens terrestres.

Si l'on cherche maintenant la raison pour laquelle, dans des expressions de cette sorte, c'est le terme de chair qui revient sans cesse et non celui de corps, on ne tarde pas à s'apercevoir que c'est parce que le premier désigne une nature, et toute une manière d'être, fragile, terrestre, périssable, qui se transmet des parents aux enfants, tandis que le second se rapporte à cette partie spéciale et déterminée de matière organisée que chaque homme possède en propre en qualité d'être animé et qui sert

¹ Gal. II, 20; Philip. I, 22, 24; 2 Cor. X, 3.

² Eph. VI, 5; Philém. 16; Rom. XV, 27; 1 Cor. IX, 11.

d'organe et d'enveloppe à un principe supérieur. On comprend aussi pourquoi, lorsqu'il s'agit de considérer la nature humaine du point de vue de sa faiblesse et de sa caducité, saint Paul emploie l'expression *la chair et le sang* ou seulement *la chair*, en y joignant le plus souvent une idée de souillure; car la nature de l'homme est non-seulement faible et périssable, elle est encore altérée, corrompue, ou plutôt elle est périssable parce qu'elle est corrompue. C'est pourquoi la chair désigne ordinairement chez l'Apôtre le principe du mal en l'homme¹, le siège du péché, l'élément inférieur et souillé qui rattache l'enfant d'Adam à la terre (en tant que l'on considère la terre comme opposée au ciel), et généralement l'ensemble de tout ce qui, chez l'homme, est en opposition avec l'être et la volonté de Dieu.

Pour ce qui est du mot corps, saint Paul l'entend quelquefois de ce qui forme un tout distinct. Ainsi il donne ce nom à la plante, au soleil, à la lune et aux étoiles, qu'il appelle des *corps célestes*. Ailleurs il oppose le corps à l'ombre, comme un objet à sa triple image². Mais l'Apôtre se sert surtout de ce terme en parlant de l'homme, puis métaphoriquement en parlant de l'Eglise, en tant qu'il la considère comme un tout parfaitement harmonique.

Quant à la différence qui existe entre le corps et la chair, elle est clairement établie par le fait que saint Paul parle du corps en de tout autres termes qu'il ne parle de la chair. Ainsi, il exhorte les Romains à *offrir leurs corps en sacrifice, vivant, saint et agréable à Dieu* (XII, 1); il dit aux Corinthiens que *leur corps est le temple du Saint-Esprit* (1 Cor. VI, 19); et il les invite à *glorifier Dieu en lui* (20). Mais ce qui est plus remarquable encore, c'est qu'il donne aux fidèles la ferme assurance que leur corps terrestre, faible, corruptible, abject, sera transformé en un corps glorieux, spirituel, incorruptible, naissant du corps actuel comme d'une semence³. Jamais saint Paul ne parle de la chair en termes semblables. Il la présente au contraire comme le principe et le siège du péché, et déclare de la manière la plus expresse qu'elle *ne peut hériter du royaume de Dieu, non plus que de l'immortalité*.

La différence qui existe d'après l'Apôtre entre la chair et le corps nous paraît donc contester en ce que la première est un élément inférieur, sensuel, corrompu de notre être qui nous rend esclaves du péché, tandis

¹ Nous ne voulons pas dire que la chair soit le premier principe du mal. Selon l'Ecriture, le premier principe, c'est le démon. La chair désigne seulement les inclinations corrompues de l'homme, le penchant au mal inné chez lui, et c'est dans ce sens qu'elle est la source ou le principe du péché. La chair est du reste un principe complexe, qui participe de la nature morale et de la nature physique de l'homme, et que, dans aucun cas, on ne peut ériger en principe distinct, indépendant, comme font les philosophes dualistes, qui opposent d'une manière absolue la chair à l'esprit. Depuis la chute, l'esprit est souillé par la chair, et la chair suppose l'existence de l'esprit, puisque la chair est pour ainsi dire l'esprit dégénéré.

² 1 Cor. XV, 37, 38; Col. II, 17.

³ Cor. XV, 42, 43; comp. avec 35-37; 53, 54.

que le second est un élément pur en soi, un organe approprié aux besoins de l'âme sur la terre et appelé à subir une transformation profonde, en rapport avec les besoins nouveaux de l'âme rachetée et glorifiée dans les cieux. Quelque accentuée cependant que soit cette différence, on ne peut pas dire qu'elle est absolue, car dans plusieurs passages la chair est confondue avec le corps¹, de la même manière que l'âme est quelquefois prise pour l'esprit.

Le mot hébreu (*basçar*) rendu par chair dans l'Ancien Testament désigne tantôt les hommes et les animaux, en tant que formés d'une matière fragile et périssable², tantôt l'homme seul (y compris la notion de caducité³), tantôt le corps⁴, tantôt la chair proprement dite, animée ou non par la vie⁵. L'Ancien Testament attribue aussi quelquefois à la chair les sentiments et les affections de la nature, comme les désirs, la joie, l'inquiétude⁶, mais cela seulement lorsqu'il vient d'être fait mention du cœur ou de l'âme.

La version des Septante fait une différence entre la chair et le corps, et traduit le même mot hébreu (*basçar*) ou ses équivalents, tantôt par le premier terme (*sarx*), tantôt par le second (*sôma*). Elle traduit par corps, lorsqu'il s'agit de la pureté et de l'impureté extérieures de l'homme, des fatigues corporelles⁷, ou simplement du corps considéré d'une manière générale comme l'enveloppe terrestre de l'homme. Mais quand il s'agit de considérer l'homme et les animaux du point de vue de leur nature matérielle, faible et caduque; de masquer une union ou une parenté très étroite entre les divers membres de la famille humaine; de parler de la circoncision; de désigner certains sentiments de la nature⁸, les Septante emploient toujours le mot chair.

Les livres apocryphes prennent aussi le terme de chair dans ces diverses acceptions. Ainsi, on trouve les expressions : *toute chair* et *race de chair et de sang*⁹, pour désigner l'homme et les animaux, en tant que doués d'une nature fragile; *corps de chair*¹⁰, pour marquer la caducité du corps. Ce terme s'emploie aussi dans les mêmes livres en parlant de la circoncision, des aliments¹¹. Le *corps* désigne par contre l'enveloppe extérieure de l'homme, ses membres, les morts et les esclaves¹².

Comme dans les livres apocryphes, le corps et la chair ont, dans le Nouveau Testament, une signification distincte. L'une désigne la chair

¹ 1 Cor. VI, 16; Eph. V, 28-31; 2 Cor. IV, 10; 1 Cor. V, 3; Col. II, 5.

² Gen. VI, 17; IX, 11, 15, 16; Job XXXIV, 15; etc.

³ Gen. VI, 12; Es. XLIX, 26; Jér. XXV, 31; Ezéch. XXI, 4; Joël III, 1; etc.

⁴ Lévit. XVII, 16; Nomb. VIII, 7; etc.

⁵ Ex. XII, 8, 46; Gen. XLI, 2; Job II, 5; Lam. III, 4; Jug. VIII, 7; etc.

⁶ Ps. LXIII, 2; LXXXIV, 3; LXXXIII, 26.

⁷ Lévit. XV, 2; XI, 9; Nomb. VIII, 7; etc.; Job III, 17.

⁸ Gen. VI, 17; II, 24; XXXVII, 27; Es. LVIII, 7; Gen. XVII, 11; Ezéch. XLIV, 7; etc.

⁹ Eccl. XXX, 30; XI, 18, etc.

¹⁰ Eccl. XXIII, 16.

¹¹ Eccl. XLIV, 20; Jud. IV, 10; Sag. XII, 5; Bar. II, 3.

¹² Sag. I, 4; Eccl. VII, 24; XLVIII, 13, 2; Macc. IX, 29; VIII, 11; Tob. X, 10.

proprement dite, la nature fragile de l'homme ou l'état d'infériorité dans laquelle l'humanité est tombée, l'union ou la parenté entre les divers membres de la nature humaine, le principe et le siège du péché¹; l'autre se dit de cet élément matériel (destiné à devenir spirituel dans l'économie future) qui constitue l'enveloppe terrestre de l'homme et manifeste sa vie sur la terre, c'est-à-dire en est l'instrument ou l'organe².

D'après tout ce qui précède on peut conclure que les auteurs sacrés, et principalement saint Paul, admettent non-seulement trois, mais bien quatre éléments constitutifs de la nature humaine : l'esprit, l'âme, le corps et la chair.

L'esprit est le principe de la vie morale et céleste; l'âme, celui de la vie matérielle et terrestre; le corps, l'organe de l'âme; la chair, celui du péché.

L'esprit, appelé à la régénération, doit vivre éternellement; l'âme ennoblie doit se confondre avec l'esprit; le corps, condamné à périr, subira une transformation spirituelle; la chair, être vaine et détruite à jamais.

Toutefois, comme l'âme ne vit pas ici-bas sans l'esprit, le corps ne vit pas non plus sans l'âme, et la chair n'est pas sans le corps.

D'autre part, l'âme principe de la vie du corps, est le trait d'union qui rattache le corps à l'esprit, principe de la vie de l'âme. De la sorte, le péché, né dans les régions inférieures de la chair, a pu gagner les régions supérieures de l'esprit et corrompre notre être tout entier.

Telle est la triste synthèse à laquelle aboutit cette longue analyse; tristesse, toutefois, qui n'est pas sans espoir pour quiconque regarde avec foi à Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, le second Adam, le type de l'humanité régénérée, la source pure de la vie éternelle de Dieu en l'homme.

E. ARNAUD, pasteur,
Membre de la Société asiatique de Paris.

¹ Luc XXIV, 39; Matth. XXIV, 22; XVI, 17; Hébr. IX, 10, 13; Matth. XIX, 5; etc.

² Matth. V, 29 Luc, VII, 22; Hébr. X, 5, 10; Jacq. II, 26; etc.

CORRESPONDANCE

LETTRE SUR L'ACCORD POSSIBLE ENTRE LES SYNOPTIQUES ET SAINT JEAN
SUR LE JOUR DE LA MORT DE JÉSUS.

A Monsieur le rédacteur du BULLETIN THÉOLOGIQUE.

30 août 1864.

Monsieur le rédacteur,

Ayant lu dans votre numéro de juin l'intéressant article intitulé : *Etude critique sur l'Evangile selon saint Jean*, j'ai regretté la facilité avec laquelle l'auteur se résout à admettre des contradictions entre les trois premiers évangiles et le quatrième, et sa promptitude à mettre en doute le témoignage de ceux-là dans le but de défendre celui-ci. Il est un point qui m'a particulièrement frappé à cet égard, et sur lequel je crois devoir attirer l'attention de vos lecteurs.

Il s'agit du jour de la mort de Jésus (pages 85, 90 et suiv.). Les synoptiques mettent le souper au soir du 14 nisan et la crucifixion au 15 ; Jean, au contraire, met (ou semble mettre) le souper au 13 et la crucifixion au 14 : « or, dit l'auteur, toutes les probabilités, et même quelques allusions éparses dans les synoptiques confirment le récit de Jean. »

Voici, en résumé, ces probabilités : Le 15 nisan était traité comme un sabbat (Exode XII, 16 ; Lévit. XXIII, 7 ; Nomb. XXVIII, 18). Or le port des armes, les séances de tribunaux, les exécutions n'ayant pas lieu les jours de sabbat, l'arrestation, le procès et la crucifixion de Jésus ne se conçoivent pas au 15 nisan. Simon de Cyrène revenant des champs, les femmes préparant des aromates, Joseph d'Arimathée ensevelissant le corps, nous font également, et pour la même raison, présumer un autre jour. De plus, un jour aussi important ne devait pas être désigné par le terme de *préparation*. Enfin, Barabbas a dû être relâché à temps pour prendre part au souper de la Pâque (pag. 80 et 92).

On pourrait répondre : Que ce fut la crainte d'une émeute, et non le

respect pour la loi du sabbat, qui, avant la proposition de Judas, empêchait les sacrificateurs de saisir Jésus pendant la fête (Marc XIV, 2); que l'arrestation et le procès eurent dans tous les cas un caractère très irrégulier, tenant à la hâte avec laquelle on voulut profiter de l'occasion offerte inopinément par le traître, et tout décider avant le matin (la défense alléguée ne s'appliquait qu'aux séances régulières des tribunaux, qui sûrement n'avaient pas lieu non plus au milieu de la nuit); que le reste était l'affaire des Romains, dont les scrupules, quant aux fêtes juives, ne devaient pas être bien sérieux; que Simon de Cyrène pouvait revenir des champs sans y avoir travaillé; qu'il n'est pas impossible d'admettre la préparation des aromates et l'ensevelissement d'un mort en un jour, où, contrairement aux sabbats ordinaires, la loi permettait d'apprêter les aliments (Exode XII, 16); que nous ne savons point quel jour il était d'usage de relâcher le prisonnier; enfin, qu'on ne voit pas pourquoi ce vendredi-là, pour être un jour de fête, n'eût pas pu aussi bien qu'un autre être appelé la *préparation*, lorsqu'on voulait faire entendre que le lendemain serait un sabbat ¹.

Mais une réponse dispense de toutes les autres. Trois auteurs contemporains, apparemment mieux au fait que nous des usages de leur nation, affirment que toutes ces choses se sont passées le 15, et paraissent même n'y voir aucune difficulté. Un témoignage aussi formel de leur part est plus décisif que toutes les considérations et les citations du Talmud par lesquelles on voudrait l'infirmier. Du reste, on n'eût probablement pas cherché celles-ci sans la contradiction qu'on a vue entre les trois premiers évangiles et le quatrième, et sans le désir qu'on a eu de donner raison à ce dernier. Toute la question est donc là.

Or, ne peut-on donner raison à l'évangile de Jean qu'en donnant tort aux autres? L'alternative est-elle aussi inévitable que le prétend l'auteur de l'article? En d'autres termes, la divergence qu'on signale existe-t-elle réellement? Est-il vrai que saint Jean ne mette pas le souper de la Pâque au soir du 14 nisan, et la crucifixion au 15?

Ouvrons son évangile. C'est au chap. XIII qu'il détermine le moment du souper, par ces simples paroles: *Avant la fête de Pâque*. Vagues en apparence, elles prennent un sens plus précis, rapprochées de l'indication qui a précédé. Au chap. XII, 1, en effet, il fixe l'arrivée de Jésus à Béthanie en ces mots: *six jours avant la Pâque*, ce qui veut dire manifestement six jours avant le commencement de la fête de Pâque. Or, celle-ci commençait le 15 nisan, ou, comme nous dirions, le 14 au soir: six jours avant nous reporte donc au 9, un jour avant serait le 14, et *avant la fête*, tout court, veut dire évidemment, dans ce contexte, non pas un espace

¹ Saint Matthieu emploie même, ch. XXVII, 62, le terme *lendemain de la préparation*, au lieu de celui de *sabbat* (comme s'il lui répugnait de donner ce dernier nom à ce jour de deuil).

de temps quelconque avant, mais *immédiatement avant*. Or, qu'est cela, sinon le 14 au soir ? (Voy. XIII, 30 : « il était nuit. ») D'ailleurs les mots : « après le souper, » sans autre explication (v. 2), ne reportent-ils pas tout naturellement le lecteur au souper bien connu par les synoptiques, comme ayant eu lieu le 14 au soir, simultanément avec celui des Juifs ?

Il nous paraît évident, en effet, que Jean connaît ses trois devanciers (ou tout au moins la tradition qui leur a servi de base) et les suppose connus du lecteur. Car il ne répète pas les faits déjà relatés par eux (par exemple, l'interrogatoire devant Caïphe, chap. XVIII, 24 et 28); et lorsqu'il les rappelle, c'est pour y ajouter quelque particularité omise, ou y rattacher son propre récit (ainsi chap. XI, 1 et 2, XIII, *passim*, etc.). Ce simple fait, presque généralement admis, rend déjà peu probable qu'il les contredise autrement que par une rectification expresse.

Le lecteur non prévenu des évangiles ne voit donc jusqu'ici rien qui ne soit d'accord avec ce qu'il sait déjà, et aborde le récit de la solennelle journée sous l'impression que cette journée est le 15 nisan, et que les Juifs ont mangé l'agneau de Pâque la veille au soir. Lorsque, arrivant au chapitre XVIII, verset 28, il lit que les Juifs n'entrèrent point au prétoire, de peur qu'ils ne fussent souillés, et afin de pouvoir *manger la pâque*, il se dit aussitôt que cette expression (générale comme dans 2 Chron. XXX, 22, où se trouvent littéralement les mots « manger la fête, » ou comme « sacrifier la pâque, » dans Deut. XVI, 2 et 3, où les mots « gros et menu bétail » prouvent qu'il s'agit de toutes les bêtes nécessaires à la fête, y compris l'agneau), — que cette expression, disons-nous, doit signifier ici ce qui *restait* à manger de la pâque, c'est-à-dire *la pâque moins l'agneau*. C'étaient les divers sacrifices se rattachant à la fête, et surtout sans doute l'holocauste que l'on offrait dès le 15 après le sacrifice du matin (Nomb. XXVIII, 17 à 24). Si les Juifs fussent entrés au prétoire, ils n'eussent pas pu l'offrir, ni par conséquent prendre part au repas qui devait avoir lieu le même jour (Lévit. VII, 15 à 18).

Si donc ce passage était seul, la difficulté ne serait pas bien grande. Le passage lévite XIX, 31 n'en présente aucune, car le sabbat de la semaine de Pâque était dans tous les cas un grand sabbat.

Mais le passage lévite XIX, 14 est autrement sérieux : « Or, c'était la préparation de la Pâque; environ la sixième heure. » Ce n'est pas là, en effet, une indication donnée en passant : c'est une détermination formelle du jour et de l'heure où la sentence a été prononcée. Arrêtons-nous donc à ce verset, qui à lui seul paraît contredire si expressément tout ce que nous venons d'établir.

Remarquons d'abord qu'il renferme deux difficultés au lieu d'une. Outre celle du jour, il y a celle de l'heure. En effet, d'après les synoptiques, Jésus fut crucifié à la troisième heure (neuf heures du matin), et la

sixième (midi) fut celle où les ténèbres commencèrent ¹. Hofmann, d'Er-langen, auquel j'ai emprunté la plupart des considérations qui précèdent, fait observer de plus que l'expression *παρεσκευή τοῦ Πάσχα* ne se trouve nulle part; *παρεσκευή* s'employait relativement au sabbat, et désignait le vendredi, comme *Sonnabend*, en allemand (« veille du dimanche ») désigne le samedi.

Or voici comment ce même théologien fait disparaître les deux difficultés à la fois. Il change le point virgule de place, et rattache ainsi les mots *τοῦ Πάσχα* « de la Pâque » non à ce qui précède, mais à ce qui suit. Nous aurions alors : *ἤν δὲ παρεσκευή τοῦ Πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη*. « Or c'était la préparation; de la Pâque environ la sixième heure. » La sixième heure de la Pâque, ce serait la sixième heure depuis le commencement de la fête solennelle : or celle-ci commençait plus tard que d'autres, parce que le souper, intimement lié au sacrifice qui le précédait, était compté encore comme se rattachant au 14 (Exode XII, 6, 18; Nomb. IX, 5, 11 ²). Voy. Nomb. XXVIII, 16 et 17 : le 14, la pâque, le 15 la fête solennelle. Au lieu donc de s'ouvrir au coucher du soleil, la fête du 15 s'ouvrait immédiatement après le souper, probablement vers minuit (Comp. Exod. XII, 8 à 10, 29). Ce serait donc à six heures du matin environ (après le lever du soleil, comme l'exigeait la loi romaine), que Pilate prononça la sentence de mort (v. 13 à 16. Luc XXIII, 24).

Nous aurions ainsi dans ce verset 14, une indication des plus complètes : jour du mois, jour de la semaine, heure du jour; vendredi 15 nisan, à six heures environ du matin. Nous savons que ce fut ce même jour à neuf heures que Jésus fut crucifié (Marc XV, 25). La pénible marche du cortège jusqu'au Calvaire et les derniers préparatifs du supplice auraient pris ainsi près de trois heures.

Et maintenant, ayant reconnu que saint Jean met le souper au 14, nous trouverons tout naturel qu'il ait, au dire de Polycarpe, toujours observé ce jour-là, ainsi que les Eglises d'Asie Mineure. Il est vrai que dans l'origine celles-ci voulaient simplement participer à la fête nationale des Juifs; mais elles purent alléguer avec raison que Jésus avait célébré sa dernière pâque le même jour qu'eux. Dans tous les cas, la pratique attribuée à saint Jean est d'accord avec l'évangile qui porte son nom, et celui-ci est d'accord avec les trois autres, au moins sur ce point.

Agrez, Monsieur le rédacteur, mes salutations chrétiennes,

THÉOPHILE RIVIER, pasteur.

¹ Impossible d'admettre ici une erreur dans la tradition, ou une faute de copiste. On a songé à une manière romaine de compter les heures, depuis minuit; mais c'est une pure supposition. Jean, d'ailleurs, emploie bien l'heure juive (ch. IV, 6. Voyez encore XII, 9 : douze heures de nuit, et douze heures de jour).

² La comparaison d'Exode XII, 18 avec Deut. XVI, 4 me semble prouver que le soir était rattaché tantôt régulièrement au jour qui commençait, tantôt aussi à celui qui finissait.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

LE SECOND VERSET DE LA GENÈSE

D'APRÈS LA VERSION DE PERRET-GENTIL ET LA VERSION SUISSE.

Puisqu'il est aujourd'hui généralement reconnu que les versions de Martin et d'Osterwald ne peuvent plus suffire aux besoins de notre époque, ces versions étant par trop défectueuses sous le double rapport de la fidélité et du style, nous ne pouvons que nous réjouir des nombreux efforts tentés depuis quelque temps en vue de nous donner une nouvelle version qui ait une valeur vraiment scientifique.

En effet, si malgré leurs infirmités les versions de Martin et d'Osterwald sont encore de beaucoup supérieures à la version catholique appelée *Vulgate*, elles sont pourtant loin de répondre à ce qu'on a le droit d'attendre d'une Eglise où la science est en honneur, et qui prend les saintes Ecritures pour l'unique règle de sa foi.

Ces versions sont entachées d'un même vice d'origine : elles n'ont pas été faites d'après les originaux ; ce ne sont que des révisions qu'on a prétendu améliorer successivement d'une première traduction très imparfaite.

Olivétan, notre premier traducteur protestant, publia en 1535 une version française de la Bible. Connaissant très peu l'hébreu et médiocrement versé dans le grec, il s'aïda de la traduction de Lefèvre d'Etaples qui lui-même, pour l'Ancien Testament, s'était servi de *la pure et entière version de saint Hiérosme*. En 1540, il parut une nouvelle édition de cette Bible d'Olivétan, revue par Calvin qui, lui non plus, n'excéllait pas dans l'hébreu. Martin, à son tour, révisé le travail du réformateur et en publie une nouvelle édition à Amsterdam en 1707. Enfin, au siècle dernier, le pasteur neuchâtelois Osterwald retouche le style vieilli de Martin, fait

quelques corrections parfois peu heureuses, et nous donne ce texte français dont nous nous servons généralement dans nos Eglises. — Ces quelques mots suffisent pour donner une idée du peu de valeur scientifique de ces versions. De toutes les grandes Eglises de la Réforme, celles de langue française sont les seules qui n'aient point partagé la gloire de s'être donné une Bible traduite sur les originaux; et cependant il était difficile alors, sinon impossible, de trouver ailleurs des docteurs plus versés que les leurs dans les lettres hébraïques et grecques et dans toutes les connaissances nécessaires à l'exécution de cette grande œuvre. Mais dans cette première période de la Réformation, les forces de l'Eglise furent surtout engagées dans les luttes de la controverse romaine, et pour ces luttes les versions existantes suffisaient. Plus tard, l'affaiblissement de la vie religieuse fit perdre de vue l'importance d'un pareil travail; par indifférence on négligea de s'en occuper. A certains égards, je ne crois pas que nous ayons beaucoup à regretter cette lacune dans notre littérature religieuse, par la raison qu'à l'époque où les Eglises de la Réforme se donnaient la Bible en langue vulgaire, les connaissances linguistiques, surtout pour l'hébreu, étaient très incomplètes, comme on peut s'en convaincre en lisant avec l'intelligence des textes originaux les versions les plus estimées, l'anglaise et celle de Luther.

Avec le retour de la vie religieuse le besoin d'une bonne version se fit d'autant plus sentir que le réveil fit surgir une foule de questions pour la solution desquelles les versions en usage étaient insuffisantes. On chercha tout d'abord à se donner le change sur la gravité des imperfections qu'on y découvrirait. La vérité n'en reste pas moins intacte, se disait-on, et pour quelques passages mal traduits nous en avons une foule d'autres, et les plus essentiels à la pureté de notre foi, qui, de l'aveu des hommes compétents, le sont suffisamment bien. J'en conviens; néanmoins, ce qui est mal traduit touche de trop près ce qui l'est bien pour que l'esprit soit toujours parfaitement sûr de ne jamais rien prendre qui puisse nuire à la pureté de sa foi. Qu'on nous comprenne bien : les versions en usage dans nos Eglises, quelque défectueuses qu'elles soient, ne le sont pourtant pas au point d'entraîner une âme dans des erreurs pernicieuses; si la lumière n'y brille pas partout d'un même éclat, elle y brille pourtant partout d'une manière suffisante pour permettre à une âme sérieuse de reconnaître le sentier qui mène à la vie. Toutefois, il est pénible de voir ces mêmes âmes établies, il est vrai, sur le fondement qui est Christ, mais fourvoyées par une version erronée de certains passages, élever sur cette base un édifice dont les matériaux ne sont pour la plupart que du bois, du foin et du chaume.

Le droit d'interpréter les Ecritures appartient à tous les chrétiens, mais ne perdons pas de vue que ce droit l'immense majorité ne peut l'exercer qu'à l'aide d'une version. Or, pour ces chrétiens, cette version est la parole infaillible de Dieu et d'une autorité égale à celle que vous

lisez dans les langues originales. En vérité, cette confiance est effrayante lorsqu'on connaît le champ où elle peut s'exercer; car en particulier pour l'Ancien Testament, ce sont précisément les portions les plus importantes pour la vie religieuse et les questions théologiques qui sont le plus mal traduites : les psaumes et les prophètes. Il peut donc arriver souvent que les uns s'édifient quand même avec tout autre chose qu'une parole de Dieu et que les autres établissent des systèmes sur des bases qui n'ont pas le caractère de pures révélations. Dans des jours de détresse, au milieu des plus cruelles épreuves, on s'encouragera à persévérer dans la confiance en Dieu en se rappelant cette parole de Job : *Quand il me tuerait, je ne laisserais pas d'espérer en lui*, XIII, 15, et voici que d'après le texte la pensée de Job dans ce moment est précisément l'opposé de celle que lui prête la version d'Osterwald¹.

Sous l'influence de cette idée, vraie au fond, que Christ se trouve partout dans l'Ancien Testament, on en vient à se faire une christologie qu'on pourrait appeler antiscrituraire, en ce sens qu'elle est l'opposé de celle que l'on édifierait à l'aide de textes bien traduits. Sans tenir compte du développement progressif de l'idée messianique sous l'ancienne alliance, on contemple avec une pieuse admiration l'esprit de prophétie parlant par la bouche de Jacob mourant, et annonçant de la manière la plus claire un Messie personnel qui, pour le moment, porte le nom de *Scilo*, Gen. XLIX, 10; mais cette traduction qui, je le reconnais, a pour elle une longue tradition, ne peut plus se soutenir; il faut traduire : *Jusqu'à ce que Juda vienne au repos*, à moins qu'on ne préfère la version de Perret-Gentil : *Jusqu'à ce qu'il (Juda) entre à Silo*.

Nous pourrions dresser un long catalogue de semblables passages, ces deux suffisent pour le moment. — Les nombreux essais qui depuis une trentaine d'années vont se multipliant en vue de nous donner une meilleure version de la Bible, disent assez que les hommes les plus éclairés comprennent toujours mieux la nécessité de remplacer les versions en usage. En effet, le respect que nous portons à la sainte Ecriture, l'autorité que nous lui reconnaissons dans toutes les questions religieuses, ainsi que l'intérêt que nous avons à conserver dans sa pureté la vérité dans nos Eglises, tout nous impose le devoir de remplacer au plus tôt les anciennes versions par une nouvelle faite sur les originaux et ayant toute la valeur que peuvent aujourd'hui lui donner les hommes de science et de foi qui voudront se charger de cette tâche.

Depuis 1861 nous possédons une version nouvelle complète de l'Ancien Testament, celle de Perret-Gentil; dans cette même année parut un volume contenant les cinq livres de Moïse, version nouvelle également, dite

¹ « Voici, lors même qu'il me tuerait, je n'espère point, toutefois je défendrai (je justifierai) mes voies en sa présence.

version suisse ou de Lausanne. Ces travaux se recommandent à nous autant par la science que par la piété de leurs auteurs.

En se chargeant à lui seul de la tâche immense de traduire l'Ancien Testament, M. Perret-Gentil s'est acquis un grand titre à la reconnaissance de l'Eglise, et à la reconnaissance s'ajoute l'admiration chez les hommes qui connaissent plus particulièrement les difficultés que présente un pareil labeur.

La version suisse est une œuvre collective à laquelle travaillent depuis longtemps et avec le plus grand soin des hommes qui, par le but qu'ils se proposent, nous inspirent le plus profond respect; car bien qu'à notre avis ce travail doive être de peu d'utilité pour l'Eglise, il n'en est pas moins un monument remarquable de la foi vivante s'associant à la science pour la défense et le triomphe d'une idée chère aux traducteurs.

Le lecteur qui se bornera à comparer entre elles ces deux versions aura souvent lieu de s'étonner en voyant combien elles diffèrent parfois dans la manière de rendre le même passage; ou bien, il supposera, ce qui n'est pas, l'existence de variantes dans le texte dont on s'est servi, ou, ce qui pourrait être, une connaissance incomplète de la langue originale chez l'un ou l'autre des traducteurs.

Toutefois il est une troisième supposition à faire et qui nous paraît bien plus vraisemblable, en certains cas du moins: c'est que les traducteurs n'ont pas possédé au même degré cette liberté, cette indépendance d'esprit qui est une des conditions les plus essentielles pour remplir fidèlement la tâche de traducteur. De là ces différences si sensibles, soit dans le style de ces versions, soit dans la manière de rendre un même mot de l'original. On ne peut s'expliquer, par exemple, le peu d'élégance du français de la version suisse si l'on ne tient compte des principes d'herméneutique sous l'influence desquels s'est accompli ce travail. On est touché des efforts que font les traducteurs pour être fidèles; mais dans cette tension continuelle, on découvre une préoccupation qui enlève à leur esprit cette mesure de liberté nécessaire pour approprier au génie de notre langue des idées émises dans un idiome à tous égards si différent du nôtre. Dire que des vaches sont *très méchantes de taille et maigres de chair*, Gen. XLl, 19, c'est dans un pauvre français ne rien dire de plus que Perret-Gentil traduisant par des vaches *d'une très grêle apparence et au corps maigre*; mais pour les traducteurs suisses, c'est être plus fidèles au texte, qu'ils se croient obligés de reproduire aussi servilement que possible, sans s'occuper de l'élégance de la phrase, de corriger quand il leur paraît défectueux ou de rendre clair quand il leur est obscur, ainsi qu'ils le déclarent dans la préface qui est en tête du volume.

Ce principe que nous ne voulons point discuter présentement, les mêmes traducteurs prétendent l'avoir aussi appliqué dans ce travail qui consiste à bien saisir le sens d'un mot et à le rendre dans notre langue avec la plus scrupuleuse exactitude. Telle a été sans doute aussi l'intention de

M. Perret-Gentil; que les lecteurs compétents jugent de quel côté on s'est montré le plus fidèle à ce principe. Dès le second verset du premier chapitre de la Genèse, nos deux nouvelles versions nous présentent une interprétation du texte tellement différente qu'il est impossible de n'en être pas frappé. Le sens des mots de l'original, le temps des verbes en français, la construction de la phrase, tout est changé d'une version à l'autre.

Tout en regrettant de telles variations, nous nous consolerions encore si, à quelques nuances près, des deux côtés l'idée était la même, ce qui n'est pas. Nous avons ici deux idées tellement différentes qu'elles s'excluent l'une l'autre; si l'une est vraie l'autre est erronée; toute conciliation est impossible. Voici ce verset d'après les deux versions:

PERRET-GENTIL.

Et la terre était le désert et le vide, et il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, mais l'Esprit de Dieu posait couvant à la surface des eaux.

VERSION SUISSE.

Et la terre fut désolée et déserte, et il y eut des ténèbres sur la surface de l'abîme. Et l'Esprit de Dieu planait sur la face des eaux.

Il n'est pas inutile de rappeler que la version suisse est la seule qui ait ainsi rendu ce verset. Cette innovation mérite de fixer l'attention de tous les hommes compétents, car elle est féconde en conséquences. Suivant qu'on l'admet ou qu'on la rejette, on arrive à une conclusion toute différente sur le grand fait de la création. Perret-Gentil nous laisse nos idées traditionnelles sur ce fait, la version suisse nous les enlève; avant de prononcer pour l'un ou pour l'autre, il faut examiner de près le texte qu'ils ont si différemment traduit.

Ve-haaretz haiethah Thohou va-Bohou. Pris isolément *haiethah* peut se rendre aussi bien par *fut* que par *était*; mais lorsque nous le trouvons dans la composition d'une phrase, il ne nous est pas permis de lui donner indistinctement l'un ou l'autre de ces deux sens. Quand la version suisse dit de Jubal qu'il *fut le père de ceux qui...* Gen. IV, 20, elle rend *haiah* par un passé défini qu'exige le sens de la phrase; la même raison lui fait donner au même verbe le sens de l'imparfait, Gen. III, 1; *le serpent était (haiah) plus rusé*, et chap. XXIX, 17; *Rachel était (haiethah) belle*. En effet, du moment que le traducteur découvre que dans le premier cas l'historien veut rappeler un fait passé et dans les deux autres une manière d'être du sujet, il ne saurait hésiter sur le choix du temps du verbe en français. Toutefois il n'est pas toujours possible d'arriver par cette voie simple à déterminer d'une manière exacte le temps par lequel on doit rendre en français le verbe hébreu. Mais la construction grammaticale de la phrase hébraïque est assujettie à des règles suffisamment fixes pour nous mettre à même d'éviter toute confusion lorsque, avec la connaissance de la langue originale, nous considérons la pensée de l'écrivain sans préoccupation, sans système préconçu.

Le verbe hébreu n'ayant que deux formes pour exprimer les rapports du temps, c'est par celle appelée prétérît que s'expriment les diverses nuances du passé. S'il s'agit de rappeler un fait accompli, le récit commence par un prétérît : *au commencement Dieu créa (bara) les cieux et la terre*, et il se poursuit par la seconde forme verbale, qui est le temps historique par excellence des Hébreux, le futur avec *vav* conversif. Dans toute narration ce temps est ordinairement précédé d'un prétérît exprimé ou sous-entendu. Dans le premier chapitre de la Genèse, après le prétérît du verset premier, nous devons donc attendre un futur avec *vav* conversif, pour la continuation du récit; nous le trouvons au verset 3 *va-iomer*. Sans cesser d'être dans une relation étroite avec le contexte, le verset 2 n'est pas le membre de phrase qui d'après la grammaire hébraïque vient nécessairement prendre place après le premier verset, puisque son verbe déterminant est au même temps que celui du verset premier. Cette forme verbale, *haiethah*, peut compléter l'idée contenue dans la première, *bara*, mais elle n'indique aucun mouvement dans le récit dont le développement ne se trouve qu'au verset 3. Autrement, ce n'est pas *haiethah* qu'il faudrait au verset 2, mais *va-thehi*. Ainsi, Genèse X, 9, *hou haiah ghibbor zaïd...*, c'est lui (Nimrod) qui fut un puissant chasseur; puis, verset 10 : *va thehi réschite mamelaketo Babel...*, et le commencement de son royaume fut Babylone.

On dira peut-être que puisque la forme verbale du verset 2 est la même que celle du verset premier, si celle-ci est bien rendue en français par un passé défini, il est donc juste de traduire par le même temps celle du second verset. Quelque logique que puisse paraître cette conclusion, elle n'en est pas moins contraire à l'usage constant de la langue hébraïque. Lorsqu'un prétérît est précédé de son sujet, c'est surtout alors qu'il exprime cette nuance du passé que nous rendons par l'imparfait. Ainsi employé, il sert à exposer les détails d'une histoire et à exprimer un état ou une manière d'être quelconque : *ve-hanohhasch haiah...*, le serpent était plus rusé que tous les animaux des champs, Gen. III, 1; *hanephilim haiou...*, les géants étaient sur la terre en ces jours-là, Gen. VI, 4; *ve-hamahhaneh haiah bétahh...*, et le camp était assuré, Juges VIII, 11.

Les traducteurs suisses sont restés fidèles à ces règles de grammaire hébraïque toutes les fois qu'ils ont rendu le texte sans préoccupation, en dehors de toute idée de système. On en trouve un exemple assez frappant Gen., VI, 8-10 : *Noé trouva grâce (maza)*; *Noé était un homme juste (haiah)*, et *Noé engendra trois fils (vu-ioled)*. Voilà bien la construction des trois premiers versets de la Genèse : un prétérît rappelant une chose passée, en français, passé défini; un autre prétérît précédé du sujet indiquant un état d'être de ce dernier, rendu en français par l'imparfait; enfin un futur avec *vav* conversif pour la continuation du récit, avec le sens d'un passé défini. Voilà une construction régulière et qu'on s'étonne de ne pas trouver quand il s'agit des trois premiers versets de la Genèse. C'est donc par l'imparfait

qu'il faut traduire *haiethah* du verset 2 et non par le passé défini comme le fait la version suisse : *la terre était* et non *la terre fut Thohou va-Bohou*.

Pour tout lecteur non prévenu les trois premiers versets de la Genèse forment une période dont les diverses parties se trouvent rattachées entre elles non-seulement par un lien grammatical facile à discerner, mais aussi par la nature des idées que l'écrivain sacré veut nous faire connaître. Après une déclaration sommaire de la création comme un acte de Dieu, le narrateur nous dit, verset 2, dans quel état se trouvait la matière au début de la création. En voici le tableau : 1° *la terre était Thohou va-Bohou*; 2° *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*, et 3° *l'Esprit de Dieu planait sur la face des eaux*. Ces trois propositions sont inséparables, elles ont la même construction grammaticale, elles se rattachent l'une à l'autre non-seulement par la copule *ve* qui leur est commune, mais aussi par l'idée contenue dans le verbe *haiethah*, idée d'état ou de manière d'être qui s'étend sur toute la phrase. Aussi pensons-nous que la version suisse fait violence à la grammaire et bouleverse l'ordre des idées en mettant un point après la seconde proposition et en faisant de la troisième une phrase indépendante. On s'autorise sans doute pour ce dernier cas de l'apparition d'un nouveau verbe, *meralhéphèth*, au participe présent. Mais en hébreu comme en français, le participe présent marque une coïncidence d'époque, il désigne un passé surtout en relation avec une autre action qui a lieu simultanément. Ainsi, Genèse XIX, 1 : *Les deux anges arrivèrent à Sodome... et Lot était assis (ioschèb) à la porte de Sodome*; Job I, 16 : *cet homme parlait encore (medaber) lorsqu'un autre vint*; Juges IV, 4 : *En ce temps-là Débora prophétesse jugeait Israël (schophthah)*. C'est cette idée de simultanéité que dans ces cas nous exprimons en français par l'imparfait; mais, d'après la construction de la version suisse, cette idée disparaît, on ne voit pas à quel moment il faut rapporter l'action ou l'état rappelé par le participe hébreu, et alors cet *imparfait* par lequel on veut le rendre en français ne s'explique pas.

D'après la construction de la phrase hébraïque, l'écrivain sacré a évidemment voulu dire que lorsque la terre était *Thohou va-Bohou*.... l'Esprit de Dieu planait sur la face des eaux; car s'il avait seulement entendu que l'action de l'Esprit de Dieu s'est fait sentir sur le chaos il eût employé le prétérit; mais en se servant du participe il veut rappeler une idée de durée dans l'action ou manière d'être du sujet, ce qui nous conduit à chercher avec quoi coïncide cette durée de l'action de l'Esprit, et nous ne trouvons que l'état de choses rappelé par les mots *Thohou va-Bohou ve-hhoschek*. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple d'une construction analogue, *Pharaon dit à Joseph : Dans mon songe voici je me tenais sur le bord du fleuve..., hinnenî omed*, Genèse XLI, 17, c'est-à-dire *durant mon songe*, ou comme traduit Perret-Gentil, qui a très bien saisi l'idée : *Pen-*

dant que je songeais, voici, je me tenais sur le bord du Nil (Exode III, 2, V, 16; Juges XIII, 9).

Il est à regretter que le même traducteur dans sa version du verset 2 de la Genèse n'ait pas exprimé avec la même précision la pensée de l'écrivain. Pourquoi donner à la copule *ve* de la troisième proposition ce sens adversatif *mais*, qui sans raison grammaticale vient rompre la liaison des idées et troubler l'harmonie des couleurs du tableau que le texte déroule devant nous? Ce sens adversatif ne peut convenir à la copule *ve* que lorsqu'elle unit deux membres de phrase rappelant des idées opposées. C'est ainsi que Perret-Gentil l'exprime très bien Genèse XII, 12 : *ils me tueront, MAIS à toi (ve-otheka), ils laisseront la vie*. Il est pourtant loin d'observer toujours cette règle, Gen. XVIII, 20, 21; XXVII, 22. Lorsque dans une phrase les diverses parties qui la composent, quel qu'en soit le nombre, sont rattachées entre elles par la copule *ve* (Deut. XIV, 26; Josué VII, 24), celle-ci conserve partout le sens de simple conjonction; à moins, je le répète, qu'elle réunisse deux membres de phrase qui sont opposés, ce qui n'est pas le cas dans le verset que nous examinons; aussi faut-il traduire : *et l'Esprit de Dieu*, comme le fait la version suisse, où cependant, placée comme elle l'est, cette conjonction est incompréhensible par suite de la ponctuation appliquée à la phrase entière. On en peut dire autant de la conjonction placée en tête de notre verset, car il est impossible de voir à quoi elle peut servir. La langue hébraïque, comme toutes les langues primitives ne possède qu'un très petit nombre de mots destinés à relier les idées entre elles; de là cette multiplicité de significations des particules conjonctives. Néanmoins, pour ne parler que de la copule *ve*, il n'est aucun des nombreux sens dont elle est susceptible qui corresponde à celui que lui donne ici la construction de la version suisse, celui d'une particule explétive, c'est-à-dire n'ajoutant rien au sens de la phrase. Dans ce cas il était inutile de la traduire, car ce petit mot dont le premier chapitre est surchargé en rend le style lourd et monotone. Dans d'autres passages les traducteurs nous montrent qu'on peut en effet la supprimer (Genèse III, 1; X, 8. Exode I, 6), ou la rendre avec plus d'élégance (Genèse XIV, 10, 19; Exode II, 1).

Il faut conserver ici la copule, soit qu'on la rende par *et* ou par *or*; mais pour rester dans l'idée du narrateur, il faut qu'on rende en français ce qu'il a voulu lui faire dire en hébreu.

Grammaticalement nous avons bien ici une *conjonction* dans le véritable sens de ce mot, c'est-à-dire servant à lier deux propositions, en sorte que par elle les versets 1 et 2 se trouvent dans une relation étroite. Employée comme elle l'est ici, cette copule fait toujours attendre un développement se rattachant à ce qui précède. Ainsi nous lisons Genèse III, 1 : *ve-hanahasch...* Ce *ve* établit une relation intime entre le récit qui précède et celui qui va suivre comme développement d'une histoire commencée (voir encore Juges XI, 1; VI, 33). Mais d'après la version suisse

quelle relation peut-on découvrir entre cette proposition du verset 1 : *Dieu créa le ciel et la terre*, et celle du verset 2 : *Et la terre fut désolée*? C'est tout aussi peu compréhensible dans la construction de cette version que si je disais : *Napoléon 1^{er} organisa la France et la France fut désolée*.

Mais tout nous porte à croire que les auteurs de la version suisse ne connaissent pas cette relation nécessaire entre ces deux versets et que par cette manière toute nouvelle de rendre le texte ils se sont proposé de combattre l'idée traditionnelle sur le fait de la création. En effet, jusqu'au siècle passé tous les traducteurs et les interprètes avaient considéré le premier verset de la Genèse comme énonçant d'une manière générale la création de la matière; le deuxième comme décrivant l'état de cette matière au moment de sa création, et les versets suivants comme contenant le récit de l'organisation définitive du globe en six jours ou six périodes de progrès successifs. C'est bien là ce qui semble ressortir du texte interprété sans idée préconçue. Mais depuis quelque temps il est des théologiens qui veulent voir dans le premier verset une déclaration sommaire d'une création primitive. Cette création aurait été bouleversée par une épouvantable catastrophe qu'ils trouvent indiquée dans le verset 2. Ces deux premiers versets seraient donc un résumé succinct de l'histoire de notre globe dans des temps qui nous sont inconnus. Avec le troisième commencerait une nouvelle histoire, qui n'est pas celle de la création proprement dite, mais d'une restauration ou réorganisation d'un monde bouleversé à la suite de la chute des anges premiers habitants de notre terre. Ce qui fait dire à Kurtz, l'un des derniers représentants de cette idée, que notre monde peut être considéré comme un *palimpseste*, un *codex rescriptus*¹.

Il nous paraît évident que c'est sous l'impression de cette dernière idée que les traducteurs suisses ont fait la version du verset 2 de la Genèse. Il est impossible de s'expliquer autrement la construction si étrange de cette phrase et le sens donné à la plupart des mots qui la composent. Quand, par exemple, on rend *Thohou* par *désolé*, c'est trop laisser voir qu'on cherche un sens à l'appui d'un système plutôt qu'une simple et fidèle version. Car est-ce là le sens qui ressort de la racine chaldaique *Thehah*? Evidemment non. Les traducteurs ont rencontré encore une fois *Thohou* dans le Pentateuque et voici comment ils l'ont rendu, Deut. XXXII, 10 : *Il le trouva dans une terre déserte, dans une solitude (Be-Thohou) de hurlements et de désolation (ieschimou)*; et dans leur version des Psaumes, Ps. CVII, 40 : *Il les fait errer dans le désert (Be-Thohou) sans chemin*. Un désert, une solitude, telle est bien l'idée essentielle rappelée par la racine *Thehah*, idée de solitude absolue, de nudité, d'absence d'organisation et de vie : *Il les fait errer dans une solitude (Be-Thohou) où il n'y a point de*

¹ *Bibel und Astronomie*, 2^e édition, page 9.

chemin, Job XII, 24. *Les vaisseaux qui détournent les voyageurs de leur chemin s'en vont dans le désert (Be-Thohou) et périssent*, Job VI, 18. *Il étend le septentrion sur Thohou*, c'est-à-dire sur la solitude ou le vide, *et il suspend la terre sur le néant (Belimah)*, Job XXVI, 7. Les prophètes n'ont pas d'expressions plus fortes pour rappeler une idée négative, une chose qui n'a aucune valeur, qui n'est d'aucun profit, d'aucune utilité, 1 Sam. XII, 21; Esaïe XLI, 29; XL, 17. De là ce sens adverbial de Thohou *frustra, en vain*, Esaïe XLV, 19. Pourquoi donc ne pas s'en tenir à ce sens si clairement établi par de nombreux passages et en préférer un autre qui réveille à l'esprit une idée toute différente? En admettant que dans certains cas *Thohou* puisse se rendre par *désolé*, ce sens ne se présente jamais dans le style calme et simple de l'histoire. C'est dans le langage poétique et hyperbolique des prophètes qu'il faudrait le chercher. Esaïe parlant de la ruine d'Edom dit qu'on *étendra sur lui Kav Thohou ve-abené Bohou*, c'est-à-dire *le cordeau de la désolation et le plomb de la dévastation* ou de la solitude, XXXIV, 11. *Jérusalem est une Kiriath Thohou, une ville dévastée*, XXIV, 10. Jérémie voulant donner une idée de la ruine extrême du pays s'écrie : *J'ai regardé la terre et voici Thohou va-Bohou*, IV, 23. Ce qui revient à dire, dans une poétique exagération que la ruine est telle qu'il ne reste plus rien que le sol, une matière brute, un état de choses enfin qui ne peut se comparer qu'à l'état de solitude et de nudité où se trouvait la terre au début de la création. Quant à *Bohou*, qui ne se trouve que trois fois dans l'Ancien Testament et toujours associé à *Thohou*, il forme avec celui-ci une paronomase, figure de mots qui revient assez fréquemment dans les livres bibliques¹. Ces deux mots, attribut de la proposition, ont à peu près la même signification et rappellent la même idée, celle d'une affreuse solitude, d'une nudité absolue, d'une absence totale d'organisation et de vie, un vrai chaos. Perret-Gentil traduisant par *désert et vide* exprime donc assez bien, c'est-à-dire autant qu'il est possible de le faire, l'idée du texte. Il est seulement à regretter qu'il ait cru devoir déterminer ces substantifs en français par un article défini qui ne se trouve point dans l'hébreu et qui régulièrement n'est point nécessaire, puisque *Thohou va-Bohou* pris comme attribut de la proposition n'exigent point l'article, le prédicat étant de sa nature indéterminé. Il faut donc traduire : *la terre était déserte et vide*. Pourquoi aussi rendre *merahhéphèth* par *posait couvant*? Tout en se rapprochant plus près que la version suisse de l'idée contenue dans le verbe *rahkaph*, M. Perret-Gentil ne parvient pas plus qu'elle à rendre exactement cette idée pour laquelle nous n'avons pas le mot propre dans notre langue. En traduisant par *planait*, comme le fait d'ailleurs Perret-Gentil Deut. XXXII, 11, la version suisse nous laisse suffi-

¹ Par exemple, *schoah ou-meschoah*, *vastatio et devastatio*, c'est-à-dire extrêmement désolé, dévasté. — *Schemamah ou-meschammah*, *vastum et vastatio*, c'est-à-dire le plus affreux désert. Sophonie I, 15; Ezéchiel VI, 14.

samment comprendre ce que veut dire l'écrivain sacré; le commentateur peut essayer de compléter l'idée par une paraphrase, ce n'est pas l'affaire du traducteur.

Voici donc comment nous traduirions :

Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. Or, la terre était déserte et vide; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu planait à la surface des eaux.

Cette version a pour elle l'autorité de la grammaire hébraïque; car 1^o la copule *ve*, en tête du verset 2, établit une relation intime entre ce verset et le premier, avec une valeur explicative; 2^o le temps du verbe (*haiethah*), construit comme il est ici, ne saurait convenir au début d'une narration; 3^o la construction de la phrase entière du verset 2 montre que cette phrase forme un tout dont les parties sont rattachées entre elles par un même lien grammatical qui s'oppose au démembrement que leur fait subir la version suisse; 4^o le *vav* conversif du futur au verset 3 nous dit que c'est ici que se trouve la suite du récit commencé au verset 1, en sorte que le verset 2 n'est qu'une phrase incidente où l'écrivain suspend sa narration pour dépeindre l'état de la matière au début de la création.

Cette version a aussi pour elle l'autorité des meilleurs traducteurs dans tous les temps, comme on peut facilement s'en assurer.

Quelles raisons peuvent donc alléguer les traducteurs suisses à l'appui de la nouvelle version qu'ils nous proposent? Ils ont contre eux toutes les versions, toutes les paraphrases anciennes et une croyance traditionnelle aussi vieille que les documents bibliques eux-mêmes; ils ont de plus contre eux un texte qui, par sa construction grammaticale et le sens des mots, ne peut signifier que ce que nous avons cru jusqu'ici sur le fait de la création.

Nous avons rappelé plus haut l'idée nouvelle professée par quelques théologiens sur l'ordre de création de notre monde. Pour le moment, nous ne voulons ni la soutenir ni la combattre, mais seulement affirmer que notre texte n'autorise pas les auteurs de la version suisse à nous laisser voir qu'ils partagent cette opinion. Tel est aussi l'avis de l'un des plus remarquables défenseurs de cette nouvelle théorie; Kurtz lui-même confesse qu'il ne se trouve absolument rien dans le récit de la création en faveur de l'une ou de l'autre idée, et que « ce n'est que de l'ensemble d'autres données de la révélation qu'on arrive à l'opinion très probable (*Zu einer hohen Wahrscheinlichkeit*) que le *Thohou va-Bohou* primitif est la conséquence d'une chute antérieure à la création de l'homme, dans le monde des anges¹. » Aussi, dans cette conviction, se garde-t-il de rien changer dans la version traditionnelle de notre verset. Comme tous les traducteurs anciens, il donne la paraphrase suivante : « Au commence-

¹ *Geschichte des alten Bundes*, I, 56.

« (*war wüste und leer*), mais sur la masse chaotique, ténébreuse et liquide, « planait l'Esprit de Dieu, la remplissant de sa force vitale ¹. » Si nous voulions faire une paraphrase de la version suisse, nous dirions: « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, mais la terre fut désolée et bouleversée par une catastrophe qui nous est inconnue. Ensuite l'Esprit de Dieu et sa Parole agirent de nouveau pour rétablir ce monde, en vue d'en faire l'habitation de l'homme. » C'est, comme on le voit, une tout autre idée que celle enseignée par les versions anciennes et aussi par celle de Perret-Gentil; mais, ainsi que nous croyons l'avoir démontré, elle est étrangère au texte du verset 2 de la Genèse, et nous ne devons pas lui permettre de s'introduire dans nos Eglises sous le couvert d'une autorité qui ne la reconnaît pas, au moins dans le verset en question.

Certainement l'intention des auteurs de la version suisse est à l'abri de tout reproche; ils se sont proposé, comme ils le disent dans leur préface, de « reproduire l'original dans toute sa vérité; » mais, sous l'influence d'une idée qui les a séduits, ils ont cru trouver dans le texte ce qu'ils désiraient y voir, et, sans s'en douter, ils ont fait comme ceux qui commencent par y mettre ce qu'ils veulent y trouver.

EUG. LE SAVOUREUX, pasteur.

¹ *Ibid.*, p. 55.

UNE NOUVELLE DÉCOUVERTE

CONCERNANT LA LITTÉRATURE DES ANCIENS VAUDOIS.

Décidément l'université de Cambridge semble jouer de malheur. Il lui arrive, d'une part, d'accorder un prix à un plagiat poétique (voyez la *Revue de l'Instruction publique*, etc., 5 novembre 1863, n° 32), il se montre, de l'autre part, que dans sa bibliothèque elle possède depuis des siècles des trésors, sans le savoir, partant, sans en faire usage au profit de la science. Toutefois, à côté du malheur, il y a un bonheur à signaler. Nous ne savons pas, il est vrai, si à Cambridge on se félicitera beaucoup que d'autres aient découvert les sources où le plagiaire est allé puiser, mais en tout cas la joie doit être bien grande d'avoir enfin retrouvé des manuscrits qu'on avait crus perdus depuis fort longtemps. Quand même les espérances qui s'y rattachaient seraient en grande partie déçues, le résultat demeurerait important. C'est sur ce sujet que nous nous permettons d'entrer dans quelques détails.

Quels que soient les torts du grand homme qui a été en Angleterre à la tête du grand mouvement national contre le gouvernement de Charles 1^{er}, on ne pourra disconvenir que la cause du protestantisme lui tenait à cœur, et qu'il lui a rendu des services notables. Dès qu'il eut connaissance des atrocités commises en avril 1655, dans les vallées vaudoises du Piémont, il députa lord Morland auprès du duc de Savoie, pour améliorer d'une manière efficace le sort des victimes de la plus horrible persécution, et, certes, ce n'est pas la faute de Cromwell si le traité conclu, sous la médiation de la France, entre le duc et les Vaudois échappés aux massacres, ne fut pas plus avantageux pour ceux-ci. Cependant ces faits, sur lesquels on trouve d'amples renseignements dans les historiens vaudois, nous intéressent ici sous un autre rapport.

L'archevêque Ussher d'Armagh, dont la vaste science embrassait aussi l'histoire des Vaudois, et qui s'était déjà procuré un bon nombre de leurs manuscrits, recommanda à lord Morland, avant son départ pour le continent, d'appliquer tous les soins possibles pour recueillir dans les Vallées qu'il allait visiter, des vieux livres et manuscrits qui pussent jeter de la lumière sur l'ancienne histoire et doctrine des Vaudois. Lord Morland n'oublia pas au milieu des négociations politiques l'avis pressant que lui avait donné le savant archevêque. Le principal fruit de ses recherches fut une collection de six volumes manuscrits, qu'il déposa en 1658 dans

la bibliothèque de l'université de Cambridge. Ce sont là les manuscrits qu'on a crus perdus. On s'est beaucoup occupé de cette affaire en Angleterre, et on a cherché d'une manière forcée à expliquer la mystérieuse disparition de ces documents. Un des collaborateurs du *British Magazine* (année 1840, page 606), se fondant sur des raisons que depuis on a reconnues être sans fondement, a même énoncé l'opinion qu'ils avaient disparu déjà quelques mois après y avoir été déposés. On déplorait cette perte d'autant plus vivement que l'on se fiait davantage aux allégations de lord Morland qui, dans son grand ouvrage sur l'histoire des Vaudois¹, avait prétendu que ces manuscrits dataient du dixième au treizième siècle, et que les traités qu'ils contenaient remontaient probablement à une bien plus haute antiquité.

Pendant les manuscrits en question n'étaient nullement perdus. Les bibliothécaires et leurs adjoints les avaient eus souvent en main, lorsqu'ils faisaient la révision de la bibliothèque et qu'ils en rédigeaient le catalogue; mais ils les avaient pris pour des livres espagnols et n'ayant aucune importance. Or il arriva au commencement de l'année 1862 que M. le fellow Bradshaw mit la main dessus et les reconnut comme manuscrits Morland; plusieurs portent même le nom de ce dernier. Quelques semaines après, M. Bradshaw en fit un rapport à la Société d'antiquité de son université, rapport inséré dans les publications de cette Société, 1862, n° XVIII : *On the recovery of the long lost Waldensian manuscripts*. M. le chanoine Groome, à Monk Johann Rectory en Suffolk, en fit le sujet d'un article dans *the Christian Advocate and Review*, n° 23 janvier 1863. C'est à l'obligeance de M. Groome que nous devons la connaissance de ces deux pièces, et nous prenons plaisir à lui témoigner publiquement notre reconnaissance.

Ces manuscrits, au nombre de six, comme nous l'avons déjà dit, et désignés par les lettres A-F, ne sont pas si anciens qu'on le croyait, tant s'en faut. M. Bradshaw estime qu'un seul, celui qui ne contient que des traductions bibliques, peut remonter au quatorzième siècle; les autres datent, selon lui, du quinzième siècle. Par là les assertions de Morland sont déjà démenties. Il ne faut pas trop s'en étonner. Si Erasme a pu croire que le *Codex Reuchlini* de l'Apocalypse remontait peut-être au temps des apôtres, tandis qu'il ne peut être écrit qu'au onzième ou douzième siècle², si Perrin, dans son *Histoire des Vaudois* (Genève, 1619), a pu citer comme fort vieux un manuscrit du seizième siècle, dans lequel un écrit de Laurent Valla, mort en 1452, est cité, il n'y a pas lieu d'être trop sévère envers Morland. D'ailleurs, il est hors de doute que l'origine récente des manuscrits n'implique pas absolument celle des documents qu'ils contiennent. Ces documents sont des traductions de livres ou de

¹ *The history of the evangelical churches of the valleys of Piemont*, etc. London, 1658.

² Voyez le *Supplément théologique*, 1862, p. 55.

morceaux de livres bibliques, des sermons, des traités édifiants ou instructifs (des traités de grammaire et d'arithmétique), des poésies. Une partie de ces documents, notamment les poésies, se retrouvent parmi ceux de Dublin et de Genève. Quant à l'âge de ces différentes pièces, il est impossible de préjuger cette question avant qu'on ait une connaissance plus exacte de leur contenu. Il faut seulement dire que M. Bradshaw a prouvé l'origine assez récente de plusieurs, se fondant soit sur leur contenu, soit sur la date dont ils sont pourvus. C'est là le côté le plus intéressant de la nouvelle découverte.

Léger, qui connaissait les manuscrits de Morland, avait prétendu que le *Sermon de la Parolla de Dio*, dans le volume A, portait la date de 1230. M. Bradshaw, par contre, dit : « Je ne puis rien voir d'autre dans le second chiffre qu'un 5 mal fait ; » de sorte qu'il lit 1530 au lieu de 1230. Il ajoute : « Le chiffre entier semble être écrit avec la même encre que l'ensemble du traité, mais l'écriture et les chiffres ne sont évidemment pas ceux de l'an 1530 ni de 1430. » Dans le même volume est une collection de pièces latines où on trouve cité le *Doctor evangelicus*, c'est-à-dire Wicliffe ; c'est donc probablement un document qui date des temps où les Vaudois du Piémont entrèrent en relations avec les frères de Bohême, descendants des Taborites, qui se nourrissaient des écrits de Wicliffe. A Dublin et à Genève sont plusieurs documents vaudois empruntés aux Taborites et dans lesquels Wicliffe, Jacob de Misa et Jean Huss sont cités.

Il y a un phénomène plus curieux à signaler, qui nous montre de nouveau, ce dont nous avons déjà connaissance par les manuscrits de Dublin, que les Vaudois se sont accordé de singulières libertés avec leurs manuscrits. Dans le même volume A, on lit une exposition historique sur la pauvreté de l'Eglise. Il y est dit que deux cents ans après Valdo, cité comme fondateur de la Société, il s'éleva une persécution contre ses adhérents. Après avoir parlé de ce que Valdo et les siens firent, l'auteur indique que la persécution n'a pas encore pris fin au moment où il écrit. Cela porterait le document en question vers l'an 1370 environ, époque à laquelle en effet les Vaudois du Dauphiné eurent beaucoup à souffrir (Voyez Raynaldus, continuateur de Baronius *ad annum* 1373, n° 20 ; 1375, n° 26). Mais il paraît que cette date a encouru la défaveur d'un des hommes par les mains des quels le manuscrit a passé. Quand il est dit de la conduite de Valdo et des siens : « Ces œuvres fructueuses durèrent l'espace de deux cents ans (*per l'espaci de dui cent an*), » il a gratté en partie le mot *dui*. Par ce simple procédé le traité est rajeuni de tout un siècle ; il est censé daté de 1270 environ, s'il est permis de fixer la date du début de Valdo vers l'an 1170. Ce qu'il y a de curieux, c'est que cette mutilation-ci, ainsi que celles que l'on remarque dans les manuscrits de Dublin, sont toutes faites de manière qu'on peut encore lire le mot ou les mots effacés. Dans les manuscrits de Dublin, l'honnête homme qui les a

corrigés dans son sens, s'est contenté le plus souvent de faire un simple trait sur le mot ou les phrases qui avaient la chance de lui déplaire¹.

Mais voici le phénomène le plus frappant de ce genre. Tous ceux qui sont initiés à l'histoire des anciens Vaudois connaissent la *Nobla Leyczon*, ne fût-ce que par la traduction qu'en a donnée Raynouard dans son *Choix des poésies originales des troubadours*, volume V. Ce poème, qui retrace les idées et principes des Vaudois avant la Réformation, porte sa date dans les vers 6 et 7, qu'on a cités si souvent :

Ben ha mil e cent anez compli entierament
Que fo scripta l'ora car sen al derier temps,

que Raynouard traduit ainsi :

Bien a (le monde) mille et cent ans accomplis entièrement,
Que fut écrite l'heure que nous sommes au dernier temps.

De là on a conclu, depuis Léger et Morland, qui ont les premiers publié ce poème, qu'il datait du commencement du douzième siècle. Dans les temps modernes d'autres historiens ont estimé, par des raisons dans le détail desquelles nous ne pouvons pas entrer ici, que ce poème ne pouvait pas avoir une origine si ancienne. Ils ont aussi observé que les vers indiqués, à les considérer de plus près, ne disaient pas que onze cents ans s'étaient écoulés depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'à l'époque où le poète écrivait, mais depuis « que fut écrite l'heure que nous sommes au dernier temps. » En effet, ce serait là une singulière manière de désigner la naissance de Christ. Le sens des vers cités ne peut être que celui-ci : onze cents ans se sont écoulés depuis qu'il a été écrit que nous vivons à la dernière heure, dans ces derniers temps. Il est possible que le poète fasse allusion soit à quelques passages des épîtres de saint Paul, comme l'a supposé Gieseler, soit à ce que dit l'apôtre saint Jean dans sa première épître, II, 18, dont il cite, vers 459, encore d'autres mots, comme Dr Todd et d'autres ont pensé, et comme c'est en effet fort probable. Il s'ensuivrait que le poème a été composé près de la fin ou du moins dans la seconde moitié du douzième siècle. Cependant, comme il est question de grandes persécutions subies par les Vaudois, et qu'elles n'ont commencé qu'au treizième siècle, plusieurs historiens ont pensé qu'il fallait interpréter les vers 6 et 7 encore plus largement, de sorte qu'ils ont fixé l'origine du poème au commencement du treizième siècle ; tandis que d'autres sont allés jusqu'à dire que les vers cités pourraient bien être interpolés. En effet, si on compare attentivement les deux manu-

¹ Pour ma justification au sujet de telles assertions, je suis forcé de renvoyer les lecteurs à mon ouvrage : *Die romanischen Waldenser*, Halle, 1853, où ils trouveront d'amples renseignements sur la transformation subie aux seizième et dix-septième siècles par l'ancienne histoire et littérature des Vaudois. Par le moyen de ces renseignements, on peut suivre ladite transformation depuis ses commencements pas à pas, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à son comble.

scrits connus jusqu'à présent entre eux et avec les textes que donnent Léger et Morland d'après d'autres manuscrits inconnus jusqu'à présent, on peut facilement se convaincre que ledit poème a subi différentes manipulations. Par exemple, quand il est question de l'absolution du moribond par les prêtres, on lit dans le texte de Léger, vers 400, 401, d'après la traduction de Raynouard :

Qu'il fasse dire messe pour lui et les siens pères,
Et leur promet pardon soit à juste, soit à félon.

Or, ces deux vers entiers ne se trouvent ni dans le manuscrit de Genève ni dans celui de Dublin. Il est fort probable qu'ils ont été ajoutés plus tard, dans le but de tancer plus vertement la frivolité des prêtres catholiques dans l'administration du sacrement de la pénitence. Ce fait, et plusieurs autres de la même nature, prouvent qu'il doit être permis, si certaines raisons l'indiquent, d'admettre des interpolations dans d'autres parties du poème.

La découverte de la collection Morland a résolu ce problème dans un sens tout à fait inattendu, et a montré en particulier que ceux qui admettaient une interpolation ne s'étaient au fond nullement trompés. Dans le volume B se trouve la *Nobla Leyczon* avec les vers 6 et 7.

Ben ha mil e * cent an compli entierament, etc.

Mais quelque chose est gratté avant le mot *cent*, et, avec l'aide d'une loupe, on peut lire le chiffre arabe 4, écrit de la même manière que partout ailleurs dans le même volume¹. Comme pour ne laisser aucun doute à cet égard, il existe dans le volume C de la collection Morland le commencement de la *Nobla Leyczon*, où nous lisons :

Ben ha mil et cccc anz rempli entierament, etc.

Mais, pourrait-on objecter, ce *quatre* ne vient-il pas troubler le vers et le rendre disproportionné ? Pour se convaincre que cette objection n'est pas fondée, il n'y a qu'à considérer attentivement tout le poème. Il y règne, à l'égard de la longueur des vers, la plus grande irrégularité ; la mesure des vers est entièrement sacrifiée à la rime, et même la rime n'est pas appliquée d'une manière constante. D'un autre côté, il est impossible d'admettre que le chiffre 4 est interpolé ; car on ne concevrait pas par quelle fantaisie les Vaudois auraient voulu assigner à leur plus intéressante production une date plus récente de quatre siècles. Mais il paraît certain que la mutilation a eu lieu déjà au quinzième siècle, car le manuscrit de Genève est écrit dans la seconde moitié de ce siècle, et il a la date 1100.

Maintenant il est donc avéré que la *Nobla Leyczon* n'a pas été écrite

¹ ... An erasure before cent, where by the aid of a glass the arabic numner 4 is visible of the same shape as those frequently used in this volume. Bradshaw, l. c.

au commencement ni du douzième ni du treizième siècle; et si nous considérons que le *terminus a quo* de la date est, non pas l'année de la naissance de Christ, mais le temps de la rédaction de certains écrits du Nouveau Testament, il faut placer le poème dans la seconde moitié ou vers la fin du quinzième siècle. Mais quand même le poème daterait du commencement du quinzième siècle, le fait resterait toujours fort significatif à plusieurs égards. D'abord on en peut conclure que d'autres documents ne sont guère plus anciens. On avait déjà prouvé que toute une série d'écrits datés, selon Léger, du commencement du douzième siècle, ne pouvaient avoir été composés qu'à la fin du quinzième ou au commencement du seizième siècle. Il restait néanmoins une autre série d'écrits qui paraissaient plus anciens, et dans cette seconde série la *Nobla Leyczon* occupait la place principale. Il est donc extrêmement probable que même cette seconde classe est, en grande partie, d'une origine plus récente qu'on ne l'a cru jusqu'à présent. En tout cas, ce n'est que sur des indices très forts qu'il sera dorénavant permis à la critique historique d'assigner à un document quelconque une date antérieure à celle de la *Nobla Leyczon*. En second lieu, ce poème ne pourra, dès à présent, plus servir de prétexte pour repousser les assertions de tant d'auteurs catholiques des douzième et treizième siècles, assertions constatées par les énoncés des Vaudois eux-mêmes, que Valdo de Lyon est le fondateur de l'Eglise vaudoise. Car on ne pourra plus dire avec ombre de raison que le nom de *Vaudes* (*Nobla Leyczon*, v. 372) se trouve dans un document antérieur à Valdo.

Combien l'histoire des Vaudois eût-elle été depuis longtemps éclaircie et simplifiée sans la négligence des bibliothécaires de Cambridge! La littérature anglaise sur cette histoire commence avec l'ouvrage de Morland; elle embrasse plus de cent volumes. Eh bien! elle est fondée, jusqu'à Mailland et Todd, sur des données qui ont trouvé, aux yeux de beaucoup d'auteurs, leur plus puissant appui dans la mutilation de la véritable date de la *Nobla Leyczon*. Mais le premier coupable ne serait-il pas Morland? On conçoit qu'il n'ait pas lu le chiffre gratté, mais il pouvait lire, dans le second manuscrit, la date complète. S'il ne l'a pas fait, c'est une grande négligence; s'il l'a fait, il est difficile de le disculper. Léger, lui, aura peut-être dit que les autres manuscrits de la *Nobla Leyczon* portent seulement 1100, que celui qui a le chiffre 1400 est un fragment copié postérieurement, dans lequel cette date s'est glissée on ne sait pas comment. En tout cas, Léger a connu les manuscrits de Morland, et comme celui-ci s'est, sans aucun doute, réglé sur son autorité, c'est bien Léger qui doit être considéré comme le premier, le principal coupable.

J.-J. HERZOG.

Professeur à Erlangen.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, Dr Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

LA CRITIQUE ET LA BIBLE

ETUDES CRITIQUES SUR LA BIBLE, par MICHEL NICOLAS. *Ancien Testament*, 1 vol. *Nouveau Testament*, 1 vol. — Paris, Michel Lévy, 1862, 1864.

De siècle en siècle, le chrétien a cherché à se rendre mieux compte de sa foi et à exprimer d'une façon plus précise les vérités qui font sa vie. Aujourd'hui, les questions qui se posent devant l'intelligence de l'Eglise sont peut-être plus graves que jamais, et la crise théologique plus profonde que toute autre. Rien n'est sacré pour l'esprit analytique et douteur de notre génération ; le prestige de l'antiquité n'existe plus pour lui ; il fait volontiers table rase des opinions les plus universelles et s'élève fièrement au-dessus de la tradition.

Nous plaindrons-nous de cette tendance à l'examen ? Regretterons-nous d'être venus au monde dans un âge de froide raison, habile à démolir et impuissant à créer ? — Nous ne nous unissons pas à ceux qui jettent l'anathème au dix-neuvième siècle, fermant les yeux sur ses brillants côtés, oubliant le souffle généreux qui l'anime et les grandes choses qu'il a déjà produites, même dans le domaine religieux. Sans doute, la raison humaine est sujette à l'erreur et ses succès l'enivrent. Celui qui marche s'expose à tomber, mais il se relève de ses chutes et, somme toute, il avance. Mieux vaut le danger de la réflexion que la stagnation de la pensée. C'est au prix de la lutte que nous nous assimilons la vérité, et la puissance de notre action dépend elle-même de la pureté de nos connaissances. L'histoire est là pour le prouver.

Au seizième siècle, une violente commotion a renversé, pour une grande partie de la chrétienté, l'autorité caduque du pape et élevé sur ses ruines celle de la Parole de Dieu. La Réforme est tout ensemble une renaissance intellectuelle et religieuse ; les réformateurs ont retrouvé les croyances du premier siècle sous les erreurs et les abus amoncelés par l'Eglise. Ils sont devenus des chrétiens à la façon de saint Paul dès qu'ils ont réussi à dépouiller le christianisme du manteau éclatant, mais trompeur, dont l'avait revêtu la tradition catholique.

Luther, sans doute, dans sa cellule d'Erfurth, a conquis la foi par un combat moral, mais le pénitent était doublé d'un docteur, le froc cachait

un critique. C'est bien sa conscience qui l'a jeté tout brisé au pied de la croix ; son cœur a cru à la grâce avant que sa raison n'apprit à protester contre les injustes prétentions de Rome : toutefois il n'a atteint sa pleine stature de héros chrétien que lorsqu'une science nouvelle s'est formée dans son esprit. On pourrait en dire autant de ses compagnons d'œuvre.

Il n'y a donc pas divorce entre les facultés réflexives et celles de l'action. A cette grande époque, qui a inauguré l'âge actuel, les mêmes hommes ont ravivé la religion et la théologie ; ils ont été des critiques croyants, des démolisseurs qui savaient fonder.

Ce double mouvement est loin de s'être maintenu d'une façon régulière. Après l'apaisement des luttes fécondes d'où sont sorties les Eglises protestantes, partout il s'est ralenti ; la prospérité a été le signal d'un arrêt de la pensée et de la vie. Semblable à un arbre dont la sève tarit, la foi évangélique a dégénéré en une orthodoxie sèche et stérile qui, par réaction, a poussé d'une part aux plates nouveautés du rationalisme, d'autre part au piétisme, au méthodisme, en un mot à divers réveils religieux.

Aujourd'hui l'essai tenté par les rationalistes de construire tout leur système *à priori*, en faisant bon marché des récits historiques, peut être considéré comme ayant échoué. Leurs procédés sont discrédités, même aux yeux d'une théologie à laquelle nous reprochons d'avoir conservé leur tendance ; tous sentent le besoin de s'appuyer sur des faits. L'histoire est la passion du jour ; on la refait à frais nouveaux. Les Niebuhr, les Mommsen ont ouvert une voie dans laquelle s'élancent une légion d'hommes distingués ; sans pitié ils relèguent au nombre des fables et des légendes les naïfs récits qui présentaient d'une façon si vivante la fondation des empires. Le sens historique, ce fruit du progrès, transforme l'étude du passé ; il passe au crible les vieilles traditions qu'acceptait si aisément la crédule imagination des charmants conteurs tels qu'Hérodote et Tite-Live.

Naturellement, ce goût historique a fait invasion dans le domaine religieux, et a jeté la théologie dans de nouvelles recherches. On s'est mis à examiner, au point de vue rigoureux de la science, les bases de notre foi et tous les matériaux de notre édifice théologique. On se livre aux plus patientes investigations pour connaître la date, l'auteur ou les auteurs de chaque livre de la Bible, pour surprendre les procédés de formation du christianisme, et reconstruire l'histoire d'Israël et de la primitive Eglise sur des données plus exactes et plus sûres. On fait, en un mot, de la critique historique.

Que résultera-t-il de ces travaux ? Vont-ils, comme quelques-uns le craignent et comme d'autres l'espèrent, amener la chrétienté désabusée à regarder comme des chimères ce qui pendant dix-huit siècles a fait sa force et sa joie, et à rejeter ses antiques croyances comme indignes de la maturité de sa raison ? — Il serait téméraire de le prétendre. La critique,

il est vrai, ébranle bien des opinions et trouble plus d'un esprit; mais en définitive, loin de nuire à la vérité, elle l'affranchit des préjugés nombreux qui la couvrent, semblables à une mousse parasite qui défigure une antique statue. Plus on tourne et retourne le champ du passé, plus on voit se dégager du brouillard des conceptions vulgaires et conventionnelles les contours précis de la réalité. Or, la réalité et la vérité se touchent; la vérité n'est que la réalité idéale, la réalité élevée à sa suprême puissance et comprise dans son unité organique. Avec Roger Bacon, l'humanité a découvert la vraie méthode des recherches scientifiques, le principe expérimental. Désormais, elle s'applique avant tout à constater ce qui a été, ce qui est, c'est-à-dire le réel; à mesure qu'elle augmente son trésor de connaissances positives, elle se met en état de conclure plus sûrement ce qui sera, ce qui doit être, c'est-à-dire de déduire des faits les lois qui en sont l'âme. Ses généralisations se fondent sur l'analyse; la vérité est le dernier mot de la connaissance de la réalité.

Malheur à celui qui prétend ériger un système quelconque sur des faits qu'il n'a pas soigneusement constatés, ou même sur un trop petit nombre de faits, en négligeant ceux qui l'embarrassent! Tôt ou tard, la réalité mieux connue fera justice de cette construction artificielle.

En religion, comme en toute science, il convient de partir du réel. La religion, il est vrai, est autre chose qu'une science; mais il existe une science de la religion, la théologie, qui demande, elle aussi, à être traitée par la méthode expérimentale: c'est un progrès que de l'avoir compris. — Il y a plus. Le christianisme lui-même, qu'est-il, sinon un ensemble de faits? Jésus-Christ, qui en est le vivant résumé, est un personnage historique; être chrétien, c'est être animé de son esprit; or, pour être morale et mystique, cette union n'en est pas moins conditionnée par l'étude des destinées et des enseignements du Sauveur pendant son séjour sur la terre. Et si la vie chrétienne n'exige pas une grande science, si les disciples les plus simples sont souvent les plus dévoués, encore est-il vrai, en thèse générale, qu'une vue plus nette de ce que fut Jésus, notre modèle, nous fera marcher d'un pas plus assuré dans la voie de la sanctification. Toute fausse conception de la nature et de la volonté du Christ se traduit par des contradictions pratiques, d'autant plus graves que l'erreur porte sur un point plus rapproché du centre de la religion. Croyant que l'Evangile sanctionne ce qu'il n'abolit pas expressément, on a en son nom légitimé l'esclavage. Cette même confusion des deux alliances a encouragé des guerres meurtrières: des chrétiens ont, en bonne conscience, imité l'ancien Israël fondant, d'après l'ordre de Jéhovah, sur les peuplades cananéennes, pour les passer au fil de l'épée. Il importe donc au plus haut degré de distinguer le christianisme primitif et vrai de la forme altérée que lui ont fait revêtir l'ignorance, l'incurie et la superstition.

La critique historique, portant sur les documents qui sont à la base de notre religion, n'est cependant pas vue de tous d'un œil favorable. Il

semble qu'elle ne sache que s'entourer de ruines. Elle n'est pas tout à fait innocente du discrédit qui la couvre aux yeux de plusieurs. Scalpel bien-faisant mais dangereux, elle a parfois blessé des parties vitales, au lieu de se contenter d'amputer les excroissances. L'esprit humain, dans l'ivresse de sa force, s'est laissé entraîner à des excès dans les rectifications historiques. Comme un coursier fougueux auquel on lâche la bride, il a dépassé le but. Mais si la critique a porté des coups à des faits réels, si elle a exagéré ses découvertes, elle n'a pas dit son dernier mot. Déjà, le char lancé trop impétueusement commence à rétrograder. Les opinions s'entre-choquent encore, mais le résultat de ces luttes n'est pas à craindre pour quiconque aime la vérité. Le christianisme supporte l'examen comme au temps où saint Paul écrivait : « Ajoutez à votre foi la science ; » et si le Sauveur a en le droit de dire : « Je suis la vérité, » toute lumière nouvelle viendra confirmer cette souveraine affirmation. La critique répare elle-même les brèches qu'elle a faites à tort, et ses erreurs n'auront qu'un temps ; ses bons fruits au contraire seront permanents. En dégageant la foi chrétienne de certaines conceptions surannées, en la présentant sous une forme plus pure et plus adéquate, tôt ou tard elle produira une réforme des coutumes ecclésiastiques et sociales, une activité plus dévouée et plus harmonique pour le service de Christ. Ces études sèches, qui, à tel moment donné, semblent menacer l'Eglise dans son existence, contribuent en définitive, nous en avons la conviction, à lui préparer un meilleur avenir.

Mais sortons des généralités, et voyons l'état de la critique contemporaine. M. Michel Nicolas, professeur de philosophie à Montauban, et l'un des plus savants représentants des sciences théologiques en France, nous en fournit la meilleure occasion. Ses deux volumes d'*Etudes critiques sur la Bible* traitent une série de sujets importants de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces travaux qui, en partie du moins, ont paru dans une Revue, sont écrits d'un style clair et facile. M. Nicolas est un vulgarisateur, il cherche à mettre le public cultivé au courant des questions compliquées et délicates que se pose la théologie actuelle. J'aime de telles tentatives. Le moment est venu de faire sortir les études bibliques du cercle étroit des théologiens de profession, et d'en appeler des décisions des docteurs au bon sens, au sens chrétien du peuple de l'Eglise. Nous savons gré à M. Nicolas de faire de la théologie populaire, — pour autant que ces deux mots peuvent se concilier, — et d'exposer les résultats de ses études longues et spéciales de façon à intéresser tout homme intelligent pour qui le christianisme est un phénomène digne d'attention. J'ignore absolument le chiffre des lecteurs des ouvrages de M. Nicolas ; s'il n'est pas aussi considérable qu'il le serait dans d'autres pays, accusons-en la nature des préoccupations et des esprits mêmes en France, plutôt que le talent de notre auteur.

Si je souhaite, pour ma part, des lecteurs à M. Nicolas, ce n'est pas que

je sois d'accord avec lui en tout point (accord chimérique du reste entre deux hommes s'occupant de théologie), ni même sur les points principaux. Je devrais peut-être, pour paraître attrayant, esquisser à grands traits sa tendance, qui est celle d'une école influente et active, et me tenir toujours sur les hauteurs. Je crois cependant plus utile de descendre dans le détail, c'est-à-dire d'exposer, très brièvement encore, sa solution des divers problèmes qu'il discute. Ceux qui me suivront acquerront une idée plus exacte du point de vue de cette gauche protestante qui, par nos deux facultés de théologie, par la chaire chrétienne et par des écrits relativement nombreux, combat avec un certain éclat ce qu'on est convenu d'appeler l'orthodoxie.

La première étude porte sur *les origines et la formation du Pentateuque*. A l'instar de la synagogue, l'Eglise chrétienne considéra d'abord unanimement les cinq livres de la Loi comme de la plume de Moïse. Mais, l'esprit de critique une fois éveillé, cette opinion fut mise en doute. Le récit de la mort de Moïse, des répétitions, des changements de style, d'autres indices encore firent conclure que, si Moïse était pour quelque chose dans la composition de ces livres, il n'en était pas l'unique rédacteur. Désormais, la question se compliquait singulièrement. Quel rôle Moïse a-t-il joué dans cette rédaction? Quels sont ses collaborateurs? etc., etc. — Un nombre infini d'hypothèses se présentaient, et on conçoit la difficulté, l'impossibilité pour mieux dire, d'arriver dans le détail à une certitude absolue. C'est faire abus de la science que de se prétendre en état de prononcer ici avec la précision de M. Ewald. Disséquant le Pentateuque avec une connaissance hors ligne de l'hébreu, un talent qui va jusqu'au génie, mais une imagination par trop créatrice, ce savant découvre les traces certaines (selon lui!) de huit ou neuf auteurs principaux, qui ont successivement travaillé à cette grande œuvre. M. Michel Nicolas donne une idée assez nette de ce système fort remarquable, mais si arbitraire que nul ne peut l'admettre tel quel. Au reste, la raison française de notre critique fait justice de plus d'une invention du savant allemand.

M. Nicolas attribue, avec raison, deux grandes sources au Pentateuque. Ces deux documents se distinguent, comme l'a découvert Astruc, médecin français, par les noms donnés à Dieu. L'un de ces documents appelle Dieu *Elohim*, terme qui, proprement, est un pluriel : dieux; l'autre emploie le mot de *Jéhovah*, devenu en français « l'Eternel. »

Ces deux désignations correspondent à deux conceptions de la Divinité, à deux formes d'une même religion monothéiste, à deux tendances qui traversent toute l'histoire des Hébreux.

Les documents *élohistes*, qui dominent dans la Genèse, représentent un monothéisme plus antique, plus simple que celui qui se rattache à la législation de Moïse. — Les documents *jéhovistes* expriment la religion du peuple juif avec toutes ses particularités, ils sont la fidèle image du mosaïsme.

Ces deux séries de pièces sont elles-mêmes composées au moyen de

matériaux plus anciens, dont quelques-uns ont laissé leur nom dans le Pentateuque. Ainsi, *le livre des descendants d'Adam*; *le livre des descendants de Noé*; *les descendances d'Esau*; *les généalogies d'Aaron et de Moïse*; le catalogue de plusieurs recensements; *le livre des batailles de Jéhovah*, qui fut probablement un recueil de chants religieux et patriotiques; *le livre de l'Alliance*, qui contenait le Décalogue et sans doute d'autres lois essentielles; la liste des campements du désert, de la main de Moïse; divers recueils d'ordonnances, qui paraissent remonter au législateur lui-même; enfin peut-être *le livre du Juste*, cité plus tard. — Ces ouvrages, avec d'autres dont nous ne retrouvons pas de traces sûres, avec des chants et des récits conservés par la tradition orale, ont concouru à la formation des documents élohistes et jéhovistes.

Usant d'une prudence digne d'éloges, M. Nicolas renonce à déterminer exactement le nombre des écrits de ces deux séries, le lieu, le moment de leur composition, le nom de leurs auteurs. S'en tenant aux contours principaux, il constate l'existence de plusieurs documents jéhovistes et d'un seul grand écrit élohiste. Quant au temps, il place la composition de ces ouvrages entre la fondation de la monarchie et la destruction du royaume de Juda. Au reste, il explique la différence des deux sortes de livres moins par le fait que leurs auteurs auraient appartenu aux deux portions du pays, Juda et Israël, que par l'existence des deux points de vue religieux, sur lesquels nous reviendrons.

Mais comment se représenter les procédés par lesquels ces documents sont devenus les quatre premiers livres du Pentateuque? Un écrivain postérieur, travaillant à la façon de nos historiens, les a-t-il employés comme sources de renseignements et fondus en un tout harmonique? Non. Ils ont été mis simplement bout à bout, dans un ordre à peu près chronologique, par un collecteur, qui ne fit guère autre chose qu'un travail de copiste ou de *manœuvre*. Par cette expression hardie, M. Nicolas va plus loin qu'Ewald, qui reconnaît au collecteur un peu plus de mérite, et l'élève au rang de rédacteur. — Ce travail impersonnel du collecteur serait d'ailleurs en quelque sorte le produit des circonstances et de la nécessité, le moyen de conserver et de réunir en un seul cadre, où l'on pût aisément les consulter, les traditions sur la loi. C'est par un procédé identique qu'est né l'autre grand recueil religieux des Israélites, le Talmud.

Le Deutéronome, qu'il faut examiner à part, se rattacherait à la réforme du temps de Josias; de là son caractère jéhoviste très prononcé.

Ce n'est pourtant pas à cette époque que M. Nicolas elôt le Pentateuque. Il descend plus bas, jusqu'au retour de la captivité de Babylone, pour en placer la rédaction définitive. Cette opinion est fondée sur le fait qu'alors seulement les deux courants religieux qui avaient divisé le peuple juif, l'élohisme et le jéhovisme, se rapprochèrent, se fondirent. Avant ce moment-là, il n'eût pu venir à l'idée des Juifs de réunir les documents qui exprimaient ces deux tendances opposées.

D'une manière générale, nous nous rattachons à ce point de vue. C'est vraiment un fait acquis que le Pentateuque n'est pas tout entier de la main de Moïse, et cela n'invalide pas son authenticité, pourvu que les portions essentielles, qui sont attribuées à Moïse, soient en effet de lui. Pour plusieurs, M. Nicolas le reconnaît, bien que d'un air dubitatif. Seulement il ne se prononce pas clairement au sujet du Deutéronome. Moïse, nous est-il dit au chapitre XXXI de ce livre, verset 9 et suivants, Moïse écrivit *cette loi* et la donna aux sacrificateurs et aux anciens, avec ordre de la lire tous les sept ans devant le peuple rassemblé. Par « *cette loi* » il faut, d'après le contexte, entendre le Deutéronome, dont Moïse devient ainsi positivement l'auteur. Eh bien, je voudrais que notre critique nous dit si, du temps de Josias, cet écrit, remontant réellement à Moïse, fut simplement remanié, — et cela me paraîtrait peu en accord avec le respect qu'on portait au grand législateur, — ou si ce livre fut composé par un faussaire, qui se fit volontairement passer pour Moïse. Les expressions de M. Nicolas me font craindre qu'il ne penche pour cette dernière alternative. Dans ce cas, je trouve que le Deutéronome, comme les autres portions du Pentateuque, porte trop manifestement le cachet de la sincérité, de la sainteté, de la crainte du Dieu du Sinaï, pour qu'on ait le droit de lui supposer une origine aussi peu noble. Je n'ignore pas qu'on sourit finement de notre indignation lorsque nous entendons accuser quelques écrivains de la Bible de s'être donnés pour ce qu'ils n'étaient pas, et d'avoir couvert leurs idées de l'autorité d'un ancien nom. C'est nous qui avons tort de parler de faussaires et de nous scandaliser d'un procédé qui, dans ces âges antiques, n'était pas réputé honteux ! Nous sommes trop délicats et nous n'entendons rien à la conscience orientale ! — Cette réponse, comme toute erreur, a un élément de vérité. En effet, bien des écrits supposés ont circulé dans la première Eglise. Mais qu'on examine leurs caractères internes, qu'on les compare avec nos livres sacrés, et, pourvu qu'on ait le tact du religieux et du moral, on sentira bientôt la différence ! Je n'admettrai, pour ma part, l'existence de ces fraudes pies, dont on nous parle comme ayant joué un assez grand rôle dans la composition de la Bible, que quand on me l'aura démontrée ; et jusqu'ici la critique négative ne l'a pas fait.

En effet, savez-vous ce qu'elle considère comme des preuves ? — En voici un exemple. La Genèse rapporte que l'Eternel promet aux patriarches une immense postérité, parmi laquelle se trouveraient des rois. Jacob mourant prédit à son fils Juda qu'il aura le sceptre jusqu'à ce qu'on vienne à Silo. Des lois sont données par Moïse pour le temps où le peuple aura un gouvernement monarchique. — La critique en conclut que toutes ces paroles ont été écrites depuis la fondation de la monarchie.

Dès qu'on rencontre une prophétie, on est certain que l'événement dont elle parle est déjà arrivé ; toute prédiction est nécessairement un *vaticinium post eventum*. Ce principe une fois admis est certainement très

commode; c'est là une des ressources capitales d'Ewald pour fixer l'époque de la composition des divers livres. Mais ce procédé est-il vraiment scientifique? A-t-on le droit d'éliminer tout ce qu'on ne peut comprendre? Partir d'un préjugé dogmatique, nier *a priori* la possibilité de la prophétie et de tout miracle, est-ce rester fidèle à l'impartialité dont on se vante? Connaissons-nous la nature assez à fond pour oser établir ce principe absolu et en faire un axiome?

Bien plus raisonnable me paraît la conduite d'un critique qui a foi en l'intervention du Dieu vivant dans l'histoire du monde et spécialement du peuple élu entre tous pour être le porteur des révélations. Ce critique croyant, que nous supposons éclairé, ne verra pas des miracles partout; de nos jours, il aura plutôt la tendance d'en diminuer et le nombre et le merveilleux. Il ne préjuge rien. Il examine si les faits extraordinaires, inexplicables, rapportés par les documents sacrés, sont suffisamment appuyés; il est libre de les considérer comme des exagérations, des mythes, des inventions ou des réalités, suivant que ses recherches l'amènent à tel ou tel résultat. Il n'est pas lié d'avance, car sa foi n'implique pas une solution nécessaire de tout problème critique. En réalité, il est beaucoup moins dogmatique, il s'en tient beaucoup plus à la méthode historique que les critiques négatifs de parti pris. Franchement, où est la vraie liberté de la science?

En faisant un tel usage des prophéties, M. Nicolas doit être entraîné à assigner aux livres du Pentateuque une date trop récente; nous pensons qu'il se heurte contre cet écueil. De plus, s'il distingue avec raison deux sortes de documents, la différence des tendances élohiste et jéhoviste est fort exagérée; elle existe, mais ne va nullement jusqu'à l'opposition. J'en appelle à tout lecteur impartial, intelligent, mais non théologien. L'unité n'est pas suffisamment reconnue, et M. Nicolas se trompe en prétendant que tous les critiques sont d'accord sur le désordre complet des quatre premiers livres. Il est plus sévère ici qu'Ewald lui-même, et je crois qu'en entrant avec notre auteur dans la discussion des détails, un savant qui manifeste plus d'admiration pour le Pentateuque et qui y y sent davantage le doigt de Dieu, M. Delitzsch, lui répondrait d'une façon satisfaisante. Ce grand hébraïsant, dont le commentaire sur la Genèse est devenu presque classique, est plus en harmonie avec la tradition en laissant à Moïse tout ce qui lui est positivement attribué dans les livres mêmes, et en faisant remonter la composition des deux grands documents à des hommes contemporains du législateur ou vivant peu après lui, comme Eléazar et Josué. Cela n'empêcherait pas que ces écrits n'eussent subi quelques remaniements postérieurs, en particulier du temps de Josias qui les a remis en lumière.

En résumé, même pour le professeur de Montauban, le fond essentiel du Pentateuque remonte à Moïse et dépeint un état de choses qui n'a pu se présenter que dans le désert. Il demeure le recueil le plus vénérable

sur les premiers âges du monde, et mérite de conserver en gros le titre de *livres de Moïse*, comme nous disons les Psaumes de David, en négligeant le nom d'Asaph, d'Ethan, des Corites, dont les cantiques sont réunis à ceux du roi-prophète.

Passant des antiques documents hébraïques aux idées qu'ils contiennent, M. Nicolas pénètre dans le cœur même de son sujet. Après avoir démontré d'une façon péremptoire que les institutions du peuple d'Israël, avec leur cohésion et leur unité, remontent bien à Moïse, et ne sont pas, dans ce qu'elles ont de caractéristique, une imitation de l'Égypte, il recherche les *principes généraux du mosaïsme*. Il les exprime en deux mots : le *jéhovisme* et la *théocratie*.

Le *jéhovisme*. En Égypte, Moïse trouva les Israélites conservant l'ancien monothéisme des abrahamides. Le nom d'*Elohim*, par lequel ils désignaient Dieu, était devenu dans la pratique un véritable singulier et faisait ressortir l'idée de puissance. En mettant en honneur un nom nouveau, Moïse présenta Dieu à un point de vue plus élevé. *Jéhovah*, ou, si l'on veut être plus exact *Jahvé*, signifie *celui qui est*, *l'Être*. Ce terme, assez heureusement traduit par *l'Éternel*, indique cependant moins la durée infinie de l'existence que son indépendance et son intensité. Jéhovah possède par lui-même la vie véritable dans sa plénitude, il *est* au sens absolu. Cette désignation porte donc sur l'essence divine, tandis que celle « d'Elohim » relève un attribut de Dieu et ses relations avec le monde. Ces deux conceptions s'harmonisent parfaitement, et il a pu se faire jusqu'à Moïse un travail de réflexion dont il ait profité et qu'il ait marqué d'un cachet définitif.

La supériorité de la notion jéhoviste sur la plus ancienne se montre dans les faits. Le monothéisme élohiste pouvait s'allier à l'idolâtrie, qu'il faut soigneusement distinguer du polythéisme. Les Israélites ne croyaient qu'à un Dieu, mais ils aimaient à le représenter sous des formes corporelles. Preuve en soit l'histoire du veau d'or. Tant que Dieu n'était considéré par les Hébreux que comme leur plus haute autorité, comme la suprême puissance, toute comparaison avec les dieux des autres peuples n'était pas exclue; ses adorateurs étaient tentés d'imiter les cultes étrangers et glissaient ainsi sur la pente du polythéisme. Il y avait donc pour les Israélites deux degrés d'erreur religieuse. Le premier, c'était de matérialiser leur Dieu par de grossiers symboles; le second, de perdre de vue ce qui lui donne un caractère unique, de ne voir en lui qu'une divinité nationale, à placer à côté de Baal, Dagon ou Moloc. De la première infidélité à la seconde, la chute était aisée et naturelle. Un dieu qu'on représente sous la figure d'un taureau perd promptement assez de son prestige pour ne plus être adoré comme le maître de tout ce qui existe. En effet, l'idolâtrie devait pour les Israélites entraîner le polythéisme, et d'ordinaire, ces deux vices sont réunis dans le culte des peuples arriérés, comme ils le sont pour notre langue dans le terme de *paganisme*.

Donnant à Dieu une position unique, insistant sur sa spiritualité, le présentant comme inaccessible aux sens et au-dessus de toute forme matérielle, le jéhovisme ennoblissait la religion hébraïque et combattait de la façon la plus puissante le paganisme à tous ses degrés.

Il n'exerça pas une moindre influence sur la morale que sur la religion. La sainteté de Jéhovah fut proposée en exemple à son peuple, et, si les cérémonies prennent une grande place dans la vie de l'homme pieux de l'ancienne alliance, c'est cependant la pureté morale, la circoncision du cœur, la crainte et l'amour de Dieu que la loi demande avant tout. Les mœurs revêtirent, dans cette atmosphère religieuse, une humanité inconnue du reste du monde antique, et l'on vit se développer, au sein de la rudesse primitive, un germe de charité dont le soleil de l'Evangile devait mûrir les plus beaux fruits.

Le second principe générateur de la législation mosaïque, c'est la *théocratie*. C'est d'elle que découlent les institutions sociales, tout ce qui se rapporte à la famille et à l'Etat. La théocratie est aujourd'hui une conception bien connue. C'est la fusion complète du domaine civil et du domaine religieux. Jéhovah est en même temps le Dieu et le roi d'Israël; sous ce second caractère, il rétribue dans ce monde par la prospérité ou l'infortune la fidélité et la rébellion de ses sujets. L'établissement d'une royauté humaine fut la négation la plus directe de l'idée théocratique. L'Eternel a tout droit de dire à Samuel : « Ce n'est pas toi, c'est moi qu'ils rejettent. » Le temple, et c'est là une conséquence du principe, était le palais du souverain; les offrandes, une redevance. Les rapports de l'Israélite et de Jéhovah ne peuvent être mieux comparés qu'à ceux d'un vassal et de son suzerain, au temps de la féodalité. Dans les deux systèmes, le sol et les personnes appartiennent au Seigneur.

Voilà, ramené à ses deux racines, le mosaïsme tout entier. Il a été, comme toute religion, mais de la façon la plus parfaite jusqu'alors et la plus explicite, une *alliance* entre Dieu et l'homme.

Toute cette explication est intéressante, elle contient beaucoup de vérité, elle estime très haut l'impulsion religieuse donnée par Moïse. Toutefois elle donne prise à quelques objections sérieuses.

D'après M. Michel Nicolas, cette législation est due au génie de l'homme éminent qui lui a laissé son nom; en d'autres termes, Moïse ne se sert de Jéhovah que comme d'un prête-nom, il se cache derrière cette autorité redoutable pour accréditer le système éclos dans son propre cerveau. Entre lui et Mahomet, il n'y a plus que la différence du talent.

Mais ici surgissent d'effrayantes difficultés pour le critique engagé dans cette voie. M. Nicolas ne se sauve qu'en restant dans les généralités sur les rapports de Moïse et de Dieu, question que proprement il ne se pose pas, mais qu'il considère à tort comme résolue dans le sens indiqué. C'est en l'abordant de face et en entrant dans le détail qu'il lui faudrait faire des tours de force pour rester conséquent. Nous touchons même à

un des défauts de ce genre d'écrits. Pour avoir un cercle étendu de lecteurs, M. Nicolas a dû s'abstenir de dissertations qui auraient allongé et alourdi ses articles ou plutôt qui les auraient transformés en véritables traités scientifiques. Il se voit donc réduit plus d'une fois à donner simplement son résultat, sans l'appuyer des preuves qui pourraient nous le rendre acceptable. Sans peut-être en avoir conscience, il évite même d'insister sur les conclusions qui exciteraient des réclamations trop vives. Je relève ici cette façon d'agir une fois pour toutes et parce que l'occasion en est grave.

Oui, si Moïse n'a été inspiré que par son génie, c'est ce que nous appelons vulgairement un imposteur, un faux prophète. Je sais gré à M. Nicolas de s'être abstenu de ces termes, s'il a craint de scandaliser sans raison suffisante les ignorants qui croient encore naïvement que l'Eternel a parlé à Moïse comme un ami à son ami. Mais pourtant je voudrais des positions franches.

Si Dieu ne s'est pas révélé à Moïse et au peuple d'une façon merveilleuse, qu'on réponde aux questions suivantes : Comment une multitude a-t-elle pu se figurer avoir vu tous ces miracles ? Moïse, sans doute, instruit dans tous les arts des Egyptiens et spécialement dans la magie, aura accompli ces prodiges par une habile fantasmagorie ; c'est le plus grand prestidigitateur qu'on ait jamais vu. — Mais une pareille fausseté est-elle admissible, même dans l'intention de faire du bien, chez un homme qui aurait composé le Décalogue, résumé la morale dans l'amour du prochain, la religion dans l'amour de Dieu, en un mot, chez un des plus puissants initiateurs à la vérité ? Comment trouver de la vraisemblance à ce que Moïse se joue ainsi du Dieu qu'il dépeint si terrible et si saint ? Oserait-on prétendre qu'il n'y croyait pas et qu'il le présentait à un peuple enfant comme un épouvantail, une sorte de croquemitaine ? — La difficulté psychologique me paraît insurmontable, et elle s'accroît de tous les faits miraculeux que rapportent les textes et qu'il s'agit d'expliquer.

Payons au puissant esprit de Moïse le tribut d'admiration qu'il mérite. Ne voyant pas de contradiction entre l'inspiration et la spontanéité de l'âme, je me plais à reconnaître dans le législateur des Hébreux les hautes facultés qui, développées par l'éducation la plus brillante, fécondées par la grâce et par l'adversité, le placent au rang des plus grands hommes. Il était préparé par des circonstances tout exceptionnelles à devenir entre les mains de Dieu le sauveur et l'organisateur du peuple d'Israël. Mais je trouve une lacune complète là où il faudrait administrer la preuve que Moïse a trompé les Juifs pendant quarante ans, que dis-je ? pendant trois mille ans, et qu'il trompe encore toute l'Eglise chrétienne.

Il y aurait, il est vrai, une échappatoire. On pourrait dire que Moïse n'a pas prétendu à ce pouvoir merveilleux, et que tous les miracles qui lui sont attribués ou qui accompagnent sa législation sont une invention postérieure. Il faudrait alors séparer dans le Pentateuque deux éléments qui

y sont indissolublement unis, la loi et les écrits qui l'encadrent. Que de nœuds il faudrait délier à la façon d'Alexandre ! On conçoit dans quel océan d'arbitraire une telle explication irait se perdre. Attendons qu'elle se soit formulée en français ; alors, si elle ne nous a pas persuadé, il sera temps d'essayer de la réfuter.

Si maintenant, laissant de côté la question d'origine, je m'en tiens aux caractères de la législation mosaïque, je les trouve exposés d'une façon très lucide. J'aimerais à revenir sur la valeur du nom de Jéhovah, mais ce sujet m'entraînerait trop loin. Que M. Nicolas me permette seulement d'émettre un doute sur un autre point.

La royauté semble, il est vrai, présentée par l'Eternel même comme l'opposé de la théocratie. Mais d'autres passages, que nous avons rappelés plus haut, viennent modifier cette interprétation, si on les regarde comme authentiques. Le gouvernement monarchique est annoncé, réglé longtemps à l'avance comme une chose toute naturelle et sans un mot de blâme (Deut. XVII, 14-20). Il paraît même considéré comme une bénédiction (Gen. XVII, 6, 16 ; XXXV, 11 ; Nombr. XXIV, 17). D'ailleurs les faits se joignent à ces textes pour montrer que la royauté fut une des circonstances les plus favorables à l'exécution des lois de Moïse. Sans elle il est fort douteux que le culte eût jamais été centralisé comme il devait l'être, et l'anarchie du temps des Judges fut une des plus tristes périodes.

On peut donc admettre que l'établissement de la royauté n'était pas contraire aux desseins de Dieu. Il connaissait trop bien les misères de son peuple, et de tout peuple, pour se figurer que l'autorité des prêtres et des prophètes pût remplacer un gouvernement régulier. Seulement ce que l'Eternel voulait accorder fut réclamé, exigé avec un esprit de défiance et de révolte. Les Israélites méconnurent la cause essentielle de leur faiblesse, qui était, non le défaut d'organisation politique, mais la négligence du culte monothéiste, par lequel ils auraient conservé la protection du Tout-Puissant. Ils eurent tort de ne pas attendre que Dieu leur donnât un roi de la manière et au moment fixés par sa sagesse ; ils voulurent pouvoir s'appuyer sur le bras de la chair. C'est cette disposition, antithéocratique en effet, et non la nouvelle institution en elle-même, que l'Eternel blâme comme un rejet de son autorité, et dont les Israélites se repentent à la voix de Samuel (1 Sam. XII, 19).

Cette conciliation me paraît acceptable ; mais, en repoussant d'emblée la portée prophétique des textes en question, M. Nicolas doit conclure comme il le fait. Au reste, cette question est controversable et mériterait un plus long examen.

Nous ne suivrons pas M. Nicolas dans son étude sur *le Mosaïsme depuis Moïse jusqu'aux derniers temps de la monarchie*. Il relève un fait trop peu remarqué, mais que, par une réaction naturelle, il accentue trop fortement, savoir que la législation de Moïse fut fort mal observée. Il montre la lutte constante des deux conceptions religieuses, l'élohiste et

la jéhoviste. La première, la plus ancienne, conserve la suprématie et s'oppose avec puissance à l'introduction de la réforme mosaïque; elle est pendant des siècles celle de la majorité, et forme à proprement parler l'Eglise nationale. — Ceux qui se rattachent franchement à la conception de Moïse sont peu nombreux, car elle est trop spiritualiste pour la masse du peuple. Au déclin de la monarchie seulement, grâce aux efforts d'un Ezéchias, d'un Esaïe, d'un Josias, elle finit par triompher.

« Mais, par un étrange concours de circonstances, le mosaïsme ne s'empare des consciences qu'au moment où il devient impossible comme organisation sociale. Les enfants d'Israël, dépouillés de leur nationalité, soumis désormais à des puissances étrangères, ne pourront plus se gouverner librement... Mais si le mosaïsme ne devint pas la loi de l'État, il devint, ce qui valait mieux, la loi des esprits et des consciences. Il gagna plus qu'il ne perdit à cette transformation. Jéhovah ne sera plus le roi de la terre de Canaan; mais il sera le chef spirituel des Juifs. La théocratie politique se changera en une théocratie morale. Il s'écoulera cependant des siècles avant que la véritable expression de cette transformation soit trouvée et nettement prononcée » (p. 299).

Le prophétisme hébreu, qui clôt le volume, est d'un haut intérêt pour faire connaître le point de vue de l'auteur et de la classe de savants à laquelle il se rattache.

Chez tous les peuples on trouve des prophètes, des hommes remarquables par la portée de leurs vues, par leur vie religieuse, et qui, prenant leur conscience pour une inspiration, deviennent les guides de leurs semblables. Ce ne sont pas des imposteurs, mais des exaltés qui commencent par se tromper eux-mêmes. On ne les rencontre qu'aux époques d'enfance, dans les temps héroïques d'une nation; la légende embellit leur vie. Chez les Hébreux, ce phénomène, tout psychologique et moral, du prophétisme se présente comme ailleurs et dans les mêmes conditions, jusqu'au moment où la maturité de la réflexion remplace la foi crédule et superstitieuse des premiers âges, c'est-à-dire jusqu'à Esdras.

J'aurais cru, je l'avoue, que l'enfance du peuple d'Israël ne s'étendait pas si loin! — Et d'ailleurs, comment se rendre compte du fait que dans ce même peuple, singulièrement mûri par quatre siècles de luttes, le prophétisme refleurit avec Jésus-Christ, son précurseur et ses témoins?

Observons que si le prophétisme se retrouve en quelque degré chez tous les peuples, il se présente chez les Juifs avec des caractères bien supérieurs. Les arguments qui tendent à assimiler les prophètes hébreux aux autres sont loin d'être convaincants. — Il y a aussi des poètes en tout pays, et cependant un peuple l'a emporté sur tous les autres en inspiration poétique : la Grèce nous a laissé des modèles qui ne seront pas surpassés. De même l'inspiration religieuse, dont on peut recueillir quelque trace partout, s'est concentrée en Israël. Là elle apparaît à son plus haut degré, qui comprend la vérité religieuse et morale, comme la poésie à

son apogée réalise la beauté. M. Nicolas ne semble pas voir ce côté tout exceptionnel de l'inspiration des prophètes juifs.

Quant à leur rôle, il est clairement mais incomplètement compris. Ils sont les vrais successeurs de Moïse, les champions du mosaïsme vis-à-vis de l'ancienne religion patriarcale, les jéhovistes par excellence, qui s'opposent, quelquefois au péril de leur vie, au règne de l'élohisme idolâtrique et à l'invasion du polythéisme. Quand la cause de la législation mosaïque est gagnée, leur tâche est achevée : ils disparaissent. Les docteurs de la loi leur succèdent.

Le prophète ou *nabi* n'a pas d'autre office. La prédiction ne rentre pas dans ses attributions. Le nom de *voyant* ne lui était donné que par une foule ignorante, qui l'assimilait aux devins des peuplades cananéennes. Il n'accepte pas cette désignation populaire.

Ces affirmations sont manifestement exagérées. On ne peut nier que les prophètes eux-mêmes ne prétendent souvent avoir des visions ou prédire l'avenir. On s'est exagéré peut-être l'importance relative des prophéties dans l'action exercée par les nabis sur leurs contemporains. Elles ne sont qu'un des moyens employés par les serviteurs de Jéhovah pour encourager le peuple ou pour lui causer un salutaire effroi. Les menaces et les brillantes perspectives sont au service de la cause théocratique, dont les prophètes sont les avocats; mais elles sont un des éléments caractéristiques de leurs harangues. A partir des patriarches, un courant d'espérance traverse l'histoire de la race élue comme un fleuve bienfaisant. Les regards sont tournés vers l'avenir, vers un avenir qui fera descendre le ciel sur la terre et refleurir l'antique paradis. Au sein du plus profond abaissement, les Juifs se retrempent dans cette attente et y puisent des forces pour triompher des douleurs du présent. Sans doute, cette espérance n'est pas toujours égale. Le soleil, à son lever, ne dore d'abord que les blancs sommets des hautes montagnes, qui se détachent de leur base obscure; puis la lumière s'abaisse et s'étend sur les coteaux, les plaines, les vallées, jusqu'à ce que tout le paysage soit baigné de ses rayons. — Il en est de même de l'esprit prophétique. Il n'illumine d'abord que quelques âmes d'élite, un Noé, un Abraham, un Jacob, qui s'élèvent de toute la hauteur de leur foi au-dessus de leurs contemporains courbés vers la terre. Puis l'inspiration devient plus fréquente : nous voici aux temps des écoles de prophètes. Les prédictions sur la gloire future d'Israël se précisent; la délivrance se personifie en un Sauveur, nouveau David, roi, prophète et sacrificateur. Enfin, quand toutes les notions essentielles sur le Messie sont devenues la propriété du peuple, le prophétisme devient muet sur l'avenir. Il ne recouvrera la parole, avec le Précurseur, que pour rendre témoignage au Christ enfin apparu.

M. Nicolas veut ramener ces prédictions à la proportion de simples faits rentrant dans la prévision humaine, ou à l'application de la loi morale

selon laquelle le méchant fait une œuvre qui le trompe, et le juste trouve tôt ou tard sa récompense. Quant aux espérances messianiques en particulier, elles ont leur raison d'être dans la nature tenace de la race hébraïque, dans sa religion orgueilleuse et dans ses tristes destinées, qui le forçaient à chercher ses consolations dans l'illusion d'un avenir plus prospère.

Ces explications, auxquelles on est contraint de recourir lorsqu'on part du préjugé dogmatique qu'il n'y a aucune espèce de miracle, sont tout à fait insuffisantes et produisent une pénible impression. Sans doute, il faut reconnaître que toute prophétie plonge ses racines dans les circonstances contemporaines; mais, pour le lecteur vraiment impartial, combien de paroles de l'Ancien Testament débordent le cadre des connaissances naturelles à l'esprit humain et portent le sceau de la révélation! — La prophétie est un sujet particulièrement délicat, et je comprends que la critique fasse plus d'un effort impuissant avant d'en donner une idée juste et complète. Cependant des travaux comme ceux de M. Oehler sont pleins d'espérances. Pour arriver à un résultat acceptable, il faut suivre la voie des réformateurs, ne nier ni la prévision humaine ni l'inspiration, mais, en partant des faits, chercher le lien profond et mystérieux qui unit ces deux éléments. Tant qu'on élimine une des données du problème, on ne saurait le résoudre.

Au reste, M. Michel Nicolas a une belle page sur la perspective messianique, et s'il est dans le faux au sujet de son origine, il parle fort bien de son caractère. J'aime à citer les lignes suivantes:

« L'attente d'une ère de bonheur et de vertu à la fin des temps est particulière au peuple d'Israël; elle fut étrangère à toute l'antiquité païenne. Bauer s'abuse certainement, quand il compare les espérances messianiques des Hébreux au mythe païen de l'âge d'or. Quelques images analogues dans les descriptions poétiques du règne du Messie et dans celle du règne de Saturne ne suffisent pas pour mettre les deux conceptions sur la même ligne. Il y a déjà cette différence immense entre elles que la famille d'Israël renvoie à la fin des temps cette ère de prospérité et de pureté que la mythologie gréco-romaine place dans le premier âge de l'humanité. Dans la conception païenne, le monde est entraîné dans une chute de plus en plus profonde; dans celle des prophètes, au contraire, il marche, sous la direction de Dieu, vers une complète perfection.

« M. Hase ne me paraît pas mieux inspiré en mettant les espérances messianiques en parallèle soit avec la confiance inébranlable avec laquelle les Romains se croyaient appelés à l'empire du monde, soit avec les légendes allemandes du retour sur la terre des Hermann, des Othon, des Hohenstaufen et des autres héros des temps passés, pour rendre à l'empire germanique abattu la liberté, la puissance et l'unité. Ces diverses vûes de l'avenir se touchent sans doute en un certain point; elles

sont toutes les trois des manifestations du sentiment national ; mais elles diffèrent en tout le reste. Il y a, entre autres, dans les espérances messianiques, une conception religieuse et morale qui ne se retrouve pas certainement, du moins au même degré, dans les croyances auxquelles M. Hase les compare. » (P. 416.)

Abstraction faite de l'élément de prédiction, les prophètes « poursuivaient l'accomplissement de l'œuvre de Moïse à peu près comme les théologiens et les prédicateurs chrétiens travaillent dans l'économie nouvelle à l'affermissement de l'œuvre de Jésus-Christ. Considéré de ce point de vue, le prophétisme fut au milieu des Hébreux ce que le ministère évangélique est parmi les peuples chrétiens. C'est là un rapprochement sur lequel la plupart des théologiens allemands se plaisent à insister. Il est certain que les prophètes exercèrent dans la famille d'Israël un ministère spirituel. Ils combattirent constamment pour les principes religieux et moraux, tels qu'ils étaient compris, tels qu'ils pouvaient l'être dans l'ancienne alliance ; et dans ce combat ils n'eurent d'autre arme que la parole, d'autre autorité que la valeur de leurs enseignements. Pour désigner un discours dont les choses divines sont le sujet, on se servait chez les Hébreux, dit Herder, du mot *prophétiser*, comme on emploie parmi nous celui de *prêcher*. Le prophète peut donc être regardé comme le prédicateur de l'ancienne alliance. » (P. 339.)

Conformément à la nature de la théocratie, le prophète juif n'est pas seulement le pasteur des âmes individuelles, il a un rôle public bienfaisant et constant, et à ce point de vue M. Nicolas lui reconnaît une supériorité marquée sur le prophète païen. Laissons encore parler notre auteur :

« Le prophétisme hébreu est comme une sentinelle vigilante en Israël. Il ne se commet pas un grand crime dans le pays ; il ne s'ourdit pas une trahison contre la cause de la théocratie, à laquelle se rattache par des liens indissolubles la nationalité israélite ; il ne se prend pas une mesure impolitique dans le conseil des rois ; il ne survient aucune calamité publique, sans que le prophète élève la voix pour condamner le coupable, démasquer le traître, reprendre le conseiller de mensonge, consoler les malheureux. Il est constamment sur la brèche. Une impulsion irrésistible le pousse à dénoncer en tous lieux l'injustice. Ce n'est pas sans raison qu'on l'appelle le Veillant. Le prophète qui n'est pas prêt, en toutes circonstances, à prendre la parole pour la cause de l'Eternel, n'est qu'un chien muet, ne sachant aboyer et aimant à dormir. » (P. 364.)

Le prophétisme, selon M. Nicolas, se survécut à lui-même. Quand il eut accompli sa tâche, il se réconcilia avec le sacerdoce. Dès lors le prêtre eut la haute main et fit prédominer une dévotion étroite et cérémonielle. Le plus beau temps du mosaïsme est passé ; il était lié à l'activité et à la puissance du prophétisme.

(Suite.)

CH. BYSE.

DE LA RÉVÉLATION

CONFÉRENCE PAR M. LUTHARDT¹.

Toutes les religions en ont appelé à une révélation : c'est là une preuve que la révélation est nécessaire, que les hommes ont besoin d'une révélation divine. Le christianisme se déclare la religion absolue en se proclamant la révélation absolue.

1. Examinons d'abord jusqu'à quel point une révélation est nécessaire.

La révélation est exigée d'abord par la nature de notre raison comme par celle de notre volonté ; elle est à la fois une nécessité intellectuelle et morale.

Mais en quoi est-elle une nécessité intellectuelle ?

Créés pour Dieu, nous devons le chercher, le trouver et entrer en communion avec lui. Mais afin que nous puissions parvenir jusqu'à Dieu, Dieu lui-même est obligé de venir au-devant de nous, de se manifester, de se donner à nous ; c'est-à-dire de se révéler. Nous avons, il est vrai, tous conscience de l'existence de Dieu, une connaissance naturelle qui, grâce à la manifestation de Dieu dans la nature et dans l'histoire, s'est développée naturellement en nous. Mais à cette révélation naturelle doit se joindre une révélation positive, historique ; car l'esprit humain exige spontanément une autorité supérieure, une confirmation divine des vérités qui servent de base à l'édifice tout entier de sa vie morale. Il lui faut une certitude inébranlable de ces vérités. Les religions païennes ont supposé cette autorité divine, et reconnu par là même la nécessité de son existence. Mais nous n'avons pas seulement besoin d'une autorité ; il faut aussi que la connaissance obscurcie que nous avons de l'existence de Dieu soit éclairée, que nos rapports naturels avec lui soient vivifiés par une manifestation historique ; car de même que notre conscience ne s'éveille qu'en présence de la loi morale, de même aussi le sentiment religieux n'est vivifié que par la manifestation divine. Ce n'est que lorsque Dieu se présente à nous en déclarant : Je suis

¹ M. Luthardt, le savant professeur de Leipzig, si connu par ses beaux travaux sur saint Jean, a fait l'année dernière une série de conférences apologetiques qui ont produit une vive impression. Nous en détachons celle sur la révélation. (*Réd.*)

le Seigneur ton Dieu ! que nous pouvons dire à notre tour : Oui, tu es le Seigneur mon Dieu ! Les premiers récits de la Genèse renferment une profonde vérité. Dieu parle aux premiers hommes comme un père à ses enfants ; car de même que la parole enfoncée dans le cœur de l'enfant n'est provoquée que par la parole qu'il entend, de même aussi la connaissance de Dieu pour laquelle l'homme est créé, ne peut être provoquée et développée en lui que par une révélation personnelle et historique de Dieu. Cette révélation primitive est le fondement de toute connaissance de Dieu et des choses divines, de toute religion dans l'humanité, même des religions les plus corrompues et les plus erronées. L'histoire des religions antiques est la meilleure preuve de ce que nous avançons. La religion, en effet, occupait dans les temps primitifs une place relativement bien plus élevée que le reste de la culture intellectuelle, et à mesure que les peuples païens avancèrent dans la civilisation, leurs religions perdaient de leur autorité. Tous les historiens reconnaissent que plus nous remontons dans l'histoire, plus la connaissance de Dieu s'élève et se purifie. On voit donc que la religion primitive n'est pas un simple produit de l'activité intellectuelle de l'humanité, mais un don positif de Dieu ; car toute religion repose en principe sur une révélation primitive, et la conscience de cette révélation s'est perpétuée jusque dans la philosophie de Platon.

La révélation est donc exigée par l'état naturel de notre esprit ; mais bien plus encore par la puissance de l'erreur qui incontestablement a envahi notre intelligence en pervertissant nos connaissances et nos pensées sur les choses divines. Il faudrait être aveugle pour nier cette puissance à laquelle nous sommes tous soumis par l'état corrompu de notre nature. L'histoire tout entière de l'esprit humain en est une démonstration évidente. Il n'y a pas de folie qui n'ait trouvé ses défenseurs, et là où l'on s'est vanté de posséder la sagesse, dans les écoles des philosophes, les contradictions se sont opposées aux contradictions, l'erreur a combattu l'erreur. Tout ce travail immense de la pensée dans l'ancien monde aboutit à l'incertitude la plus complète, au doute et au désespoir. On renonça entièrement à trouver la vérité, fût-ce dans sa forme la plus générale. Mais déjà l'école de Platon avait eu conscience de la nécessité d'une révélation divine, et l'avait exprimée en ces termes dans un dialogue du grand philosophe. « Nous voulons attendre, dit Platon, une révélation quelconque, soit un Dieu, soit un homme inspiré par la divinité qui puisse nous enseigner nos devoirs religieux, et (comme Minerve s'exprime devant Diomède, dans Homère) enlever de nos yeux les ténèbres qui les obscurcissent. » Et autre part Platon ajoute : « Nous n'avons pas d'autre moyen de salut que celui de saisir la meilleure théorie humaine pour nous laisser porter par elle comme par un radeau sur les flots périlleux de la vie ; à moins que nous ne trouvions un chemin plus sûr et moins dangereux sur un esquif plus solide, une révélation divine qui

nous facilitera la traversée. » Cicéron, exposant tout au long les différentes théories philosophiques de son temps sur l'âme, termine son énumération par ces paroles : « Un dieu seul sait laquelle de ces théories est vraie ; car il serait difficile aux hommes de savoir quelle est la plus vraisemblable. Combien moins pourrions-nous savoir ou exprimer quelque chose de positif sur la divinité ? Toutes ces questions sont remplies d'obscurités et de difficultés sans nombre. » Cicéron reconnaît en même temps l'étroit rapport qui existe entre l'erreur et le péché : « La nature, dit-il, ne nous a donné que quelques étincelles de vérité, et nous les éteignons de bonne heure par nos mœurs corrompues et avec nos erreurs, de sorte que nulle part nous ne voyons briller la lumière naturelle dans sa clarté primitive ! » Ce que Cicéron comprit déjà dans l'antiquité, nous le voyons plus clairement encore à la lumière de la révélation chrétienne ; car en présence de cette lumière, l'ombre des ténèbres humaines ne devient que plus épaisse et plus profonde. Nous ne pouvons pas même excepter de cet obscurcissement général le domaine des connaissances qui ont été le mieux garanties contre lui, celui des connaissances morales ; car ce ne fut que par la morale de la révélation que le jugement moral naturel fut purifié et raffermi. Kant, ce philosophe qui établit son système tout entier sur la conscience morale, reconnaît franchement que si l'Évangile n'avait pas enseigné les lois morales dans toute leur pureté, la raison humaine ne serait jamais parvenue à les découvrir dans un état de perfection pareil.

Mais, pour l'humanité, il ne s'agit pas seulement d'une connaissance générale des lois morales ; il s'agit avant tout de connaître le vrai moyen du salut. Car quelle que puisse être la hauteur à laquelle se soit élevée la connaissance naturelle de Dieu, ce n'est que la révélation seule, par la nature même des choses, qui a pu nous annoncer la grâce d'un Dieu qui pardonne et qui sanctifie. C'est là une pensée qui n'a pu « monter du cœur de l'homme, » une pensée que l'homme n'a pu enseigner à l'homme, mais que Dieu seul a pu nous révéler, en nous donnant une certitude si grande, que notre foi et notre vie religieuse y reposent tout entières. D'où saurions-nous, en effet, que Dieu est miséricordieux s'il ne nous l'avait pas déclaré lui-même ? Sa puissance est, il est vrai, un fait qui se manifeste dans la création ; mais sa miséricorde n'est-elle pas une libre décision de son cœur ? Et pourrions-nous la connaître de nous-mêmes cette décision, oserions-nous même l'imaginer ? Or cette certitude nous est indispensable ; car à quoi nous servirait la certitude de la puissance et de la majesté de Dieu, si nous n'avions pas celle de sa miséricorde ?

La miséricorde divine est réclamée par notre état moral ; de cette manière la révélation devient un *postulat* de notre conscience. Elle n'est donc pas seulement fondée sur notre raison, mais bien plus encore sur la perversité, sur la corruption de notre volonté.

Il est universellement reconnu que ce que nous possédons de meilleur et de plus grand nous est parvenu comme un don d'en haut. Le poète Schiller a exprimé cette vérité à plusieurs reprises : « Les plus grands biens, dit-il, nous ont été accordés gratuitement par les dieux. » Si cette considération s'applique aux dons naturels de l'esprit, combien plus ne s'appliquera-t-elle pas à notre vie religieuse, à nos rapports avec Dieu ? La communion avec Dieu ne peut donc être qu'un acte, un présent de Dieu ; car nous ne pouvons posséder Dieu, nous ne pouvons le réclamer s'il ne s'offre pas lui-même à nous, s'il ne dispose pas lui-même notre cœur et notre volonté à l'accueillir. Si c'est là une chose nécessaire en elle-même, elle l'est bien plus encore dans l'état actuel de notre nature morale. Le motif le plus puissant de la nécessité d'une révélation et spécialement de la révélation du salut gît en effet dans le péché.

2. Qu'on nous permette à ce sujet d'aborder la question du péché.

Le péché est un fait universellement reconnu. Ce n'est pas seulement la Bible qui accuse tous les hommes d'être pécheurs ; notre conscience confirme son témoignage, l'expérience journalière de la vie le prouve, et tous les peuples déplorent son existence. Partout nous trouvons des plaintes sur la contradiction funeste qui existe dans l'homme, et qui se manifeste dans l'opposition de sa volonté à son sentiment moral. Cette opposition est déjà exprimée par une ancienne maxime d'un poète romain : *Video meliora proboque, deteriora sequor*. « Je vois le bien et je l'approuve ; mais j'accomplis le mal. » Ou bien encore par cette autre parole : *Nititur in vetitum semper, cupimusque negata*. « Nous ne poursuivons que ce qui est défendu et nous désirons ce qu'on nous refuse. » La puissance de la passion est si grande dans l'homme qu'elle domine complètement son sentiment moral, et la loi seule avec son commandement sans réplique peut la dompter jusqu'à un certain point. Plutarque dit quelque part : « Les passions se réveillent dans l'homme dès sa naissance ; elles ne lui arrivent pas du dehors, et si on ne pouvait les dominer par une sévère discipline, l'homme ne serait pas plus doux que l'animal le plus féroce. » Il serait facile de trouver chez les anciens des témoignages semblables en grand nombre. Kant lui-même, qui en appelle à la puissance morale dans l'homme et qui considère la conscience du devoir comme assez forte pour résister à nos plus mauvais penchants et pour les dompter, parle d'un mal radical enraciné dans notre être, d'un mal qui est indépendant de toutes nos résolutions personnelles. On peut ajouter que plus un homme sera scrupuleux, plus il sera moral, plus il reconnaîtra cette puissance d'opposition dans son cœur, et plus il s'efforcera de se corriger, plus il sera amené à déplorer son insuffisance. Mais la pleine connaissance du péché n'est donnée qu'au chrétien ; car ce n'est que dans le pardon du péché que nous pouvons connaître la profondeur de notre corruption, et ce n'est que dans la lutte avec elle que nous pouvons sentir sa puissance et sa domination. Nous trouvons, il est vrai, déjà en dehors du christianisme,

un sentiment approximatif de cette souffrance profonde, une expérience du péché. Les poètes et les philosophes de tous les peuples ne tarissent point en plaintes sur la misère de cette vie. Ce n'est pas sans doute la douleur occasionnée par le mal, par le péché et sa puissance qu'ils déplorent; ce sont les souffrances de la vie en général, les infortunes sur cette terre qui trouvent chez les interprètes des peuples de tous les pays et de tous les temps une expression si saisissante. Mais il n'en est pas moins vrai que la douleur du péché, le sentiment pénible de la transgression et de la faiblesse morale font partie de ces plaintes. Il est vrai qu'un souffle de gaieté pénètre la vie des Grecs et leur culture tout entière, et on a souvent représenté cette sérénité comme un privilège enviable à l'antiquité. Aussi Goethe, dans un écrit sur Winckelmann, a-t-il fait l'éloge de la saine vigueur de la vie des anciens, et les nouveaux propagateurs d'un humanisme non chrétien, tel que le docteur David Strauss, glorifient-ils le sensualisme de la civilisation grecque comme un idéal non atteint. Mais en tout cela on passe sous silence la mélancolie profonde dont nous trouvons les traces dans l'existence des Grecs, dont plusieurs de leurs chefs-d'œuvre portent l'empreinte ineffaçable et qui rend leurs poésies si tragiques. Ces accents plaintifs résonnent comme la prédiction d'un temps qui devait amener la véritable réconciliation, et c'est là principalement que gît ce qu'il y a de plus profond, de plus vrai, de plus grandiose dans le monde antique, c'est là ce qui constitue son charme. Ce n'est que parce qu'il ne connaît pas le salut qu'il couvre d'un voile de gaieté les souffrances de la vie et se cache à lui-même toute la profondeur de la misère humaine. Un poète allemand, Lenau, a exprimé d'une manière frappante cette pensée dans un poème intitulé *Savonarole*:

L'art des Grecs ne connut point
Le Sauveur et sa lumière;
Pour ce motif ils aimaient la joie,
Et ne parlaient point des abîmes de la douleur.

Ce que je considère comme le plus grand charme,
Dont puisse nous émouvoir le monde antique,
C'est de nous dérober doucement les larmes
Qu'il n'est jamais parvenu à consoler.

Mais à travers toutes ces apparences de gaieté, des plaintes douloureuses se font entendre à toute époque, et tous les poètes grecs depuis Homère, qui appelle l'homme la plus misérable des créatures, jusqu'au dernier, chantent à l'envi les souffrances de la vie humaine. On cite comme une sentence de la plupart des sages les paroles :

Le plus grand bien est de ne jamais naître,
Et si l'on naît de bientôt ne plus être.

Dans son apologie de Socrate, Platon fait dire à son maître que la mort,

même si elle nous enlevait pour toujours la conscience de nous-mêmes, n'en serait pas moins un gain merveilleux; car un sommeil profond et sans rêves est préférable au jour le plus heureux de la vie. Pline rappelle que l'homme seul, parmi toutes les créatures, salue son jour de naissance avec des gémissements et des larmes, comme s'il pressentait d'avance les souffrances qui l'attendent. A ces souffrances il ajoute les passions et les maladies morales qui nous accablent. « Que chacun, dit-il, se console avant tout par la pensée que le plus grand bien accordé à l'humanité par la nature, est une mort opportune, et le plus grand des privilèges celui de se la donner soi-même. » La sentence bien connue de Ménandre : « Le favori des dieux meurt dans sa jeunesse » était dans la bouche de tout le monde; cette sentence se réalisa au début de l'histoire des Grecs dans la mort prématurée d'un Achille, et à son déclin dans la fin prématurée d'un Alexandre. Ces deux figures qui, selon les belles expressions de Hegel, représentent le peuple grec dans son essence et dans sa vie la plus intime, portent l'empreinte d'un caractère tout élégiaque. De même que les Grecs, tous les peuples civilisés de l'antiquité, tout particulièrement les Indous, portent sur la figure le cachet de la mélancolie.

Mais le véritable aiguillon manque à toutes ces plaintes sur la souffrance de la vie. Notre conscience est devenue plus délicate que ne l'a été celle des anciens, et nous savons que notre souffrance principale est de nature toute morale et se résume dans le péché.

De tous les biens la vie n'est pas le plus grand;
Mais de tous les maux le plus grand est le péché.

Néanmoins l'antiquité n'est pas privée complètement de la conscience du mal moral. Plus elle s'affaissa moralement, plus aussi elle exprima clairement sa décadence. « Nous sommes tous corrompus, dit Sénèque, et ce que l'un reproche à l'autre, il le retrouve en lui-même. Pervers nous vivons parmi les pervers. »

Le péché est donc un fait universel, le pire des maux; à tel point qu'il enlève à la vie tout son prix.

Nous voyons cette puissance du péché dominer dans l'histoire de l'humanité quelque loin que nous poussions nos recherches. C'est un antique problème de l'esprit humain que celui de l'origine du mal. L'Écriture en donne la solution la plus simple. Le péché, dit-elle, ne peut provenir de Dieu, car il est la sainteté et la bonté même; il ne peut pas non plus provenir de la nature, de la matière ou du corps, car la nature corporelle et sensible est tout aussi bien créée par Dieu que l'esprit. Il ne peut donc provenir que de l'homme lui-même; il résulte d'un acte libre, par lequel il a dérogé à sa pureté, à sa grandeur primitive, dont il n'a gardé que le souvenir. Ces attributs primitifs ne sont plus pour nous que le

reflet d'un soleil disparu à l'horizon, le regret d'un bonheur perdu, regret qui remplit les traditions de tous les peuples. Partout nous trouvons des légendes et des mythes qui rappellent un état de félicité primitive, et la perte de cette félicité amenée par le péché de l'homme. Chez tous les peuples, surtout dans l'Orient, toutes les idées reposent sur cette tradition.

Les récits bibliques représentent le péché des premiers hommes comme la suite d'une tentation extérieure à laquelle ils auraient succombé. La Bible fait intervenir dans notre chute une puissance séductrice spirituelle indépendante de l'homme; conception qui plus tard obtint, sous forme de doctrine, une importance capitale dans le Nouveau Testament. Nul enseignement biblique n'excita autant d'antipathie de la part de l'esprit moderne que celui-là. Il est vrai que quand il sert à excuser la superstition et le fanatisme, ou lorsqu'on en abuse pour atténuer notre culpabilité, notre conscience morale s'élève à juste titre contre de pareilles exagérations. Néanmoins l'intérêt de l'humanité exige qu'on se représente l'homme comme séduit par une puissance extérieure, et non comme étant lui-même la première cause du péché; car l'homme ne saurait être identifié au péché, il n'est pas Satan en personne. Sinon il serait lui-même le principe du mal, et par conséquent il ne serait pas en état d'être sauvé. Mais, Dieu soit loué, l'homme peut encore être sauvé, il peut être affranchi du péché; le mal n'est donc point sorti de lui, mais il est entré en lui. Sa culpabilité n'en est pas amoindrie, mais les suites de cette culpabilité sont atténuées; quoique le péché en lui-même se présente à nous sous un aspect plus grave et plus solennel. Nous voyons en effet qu'il ne s'étend pas seulement à notre vie intérieure, mais qu'il est une puissance objective extérieure, une puissance qui agit dans l'histoire et qui projette son ombre jusque dans les replis les plus cachés de notre existence spirituelle.

On s'est de tout temps scandalisé de ce que l'Écriture représente la première transgression presque comme une action d'enfant, et de ce que néanmoins les plus sérieuses conséquences en découlent pour toute l'histoire de l'humanité. Mais il ne s'agit pas de nous arrêter au fait extérieur; il faut pénétrer à travers cette enveloppe jusqu'au fait moral lui-même accompli dans l'âme. Or ce fait est d'une importance suprême et profonde. Figurons-nous l'homme primitif vivant dans une harmonie parfaite et bienheureuse avec Dieu, commençant à douter de son amour et s'imaginant que par une jalousie arbitraire Dieu lui refuse un bien dont dépend son bonheur futur. Il rejette le commandement divin, s'empare lui-même de son avenir qu'il pense réaliser par la désobéissance, et pervertit par là même les rapports de son cœur avec Dieu en renonçant à sa dépendance filiale, en se détachant de Dieu comme le fils prodigue qui a quitté la maison paternelle pour s'exiler loin de son père. Est-il étonnant qu'il se soit précipité de cette manière au-devant

de sa misère ? Qu'on ne s'attache donc pas au fait extérieur de la chute, il importe peu et s'explique par l'état d'enfance dans lequel vivaient les premiers hommes ; mais apprécions la portée intérieure et morale de ce fait. On reconnaîtra bientôt qu'il fut d'autant plus décisif qu'il se trouve à l'origine de la vie de l'humanité, alors que la nature humaine ne s'est pas encore fixée complètement. Il a donc pour l'humanité tout entière l'importance d'une tragique catastrophe.

Par sa nature même, cet acte originel a été funeste à toute la race humaine, car il procédait de son chef qui la représentait et la résumait pour ainsi dire. Nous sentons bien que cet acte nous concerne tous, qu'il n'est pas un fait accidentel ou indifférent, mais que nous en sommes solidaires, comme il arrive toujours quand une action est accomplie par le représentant d'une famille ou d'une race. Ses conséquences prouvent à quel point il nous atteint ; car tous nous en souffrons et nous l'expions pour ainsi dire. Qui niera en effet qu'il existe en nous un mauvais penchant primitif, qui éclate dans les manifestations même involontaires de ce fond de corruption qui se trouve en nous. Sans doute, l'enfant a une certaine innocence et ses bouderies même paraissent souvent charmantes ; mais à travers cette innocence et ces charmes perce ordinairement un fond étrange de méchanceté. Aussi un ancien proverbe grec enseigne déjà que l'enfant qui n'est pas châtié ne sera pas non plus élevé, et nous savons tous qu'il n'est pas bon de laisser la nature se développer à son gré ; car l'ivraie deviendrait bientôt trop abondante et étoufferait entièrement la bonne semence. Nous reconnaissons par là que la jeunesse cache beaucoup de mauvais germes, et plus nous progressons dans notre développement moral, plus nous découvrons cette corruption héréditaire en nous-mêmes, jusqu'à ce que nous arrivions à la conviction qu'il n'existe point de péché dont nous ne portions le principe en nous.

Cette nature morale corrompue, cette « perversité radicale, » comme l'appelait le moraliste Kant, ne provient pas seulement de l'influence des sens sur notre esprit. C'est dans l'esprit lui-même que git cette perversion morale ; elle est une direction funeste de notre volonté, inclinée à l'égoïsme. C'est cet élément égoïste qui se mêle à nos meilleures vertus pour les corrompre, et il ne le cède en puissance qu'à notre justice propre et au contentement de nous-mêmes.

Or, il nous est impossible de nous délivrer nous-mêmes de cette nature corrompue. Nous avons sans doute une conscience morale et nous disposons de la force de notre volonté ; mais cette conscience ne nous délivre point du péché ; elle ne fait plutôt que nous en convaincre. Elle nous commande, elle nous châtie, mais elle ne nous affranchit point. La force de volonté nous sert, il est vrai, à nous rendre maîtres de nous-mêmes, et il n'est personne qui puisse s'en dispenser (et certes, c'est une grande chose que l'empire sur soi-même) ; mais cette force ne change pas les mauvais penchants de notre cœur. Nous nous imposons des fers à nous-

mêmes, mais en nous rendant esclaves de la loi morale, nous sommes loin de parvenir à la vraie liberté. Il faut que notre cœur change, que notre volonté reçoive une autre direction ; alors seulement notre état s'améliorera. Kant s'est contenté d'enseigner qu'il faut agir contrairement à ses penchants ; mais ce n'est pas là certes le degré le plus élevé de la moralité, et Schiller lui objecte avec raison :

Il est beau de vaincre son cœur,
J'admire le vainqueur ;
Mais il y a plus de grandeur
A vaincre *par* son cœur.

Mais pour que cette victoire soit possible, il faut que notre cœur soit dans son état normal. Or personne n'arrive à cet état par ses propres forces. Schiller attendait le salut de l'esthétique qu'il avait mise à la place de l'impératif catégorique de Kant. « Il faut, disait-il, que nous entrions dans la patrie de la liberté morale par les portes dorées du beau. » On ne tarda pas à reconnaître la fausseté de ce système. Aucune puissance de la nature, aucune force de notre propre esprit ne peut faire de nous d'autres hommes. Dieu seul peut opérer ce changement ; car qui pourrait changer son propre cœur ? Nous en sommes incapables, et il faut pour cette transformation une puissance supérieure. La force de la délivrance, le renouvellement moral en un mot ne peuvent venir que de Dieu.

Le principe fondamental de toute morale païenne faisait dépendre l'homme de sa propre force morale, tandis que le christianisme l'adresse à la grâce qui lui est offerte en Jésus-Christ. Aussi l'impuissance de la morale païenne s'est-elle montrée dans la ruine de l'ancien monde, tandis que la prédication chrétienne de la grâce a renouvelé le monde et se montre comme la seule puissance qui puisse résoudre les contradictions morales de la vie humaine.

La vie humaine et son histoire sont pleines de contradictions qui, en dernière analyse, sont toutes de nature morale ; contradictions de la vie intérieure entre le devoir et son accomplissement, entre la destinée et sa réalisation, et contradictions de la vie extérieure, telles que la lutte sans fin de la vérité avec le mensonge, les inégalités de la fortune, etc. Or, toutes ces contradictions ne peuvent être expliquées que par le fait primitif de la chute, par ce déchirement de la vie intérieure qui fit sortir le monde moral de sa marche normale. Où trouver la guérison et le salut pour un état de misère pareil ? Ce n'est point en recourant à des connaissances morales supérieures, comme le pensait Socrate, ou au progrès de la civilisation, comme on le pense aujourd'hui. Devant les mauvais penchants du cœur, la plus vaste science, l'intelligence la plus élevée restent impuissantes, et le mal se développe en même temps que les facultés de l'esprit.

Il n'en est pas autrement de l'histoire de l'humanité que de celle de l'in-

dividu. Sa civilisation change la forme du péché et ne diminue point son existence, ni son empire ; elle ne fait que remplacer la nature par l'art. Les péchés deviennent péchés de la civilisation, ils sont un peu plus raffinés ; mais loin de diminuer ils augmentent, et s'aggravent de plus en plus. Le développement de l'esprit humain ne délivre donc pas de la corruption ; il faut que Dieu oppose à sa puissance une autre puissance qu'il dépose dans l'humanité et dans son histoire. Nous portons tous en nous un idéal, image d'un état de choses normal dans lequel la volonté de Dieu seul est accomplie partout avec joie, un règne de justice sur la terre dans lequel aucune faute n'opprime la conscience, aucune passion mauvaise n'enchaîne plus notre pensée et notre volonté, — un état enfin qui nous permette de nous présenter sans honte ni crainte devant le Dieu saint. Cet idéal nous l'appelons le royaume de Dieu : voilà la solution de toutes les contradictions, le but de l'histoire et sa puissance motrice. Or ce royaume n'est point un produit naturel de l'humanité ; car on ne cueille point de raisins sur les épines, ni de figes sur les chardons. Il faut que le royaume de Dieu soit un acte de Dieu, le résultat de sa révélation.

La raison dernière de la nécessité d'une révélation par laquelle nous puissions être sauvés, est donc fondée sur la désharmonie morale de notre existence, sur le péché.

3. On a fait diverses objections à la possibilité de la révélation, mais il est facile de les résoudre. Il n'y a au fond qu'une objection à y faire ; c'est la négation d'un Dieu personnel. Du moment qu'on n'admet plus un Dieu personnel et vivant, on ne peut pas non plus accorder la possibilité d'une révélation. On cherche alors à couvrir cette raison dernière et véritable de toute chose par les raisons les plus diverses. Mais pour quiconque croit en un Dieu personnel et vivant, la possibilité d'une révélation n'est qu'une conséquence toute naturelle. Car Celui qui est la vie serait-il l'immobilité, Celui qui est l'amour serait-il le silence ? Sa nature se contredirait elle-même, et quelle que fût la force des arguments avec lesquels on nous démontrerait l'existence de Dieu, cette contradiction ne laisserait pas d'ébranler notre foi en lui. Aussi la révélation, loin d'être en contradiction avec Dieu, serait plutôt un argument contre lui si elle n'existait pas.

Il est étrange d'objecter qu'on juge plus dignement de Dieu et de ses perfections, en admettant qu'il n'a pas eu besoin de réformer le monde, son œuvre, par une révélation supplémentaire. Comme s'il s'agissait de réforme et pas plutôt de la nécessité dans laquelle se trouve l'homme errant et pécheur, d'être prévenu par Dieu, par sa vérité et sa grâce ; afin qu'à son tour il puisse se rapprocher de son Créateur.

On prétend encore que la révélation condamne l'esprit humain à une passivité absolue, indigne de sa nature et contradictoire avec elle ; car son essence est l'activité qui demande des efforts personnels pour arriver

à la vérité. Mais nos meilleures idées, comme tout ce que nous possédons de meilleur ici-bas, ne nous viennent-elles pas de plus haut, et avons-nous autre chose à faire, lorsqu'elles montent comme des étoiles à l'horizon de notre vie spirituelle, que de les accueillir dans notre activité intellectuelle, et de les assimiler à nous-mêmes? En tout enfin, faisons-nous autre chose que recevoir d'abord, pour agir après avec nos propres forces? Et cela n'est-il pas vrai, surtout lorsqu'il s'agit de la vérité suprême, et de la communion avec Dieu!

En un mot, que nous regardions à Dieu ou à nous-mêmes, nous sommes obligés de nous dire qu'une révélation divine est si peu impossible qu'elle correspond plutôt à l'idée de Dieu et à celle de l'homme, à notre nature et à nos besoins, qui sans cela deviendraient incompréhensibles.

4. Mais en concédant toutes ces vérités, il reste toujours encore à la pensée moderne une pierre d'achoppement : c'est le miracle. Or qui dit révélation dit miracle. « Mais les miracles, nous est-il répondu, sont impossibles. L'antiquité les croyait possibles; elle les admettait donc comme réels et y ajoutait foi. Elle pensait devoir considérer comme surnaturel tout ce qu'elle ne pouvait expliquer naturellement, et c'est ainsi qu'elle a eu recours à l'idée du miracle. Quant à nous, nous savons qu'il n'est pas possible; nous avons pénétré bien plus avant dans les mystères de la nature; bien mieux que les anciens nous avons reconnu ses forces et ses lois. L'esprit moderne a éclairci cette mystérieuse forêt vierge des miracles, il en a chassé les ombres, et ce qui n'est pas encore éclairci le sera bientôt. L'esprit moderne demande que tout se passe naturellement et le surnaturel est en contradiction avec lui; il faut qu'il le déclare impossible et avec lui la révélation. »

L'esprit sans doute demande à tout comprendre dans ses rapports naturels et nécessaires; mais à côté du domaine de la nécessité, n'y a-t-il pas celui de la liberté? — L'homme en tant qu'animal, en tant qu'objet des sciences naturelles, est soumis à la loi de la nécessité. Mais l'homme n'est-il qu'animal, n'est-il pas en même temps un être personnel, moral, par conséquent libre? N'est-il qu'un objet des sciences naturelles, n'est-il pas aussi un objet des sciences morales? Or le domaine des sciences morales est supérieur à celui des sciences naturelles. Mais si l'homme est libre parce qu'il est un être personnel et moral, cela ne serait-il pas vrai avant tout de Dieu? Ou bien Dieu serait-il lié par les lois que lui-même a déposées dans la nature, se serait-il pour ainsi dire lié les mains lui-même? Il faut donc nier Dieu même, si l'on nie qu'il puisse faire des miracles. Rousseau s'explique là-dessus en termes si forts que nous ne voudrions pas les adopter sans réserve. « Cette question, dit-il, à savoir si Dieu peut faire des miracles, sérieusement traitée, serait impie si elle n'était pas absurde : ce serait trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir; il suffirait de l'enfermer. Mais aussi quel homme a jamais nié que Dieu pût faire des miracles? » — « Sans doute

il est vrai, continue-t-il, que pour établir la réalité d'un miracle, il faudrait que nous connussions les lois et les forces de la nature dans toute leur étendue. » C'est là aussi une objection que l'on a souvent élevée contre la possibilité de savoir avec certitude si le miracle était réel. Mais cet appel à des lois inconnues pour se soustraire à l'acceptation du miracle, serait à peu près ce que Kant appelle le principe de la raison paresseuse. Car, nous le savons tous, il ne peut exister dans l'ordre naturel du monde une loi inconnue grâce à laquelle un mort redeviendrait vivant. Et pourquoi la critique négative combattrait-elle comme impossibles toute une série de récits bibliques, si l'on ne pouvait établir en aucun cas la réalité du miracle, mais que des lois inconnues de l'ordre naturel du monde fussent en jeu ? Mais nous portons en nous la certitude qu'il y a un ordre plus élevé que l'ordre naturel du monde.

La certitude du surnaturel n'est-elle pas la base de toute religion ? Autant la religion et cette certitude sont raisonnables, autant le miracle l'est aussi. Ne croyons-nous pas que le monde a été créé ? Or la création qu'est-elle autre chose que le premier miracle ? car le miracle est un phénomène que les forces et les lois naturelles ne peuvent produire, ou du moins produire en entier ; il renferme en lui quelque chose de nouveau qui s'interpose dans le cours de la nature sans procéder de lui. Or cela est vrai surtout de la création ; mais cela n'est pas moins vrai de la délivrance de l'humanité et du renouvellement moral de l'individu par la puissance de la grâce divine. Car il s'agit là encore d'un acte nouveau qui n'est point le simple produit d'antécédents naturels.

La faculté de cette activité libre et miraculeuse est inhérente à l'essence même de Dieu, et nous la reconnaissons tous involontairement par la prière. Prier, qu'est-ce autre chose que croire au miracle ; car nous croyons que Dieu est libre et qu'il n'est pas lié par la connexion nécessaire des choses, mais qu'il en dispose selon sa volonté. Ne devrions-nous pas nous dispenser de prier et d'espérer un exaucement, si ce qui doit arriver arrivait nécessairement et non parce que Dieu le veut ? Nous nous recommandons nous et les nôtres à la protection de Dieu ; nous avons recours à lui dans le besoin, et le supplions de détourner de nous les maux qui nous menacent ; nous demandons la guérison d'un malade, nous espérons l'assistance divine, etc. Qu'est-ce autre chose que croire en un Dieu vivant qui est libre de faire ce qu'il veut ? Sans doute la volonté de Dieu n'est pas arbitraire, mais fondée sur des raisons supérieures, qui nous restent cachées ; mais ce qu'il fait, il le fait parce qu'il le veut, et non parce qu'il y est contraint. Les lois de la nature l'en empêcheraient-elles ? Matthias Claudius dit entre autres : « Je ne m'occupe pas de savoir si la prière d'une âme émue est efficace, ou bien si selon l'opinion de quelques savants le *nexus rerum* (c'est-à-dire la connexion naturelle des choses) peut permettre un exaucement. Je respecte beaucoup le *nexus rerum* ; mais je ne puis m'empêcher de songer à Samson qui laissa intacte

la connexion des battants de la porte de Gaza, et, comme on sait, la porta tout entière sur une montagne. En un mot, je crois que la pluie arrive quand la terre est desséchée, et que le cerf altéré ne brame pas en vain après les eaux courantes. Il est nécessaire seulement que celui qui prie se trouve dans les vraies dispositions de la prière. » (T. III, 29, de ses œuvres.)

Mais, nous objecte-t-on, le miracle ne détruit-il pas les lois de la nature, et cela est-il possible du moment que ces lois existent? — Mais Dieu n'est-il pas aussi le Dieu des lois de la nature, et ces lois sont-elles autre chose que l'effet de sa volonté? Il est donc maître de les faire servir à des volontés et à des buts supérieurs. Mais le miracle ne détruit même pas les lois de la nature, il ne fait que leur soustraire certains effets pour les soumettre à une volonté, à une puissance supérieure. Le domaine des faits terrestres nous offre pour cela de nombreuses analogies. Si mon bras lance une pierre, l'ascension de cette pierre est contraire à sa nature, et n'est pas un effet de la loi de l'attraction. Mais elle est l'effet de ma volonté, d'une force supérieure qui est intervenue et qui produit des effets qui ne résultent pas des forces inférieures. Les forces et les lois naturelles ne sont pas détruites pour ce motif, mais elles subsistent comme auparavant. C'est ainsi que le miracle intervient comme ayant une causalité supérieure, et produit un effet qui ne résulte pas de causalités inférieures, mais y prend place après coup. Cette causalité supérieure s'accorde en dernière analyse avec les buts moraux les plus élevés de l'existence, et il n'y a pas, pour la nature, de mission plus haute et plus belle que de les servir. Si donc le miracle se trouve en rapport avec ces buts, sa raison d'être est morale et non arbitraire; il n'est donc pas contraire à la nature et à sa destination, mais bien plutôt conforme à elle dans un sens plus élevé. Or le but moral le plus élevé est celui de l'amour divin, c'est cet amour qui pour réaliser ses desseins prend à son service la puissance divine; c'est la rédemption de l'humanité qui réalise son histoire suprême sur le terrain de la création; c'est la rédemption par Jésus-Christ qui est le fondement légitime du miracle parce qu'elle est celui de la révélation.

Celui qui croit en Jésus-Christ croit aussi au miracle, car Jésus est le miracle en personne. Il n'est point le résultat de conditions ou de prédispositions naturelles, et quoi qu'on fasse pour l'expliquer à ce point de vue, il n'en est pas moins vrai que pour tout celui qui sait apprécier l'histoire et la personne de Jésus dans leur réalité, — ne pût-il partager en aucune manière, la foi de l'Eglise chrétienne, ou ne vît-il en Jésus qu'un génie religieux incomparable, — il restera toujours assez de phénomènes incompréhensibles dans cette histoire qui ne s'expliqueront jamais par les voies naturelles. Ces phénomènes ne peuvent être considérés comme le produit de causes ou de conditions naturelles; mais ils nous conduisent au-delà des limites du naturel, à la source de toute vie supérieure, à Dieu

lui-même. Ils ne peuvent être considérés que comme le résultat d'une activité créatrice nouvelle et immédiate de Dieu. C'est là le véritable sens du miracle : il est un acte libre qui n'est point produit par l'action réciproque des forces de la nature, par les conditions de la vie naturelle, un acte qui sort de Dieu pour prendre place dans la connexion naturelle des choses. Cette connexion n'est point détruite pour ce motif; elle ne fait que recevoir un nouvel élément qui entre dans sa chaîne non interrompue. Si nous disons que Jésus est un miracle, voulons-nous par là le considérer comme un phénomène arbitraire ? Nullement ; car sa venue est préparée par l'histoire et amenée par elle. Celle-ci était arrivée à un point de développement où la personne du Christ et son œuvre étaient devenues indispensables ; mais elle ne pouvait les produire par elle-même, elle ne pouvait que les accueillir. Jésus-Christ est une nécessité morale, mais non un phénomène naturel. Il est un phénomène surnaturel. Mais un phénomène surnaturel devient naturel lorsqu'il est réclamé par la situation naturelle des choses. La vie naturelle engendre le besoin d'une pareille intervention, mais ne peut le satisfaire elle-même. Dieu seul peut le satisfaire par un acte immédiat de sa puissance, par un acte créateur ; mais cet acte en devenant la satisfaction de ce besoin, se rattache à lui de la manière la plus étroite. Le miracle n'est donc pas une interruption des lois de la nature ; il est plutôt l'accomplissement même de ces lois.

Si nous pouvons appliquer ces réflexions à Jésus-Christ, nous pouvons les appliquer à la révélation tout entière. Car Jésus n'est point isolé dans l'histoire, il n'est point entré subitement en elle comme une apparition ; mais il est le but de tous les événements qui le précèdent, leur résultat final. Cette histoire, nous l'appelons l'Histoire sainte, l'Histoire de la révélation, et Jésus est l'idée qui la domine tout entière ; car c'est lui qu'elle a vu dès son origine. Elle partage avec lui le même caractère surnaturel, et tous les miracles qui le précèdent ou le suivent sont légitimés par leur étroit rapport avec lui. Ils entrent dans l'ensemble de l'histoire de la révélation dont Jésus est le centre.

Pour ce motif même, leur raison d'être est toute morale, et c'est en cela que les miracles bibliques se distinguent de tous les autres. Ils n'ont rien du caractère fantastique et légendaire ou arbitraire des autres miracles, et nous n'avons qu'à comparer nos évangiles avec les évangiles apocryphes, ou le récit de la vie de Jésus, avec celui de la vie de Mahomet, pour reconnaître immédiatement l'immense différence qui les sépare. Le talent critique d'un Niebuhr ne le cède guère à celui d'aucun autre historien, comme on le sait, et il n'a que trop bien déblayé l'histoire romaine. Cependant, Niebuhr avouait « qu'une étude impartiale et perspicace de la nature suffirait pour établir que les faits surnaturels racontés par l'histoire évangélique ne sont rien moins qu'absurdes, et en les comparant aux faits légendaires, aux prétendus miracles d'autres religions, il est facile de

voir qu'ils sont pénétrés d'un esprit entièrement différent. » En un mot, le miracle n'est pas un acte arbitraire; mais il a une raison morale; car il fait partie intégrante de la révélation.

Mais quelle est son importance pour la révélation? Il est tout d'abord la forme la plus populaire de sa légitimation, légitimation qu'on a toujours réclamée et qu'on réclamera toujours, la preuve évidente que dans l'histoire évangélique, il se manifeste une puissance supérieure dont le but est le salut de nos âmes. Le miracle est en second lieu l'image extérieure de ce salut même; il représente dans le langage imagé de la nature les faits d'un ordre tout spirituel. La nature est un monde de symboles, et le miracle est le symbole le plus élevé. « Les aveugles voient, les paralytiques marchent, les sourds entendent, les lépreux sont nettoyés, etc. » : telle est la réponse que Jésus fait transmettre au Baptiste. Mais en dernière analyse, il n'est pas venu seulement pour guérir les aveugles, les sourds et les paralytiques. — Il voulait, par le langage significatif des œuvres extérieures, figurer aux yeux des faibles dans la foi le miracle spirituel, la rénovation intérieure et morale des hommes.

En troisième lieu, le miracle est un élément essentiel de la révélation. Jésus-Christ lui-même est le miracle parce qu'il est la révélation. Nous ne croyons pas seulement *à cause* de ce miracle; mais nous croyons *à* ce miracle qu'il représente en personne. Or, ce miracle était indispensable à notre salut. Cette nécessité déjà implique sa possibilité. Le miracle est donc possible, parce que la révélation l'est. Quant à la révélation, elle est conforme à l'essence même de Dieu qui est vie et amour; il est, de plus, conforme à notre nature et à nos besoins les plus profonds.

5. Mais à quoi reconnaitrons-nous que la révélation est un fait réel et vrai? Car toutes les religions en appellent à une révélation. Par quoi le christianisme nous démontre-t-il que lui seul de préférence à toutes les autres religions est fondé en réalité sur une révélation? Ce n'est pas par une comparaison du christianisme avec le paganisme que nous désirons résoudre cette question. Nous parlerons plus tard de cette comparaison. La question est celle-ci : En quoi et avec quelles preuves le christianisme se légitime-t-il comme révélation réelle, comme la vérité?

Examinons les différents témoins de la vérité chrétienne, et écoutons leurs témoignages. Et tout d'abord se présente à nous le témoignage des apôtres. Leurs écrits sont pénétrés de l'esprit de la vérité même; ils ont voulu raconter la vérité seule, et dans quel intérêt auraient-ils fait le contraire? Serait-il possible que des imposteurs parlent un langage semblable, un langage empreint de la plus grande modération? Non, les disciples ne sont pas une truppe d'enthousiastes ou de fanatiques aveugles; ce sont des gens de bon sens et de saine intelligence. M. Renan même, qui appelle Marie-Madeleine une personne exaltée parce qu'il ne peut comprendre son dévouement pour la personne de Jésus, est obligé d'avouer que les pêcheurs galiléens sont des gens très modérés. Et si récemment

encore on a essayé de faire de saint Paul un visionnaire affecté d'une maladie nerveuse, on ne peut s'empêcher de trouver ridicules de pareilles explications. Or, Paul nous dit qu'il a lui-même fait des miracles, et en appelle à ce sujet aux Corinthiens pour légitimer son autorité apostolique, en s'appuyant avec énergie sur « les signes d'un apôtre » ; c'est-à-dire sur les faits miraculeux accomplis dans l'intérêt de sa légitimation (2 Cor. XII, 12, et Rom. XV, 18, 19). Les apôtres enfin nous déclarent à l'unanimité qu'ils sont témoins « de ce qu'ils ont entendu, de ce qu'ils ont vu de leurs yeux, de ce qu'ils ont contemplé et touché de leurs mains, c'est là ce qu'ils annoncent. » Ainsi Luc, qui n'a pas été lui-même témoin oculaire de ce qu'il rapporte, « assure qu'il s'est exactement informé de tous les faits dès leur origine pour les communiquer à son excellent Théophile par ordre, afin qu'il reconnaisse la certitude des choses dont il a été instruit. »

Mais le centre du témoignage apostolique est la résurrection de Jésus-Christ, et il n'y a pas dans l'histoire un fait aussi bien attesté que celui-là. M. Renan assure, il est vrai, que nous le devons à l'imagination exaltée de Marie Madeleine. « Pouvoir divin de l'amour, s'écrie-t-il, moments sacrés où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité. » Ce sont là, à notre avis des expressions indignes d'un historien, et ce n'est pas avec des paroles aussi légères qu'on résoudra un fait historique pareil. Nous savons que les disciples n'attendaient rien moins qu'un événement semblable. La mort de Jésus les avait laissés sans consolation, sans espoir, et lorsqu'ils apprirent la nouvelle qu'il était ressuscité, ils ne purent, ils ne voulurent pas y croire. « Nous avons été effrayés, disent les deux disciples d'Emmaüs, par quelques femmes de celles qui étaient avec nous ; car, ayant été de grand matin au sépulcre, et n'ayant pas trouvé son corps, elles sont venues dire que les anges leur ont apparu et leur ont dit qu'il est vivant. Et quelques-uns des nôtres, sont allés au sépulcre et ont trouvé les choses comme les femmes l'avaient dit ; mais ils ne l'ont point vu. » Nous voyons par ces paroles combien les disciples étaient peu disposés à se laisser gagner à de nouvelles espérances par le récit des femmes saintes. Ils en paraissent plutôt désolés, et ce n'est que la manifestation personnelle de Jésus qui les convaincra. Il ne fallut pas moins que des apparitions répétées et palpables pour leur donner, — et surtout à un Thomas, — la certitude du fait de la résurrection. Et ce ne fut pas seulement à quelques particuliers, mais à des foules qu'il apparut en dernier lieu, à cinq cents frères à la fois dont beaucoup vivaient encore à l'époque où saint Paul raconta ces événements aux Corinthiens (1 Cor. XV, 5-8). Il en appelle même au témoignage de ces témoins vivants. C'est ici que cesse toute possibilité d'illusion, d'hallucination, de vision malade, etc. On a appelé la résurrection un fait de la conscience, pour trouver un mot qui cache l'embarras qu'on éprouvera toujours en présence d'un événement pareil. Mais la critique la plus pénétrante est obligée de

reconnaître ce fait. Aussi Baur avoue-t-il que « le miracle de la résurrection seul a pu dissiper les doutes qui semblaient avoir relégué la foi en Jésus dans les ténèbres de la mort. » Et à tous ces témoignages Paul vient ajouter comme confirmation son expérience personnelle ; car ce ne fut point autre chose que la réalité de la résurrection qui fit de cet ennemi de Jésus, du persécuteur passionné de son Eglise, son disciple et son apôtre, qui lui fit trouver sur le chemin de la haine contre les chrétiens, la paix de son âme en Christ.

Cen'est pas avec les explications les plus ingénieuses qu'on pourra se débarrasser de ce fait ; il est trop puissant. On ne peut dire que Paul a simplement cru voir Jésus ; car il ne s'attendait rien moins qu'à une pareille apparition. Avec ses dispositions intérieures à l'égard de Jésus, il n'aurait pu considérer une vision toute subjective que comme une illusion ; mais il ne se soumit que parce qu'il fut obligé de le faire, malgré sa résistance. S'il n'avait pas été *obligé* de reconnaître cette apparition comme un fait extérieur, il ne l'aurait jamais reconnue. On ne peut objecter ici que Jeanne d'Arc a cru entendre la voix de ses saintes ; car ce ne fut que parce qu'elle le désirait, parce qu'elle vivait et s'entretenait pour ainsi dire constamment avec elles. Pour saint Paul au contraire l'apparition de Jésus fut en contradiction flagrante avec toutes ses pensées, avec sa volonté tout entière, et il était loin de ressembler à une jeune fille exaltée. Aucun homme n'accomplit jamais de si grandes choses que lui ; car la fondation de l'Eglise d'Occident tout entière est son œuvre ; elle repose sur sa conversion, sur l'apparition du Christ ressuscité. Voudra-t-on et pourra-t-on soutenir sérieusement que le plus grand fait de l'histoire, le plus fertile en conséquences bénies soit fondé sur l'illusion la plus étrange qui se soit jamais produite dans un homme ? — Non, car si un fait de l'histoire a pour lui la certitude la plus complète, c'est celui de l'apparition de Jésus à saint Paul ; c'est-à-dire le fait de sa résurrection. Mais ce fait lui-même n'est que la preuve et la confirmation de la révélation divine.

Faudra-t-il après cela citer comme témoins de Jésus-Christ toute la foule innombrable des martyrs qui ont scellé leur foi de leur sang ? Qu'on lise le récit de leurs supplices pour se convaincre ; nous ne trouvons chez eux aucune trace de fanatisme, de résistance ou d'orgueilleux mépris ; mais la certitude la plus calme et la foi la plus joyeuse qui ne désire que glorifier par la mort comme par la vie Celui auquel ils avaient donné leur cœur. Mais ce n'est pas seulement l'Eglise des martyrs, c'est l'Eglise de tous les temps et de tous les lieux qui est un témoin de Christ. La simple existence de cette Eglise qui selon les paroles de Lessing remplace pour nous tous les autres miracles, le fait de sa présence sur la terre, l'esprit qui l'anime, l'influence qu'elle exerce, les forces spirituelles qui y règnent et qui témoignent de son origine supérieure ; tout cela est une preuve manifeste de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. C'est sur lui que tout

repôse. Bien plus, nous pouvons invoquer les adversaires mêmes de Jésus, leurs objections contre le christianisme et l'appel qu'ils font à tous les moyens d'attaque. Enfin, et avant tout le reste, il y a un témoin de Jésus-Christ qui vit parmi nous, un peuple qui cherche une patrie dans l'exil, le peuple de la dispersion, le peuple coupable d'un crime antique qui n'est pas encore expié, le peuple le plus mystérieux de tous, mystérieux au temps de sa gloire et mystérieux au temps de sa misère. Aussi lorsqu'un monarque demanda un jour au prédicateur de sa cour une preuve de la vérité du christianisme, une preuve bien concise, parce que le temps, disait-il, lui manquait d'en entendre une longue, le prédicateur lui répondit : Sire, voyez les Juifs !

Mais nous avons encore un autre témoin qui vient se joindre à tous les précédents en leur appliquant pour ainsi dire un cachet ineffaçable : ce témoin c'est notre vie spirituelle, notre conscience et l'Esprit de Jésus-Christ. C'est là le véritable témoignage de la vérité, c'est là le plus grand de tous, le témoignage dont la vérité se sert pour se confirmer elle-même.

Quand la parole de Jésus se présente à nous et pénètre dans notre âme, il s'élève une voix en nous, la voix de la conscience, qui dit : C'est là la vérité que nous cherchons, que nous cherchions si longtemps sans la trouver. Toutes ces pensées qui sommeillent en nous, toutes ces aspirations, tous ces besoins de notre cœur, besoins de paix et de réconciliation, se réveillent en nous pour nous dire : C'est là ce que nous demandions, que nous cherchions sans le savoir nous-mêmes. L'homme est un problème et la parole de Jésus-Christ est la solution de ce problème ; il est une énigme et la révélation est la réponse à cette énigme. L'homme est en contradiction avec lui-même, un composé de contradictions, et la révélation en est l'explication. Il en est ici comme d'une équation mathématique composée de trois nombres connus, et d'un inconnu, d'un x dont nous trouvons la valeur. La preuve nous montre que la solution de l' x est la véritable, parce que le nombre trouvé cadre avec les nombres connus ; il en est de même dans le domaine dont nous nous occupons. La parole de Christ forme pour ainsi dire le terme inconnu de l'équation dont nous sommes les représentants ; elle est la solution de l' x , du nombre inconnu en nous. Notre nature provoque le besoin intérieur, la révélation est la satisfaction de ce besoin et l'accord parfait qui existe entre notre nature et la révélation est la preuve que la révélation est la vérité.

Dans la mesure où nous avons accueilli la parole de la révélation, nous reconnaissons aussi l'accord qui existe entre elle et nos aspirations ; et de cette manière sa vérité se confirme en nous par l'expérience de la vie spirituelle. L'Esprit rend témoignage à notre esprit qu'il est la vérité ; c'est là la démonstration interne de la vérité, sa preuve la plus puissante, la preuve de la vie et de l'expérience. C'est là la plus forte démonstration de la vérité, lorsqu'elle se démontre elle-même. Lessing dit quelque part qu'un paralytique qui a subi l'influence bienfaisante du ma-

gnétisme sera peu touché par les diverses opinions et les doutes des savants sur cet agent ; il se contentera de savoir qu'il en a expérimenté les effets salutaires. Il n'aura d'autre preuve à alléguer que son existence et son efficacité, et cela lui suffit. Il en est de même dans notre domaine. L'effet de la vérité est la démonstration de sa réalité. Mais pour connaître cette démonstration, il s'agit de s'abandonner à la vérité. Des faits extérieurs peuvent être prouvés par des preuves externes, des propositions mathématiques ; mais des vérités morales ne le peuvent être que par des preuves morales, c'est-à-dire internes. Ils se démontrent par la conscience, et c'est là la véritable preuve de la vérité de la révélation.

Cette expérience chacun peut l'acquérir sans distinction de rang ou de culture, et cette universalité est un des meilleurs arguments de la révélation ; car la vérité doit être populaire. Une vérité qui n'est pas populaire ne peut être la vérité suprême. Tous les hommes sans distinction sont en effet créés pour elle et en sentent le besoin ; elle doit donc être accessible à tout le monde. Les philosophes de l'antiquité qui voulaient remplacer l'insuffisance des religions païennes par leurs doctrines philosophiques ont eux mêmes déclaré souvent que leur science n'était pas pour la foule, mais pour l'aristocratie des esprits cultivés. La philosophie moderne est encore plus exigeante. Mais le christianisme est pour tous, car Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et que tous arrivent à la connaissance de la vérité. Le christianisme a fait de la vérité suprême la chose la plus populaire, la vertu de la vie journalière. Il a élevé les plus incultes à un degré de culture infiniment supérieur à celui où étaient arrivés les hommes les plus civilisés de l'ancien monde, car quiconque a accueilli les vérités du christianisme est plus sage que Platon et que Socrate.

6. Mais comment le christianisme, nous dit-on, comment la révélation peuvent-ils être la vérité, puisqu'ils sont contraires à la raison ?

Il est vrai sans doute que la révélation dépasse la raison, et il ne peut en être autrement ; car que serait une révélation qui ne révélerait rien ? « L'existence et la nécessité de la révélation, dit Lessing, impliquent nécessairement des faits qui dépassent la raison, et ces faits doivent être pour elle plutôt une preuve de sa réalité qu'une objection contre elle. Celui qui efface ces faits de sa religion, n'a plus de religion ; car qu'est-ce qu'une révélation qui ne révèle rien ? Une certaine soumission de la raison à la foi est donc exigée par l'idée même de révélation, ou plutôt la raison doit se soumettre volontairement, et son obéissance n'est autre chose que l'aveu de ses limites, aussitôt quelle est convaincue de la réalité de la révélation. »

L'aveu des bornes de notre raison est inévitable ; car nous ne pouvons pas même méconnaître celles de nos connaissances qui se rapportent à la vie naturelle. « L'homme, dit Goethe, est un être obscur qui ne sait d'où il vient, ni où il va ; il sait bien peu de chose du monde qui l'entoure et

encore moins de lui-même. » Et autre part : « Nous sommes tous environnés de mystères et de prodiges. »

Mystérieuse en plein jour,
La nature ne se laisse point ravir son voile,
Et ce qu'elle ne révèle pas volontairement à ton esprit,
Tu ne l'obtiendras jamais par la ruse ou par la violence.

« Le monde est rempli d'énigmes. » « La nature aura pour nous toujours quelque chose de problématique que la perspicacité humaine ne parviendra jamais à comprendre. » « Quel est l'homme qui a saisi les mystères de la vie ? » « L'idée de l'existence nous est complètement incompréhensible. » De quel droit appliquerions-nous la mesure de notre faible entendement à tout ce qui est réel ou possible ?

« C'est à cela qu'on reconnaît les savants : Ce qu'ils ne touchent pas de leurs mains leur est inaccessible.

« Ce qu'ils ne comprennent pas leur semble inutile.

« Ce qu'ils ne peuvent calculer n'est pas vrai pour eux.

« Ce qu'ils n'ont pas pesé n'a pour eux aucun poids.

« Et ce qu'ils ne marquent point de leur empreinte n'a pour eux aucune valeur. »

Tout notre savoir repose en dernière analyse sur la foi, et enfin de compte nous sommes obligés de croire même à notre âme et aux facultés de notre esprit. Toutes les sciences sont fondées sur des principes qui sont l'objet d'une acception et d'une certitude immédiate, et ne peuvent être démontrées elles-mêmes ; car l'admission pure et simple de ces principes n'est autre chose que la foi, et « chaque système philosophique repose sur une admission pareille. L'incrédulité même est une foi, car nous n'avons qu'une conception médiate ou homogène des principes derniers des choses, et pour ce motif aucune certitude réelle. » La question est donc celle-ci : Quel est le principe fondamental qui exerce sur l'âme tout entière l'impression de la vérité infallible ? Il n'y a point de savoir qui ne suppose la foi, car toute connaissance repose sur une croyance. Le matérialisme même, qui ne connaît que la matière et la force, est fondé sur une foi — sur la foi à la puissance invisible de la force ; car ce n'est que des effets de cette force qu'il déduit son existence.

Aussi Hamann dit-il très bien « que notre propre existence et celle de toutes choses hors de nous sont des objets de foi et ne peuvent être comprises d'une autre manière. » C'est du reste un fait reconnu que les savants les plus profonds sont les plus modestes et les plus humbles, car ils reconnaissent d'autant mieux les limites posées à leurs recherches ; les plus superficiels, au contraire, sont ordinairement les plus orgueilleux ; car ils croient avoir examiné et reconnu toute chose. Pour ce motif aussi, la jeunesse est en général plus fière de son savoir et plus présomptueuse que la vieillesse ; elle connaît bien moins les problèmes qui nous paraissent plus difficiles à résoudre, plus nous nous efforçons de le faire. Pascal dit : « La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité

de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. » Et Hamann ajoute : « Si l'on est arrivé à savoir ce que c'est que la raison, tout désaccord avec la foi cesse immédiatement. » C'est donc là ce que notre connaissance a de meilleur, c'est de reconnaître ses limites.

Si l'on peut appliquer cette remarque à toutes les branches de notre savoir, elle s'applique surtout à la question dont nous nous occupons, au domaine de la religion ; car si toutes nos connaissances reposent finalement sur la foi, ce seront avant tout nos connaissances religieuses. Cette foi est ce qu'il y a de plus sûr, de plus certain et de plus puissant ; parce qu'elle se rapporte aux choses les plus élevées, aux causes finales qui nous enveloppent de toute part, aux motifs et aux raisons suprêmes qui forment le centre et le sommet de toutes les causes et de toutes les raisons. « Aucune raison ne peut être aussi sûre que la foi en ces choses, aucun motif aussi concluant, aucune cause aussi convaincante, aucune conséquence aussi profonde, aussi vaste. »

Il est naturel que cette foi religieuse dépasse notre raison ; car il s'agit ici de vérités supérieures que nous ne pouvons saisir avec les moyens ordinaires de notre intelligence. Dieu est bien au-dessus des limites de notre raison naturelle ; la foi religieuse qui a Dieu pour objet doit donc elle aussi en dépasser nécessairement les bornes. « La raison humaine et la raison divine sont deux choses bien différentes, » dit Goëthe. Écoutons Leibnitz : « Ne croire des choses divines que ce qu'on peut mesurer avec la raison, c'est rapetisser l'idée de Dieu. » « Il s'agit d'élargir notre esprit, dit Bacon, pour comprendre la grandeur des mystères divins, et non de restreindre ces derniers à l'étroitesse de notre esprit. »

Si nous pouvons dire cela de Dieu en général, nous pouvons le dire plus particulièrement encore de l'économie du salut que Dieu avait formée dans ses desseins mystérieux et qui, connue de lui seul et de son Esprit, resta cachée au monde. Car de même que personne ne sait ce qui est dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, de même aussi personne ne sait ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. Ce conseil de Dieu fut un mystère de son cœur, jusqu'à ce qu'il le révélât lui-même. Pour ce motif, ce conseil est pour nous quelque chose d'entièrement nouveau qui n'a jamais pénétré dans le cœur de l'homme, qui n'est jamais entré dans nos pensées et qui les dépasse complètement. Il fallut donc qu'on nous l'annonçât, que nous y ajoutions foi, et voilà ce qui est au-dessus de notre faible raison.

Mais, nous objecte-t-on, la révélation n'est-elle pas aussi contraire à la raison ? Et c'est là ce qui forme le grand obstacle. On ne peut nier en effet que la révélation n'est pas seulement au-dessus, mais encore souvent contraire à nos raisonnements naturels. Cependant est-ce là un argument contre la révélation, et ne sommes-nous pas obligés de nous demander plutôt de quel côté se trouve la vérité ? Si la révélation nous parle

d'un Dieu qui s'est abaissé, humilié, qui est venu auprès de nous, qui a pris part à nos relations humaines pour nous sauver, notre raison s'en étonne; c'est une folie pour la pensée naturelle. Il n'y a pour la raison rien de plus paradoxal que la révélation, que le christianisme. Mais nous nous demandons encore : De quel côté se trouve la vérité? Si notre raison était dans son état normal, alors sans doute la révélation ne pourrait être en contradiction avec elle. L'est-elle en effet? S'il est vrai qu'une interversion morale a eu lieu en nous (fait que personne ne peut nier sans doute), ne serait-ce pas une conception toute mécanique de l'homme, si nous voulions affirmer qu'il existe un domaine particulier de sa vie intellectuelle qui n'a pas été affecté par sa chute. Si au contraire sa vie tout entière en a été atteinte et en a été corrompue, ne sommes-nous pas obligés d'avouer que la révélation ne serait point la vérité, si elle n'était pas en contradiction avec notre raison? Nous savons que notre péché capital est l'orgueil, même dans le domaine de la pensée. Aussi le paradoxe sublime du christianisme, son paradoxe de prédilection est-il de manifester la puissance suprême absolue sous la forme la plus humble, de la voiler de manière à ne la rendre accessible qu'aux cœurs ouverts et profondément humiliés; de provoquer, au contraire, l'inimitié des cœurs insensibles et orgueilleux qui veulent se suffire à eux-mêmes. Cette contradiction n'est donc pas une preuve contre la révélation, mais plutôt un argument en sa faveur; car si la révélation faisait dépendre le salut de nos propres efforts et de notre mérite, elle nous plairait, elle entretiendrait notre orgueil; mais pour ce motif même elle ne serait pas vraie. Elle ne nous déplaît que parce qu'elle fait tout dépendre de la grâce de Dieu; mais c'est là précisément la marque de sa vérité. « Toutes ces contrariétés qui semblaient le plus m'éloigner de la connaissance de la religion, sont ce qui m'a le plus tôt conduit à la véritable. » Pour ce motif même, la révélation s'est maintenue malgré les contradictions : « La seule science qui est contre le sens commun et la nature des hommes est la seule qui ait toujours subsisté parmi les hommes. »

Notre peu d'empressement à l'accepter est précisément un argument en sa faveur. « Reconnaissez donc la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion, dans l'indifférence que nous avons de la connaître. » Pascal montre, autre part encore, que si tous les Juifs du temps de Jésus s'étaient déclarés pour lui, il en aurait conçu de la méfiance; car cela aurait été là un signe suspect. C'est donc précisément l'incrédulité des Juifs en présence de Jésus qui doit provoquer notre foi. « Mais c'est leur refus même qui est le fondement de notre créance. » En un mot, la contradiction de la révélation avec notre raison; c'est-à-dire avec la raison égoïste et orgueilleuse, la nécessité de désavouer l'efficacité de cette raison, n'est qu'une preuve de plus pour la révélation. « Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison. Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, et se soumettre où il faut. »

Mais derrière cette raison égoïste et orgueilleuse se tient la vérité secrète de la raison; c'est le sentiment et la certitude intimes que nous sommes destinés à appartenir à Dieu, à nous rapprocher de lui, la conscience ineffaçable et profondément morale, que nous sommes pécheurs et que nous avons besoin de la grâce. C'est avec un pareil entendement que s'accorde la révélation, et c'est en ce sens seulement qu'elle ne dépasse pas la raison ou lui est contraire, mais qu'elle lui est pleinement conforme. La raison pose les grandes questions, la révélation en pose d'autres encore, et les résout toutes. La raison est une préface humaine à la révélation divine, et souvent il arrive qu'une préface promet plus que le livre lui-même ne réalise; mais la révélation est loin d'être restée au-dessous des promesses de sa préface la raison.

Si la révélation est destinée à satisfaire la raison, la raison est l'organe de la connaissance de la révélation. La raison, en effet, est capable de comprendre la révélation et même destinée à ce but. Car de même que l'œil est fait pour la lumière du soleil, de même la raison est appropriée à la révélation divine. Mais pour contempler la lumière du soleil, il faut ouvrir les yeux et prendre une position favorable afin de la voir réellement. Il en est de même de la raison qu'il faut ouvrir à la révélation et placer dans sa vraie position en face d'elle; afin qu'elle puisse pénétrer en nous avec sa lumière. Il faut enfin lui permettre de nous éclairer; car il arrive souvent qu'on ne voit pas une chose ou qu'on ne l'entend pas, quoiqu'elle se trouve devant nos yeux ou qu'elle frappe nos oreilles, parce qu'on n'y fait pas attention, parce qu'on ne s'adonne pas à elle. Il en est de même encore de la révélation qu'on ne peut comprendre, à moins qu'on ne s'adonne à elle. Cet abandon qui mène à la compréhension est un abandon plein d'amour pour son objet; aussi cet amour est-il seul capable de comprendre la vérité, et l'amour n'est point aveugle comme on le prétend, mais lui seul voit clair, c'est-à-dire pénètre au fond des choses et saisit leur vérité intime. C'est avec le cœur qu'on comprend, et avant tout, Dieu et sa révélation, comme Pascal s'exprime si bien : « Il faut connaître les choses humaines avant que de les aimer; tandis qu'il faut aimer les choses divines pour les connaître. »

Celui qui marchera dans cette voie reconnaîtra que la révélation est la chose la plus rationnelle qui existe, la raison suprême, la vérité de notre raison.

Traduit par A. WABNITZ,
Candidat en théologie.

LA VIE DE JÉSUS

DE SCHLEIERMACHER.

LA VIE DE JÉSUS. *Cours donné à l'université de Berlin en 1832*, par FR. SCHLEIERMACHER, et publié d'après les notes du professeur et les cahiers de ses auditeurs, par K.-A. RUTENIK. — Berlin, 1864. 1 vol. in-8°, 511 p.

La publication de ce livre témoigne de la part de son éditeur d'un grand courage, ou plutôt d'une grande confiance. En effet, voici trente-trois ans qu'ont été prononcées à Berlin, pour la dernière fois, si nous ne nous trompons, les leçons de Schleiermacher que M. Rutenik publie aujourd'hui, et ces leçons ont pour objet la vie de Jésus, c'est-à-dire celle de toutes nos disciplines théologiques dont le terrain a été le plus remué depuis ce temps-là.

En 1832, la *Vie de Jésus* du docteur Paulus, parue quatre ans auparavant, en 1828, était encore dans la plénitude de son règne, et celle de Strauss avait trois ans devant elle avant de faire son apparition. Or, le terrain de Paulus, on le connaît; il est celui d'un rationalisme qui, au moins dans sa forme spéciale, et sauf quelques récentes réminiscences, est, bien décidément, hors de cours, et l'on sait que Strauss transporta la question de la *Vie de Jésus* sur un terrain entièrement nouveau. Paulus respectait le caractère historique des évangiles et, pour le dire en passant, lorsque quelqu'une des explications de Paulus nous tombe sous la main, lorsqu'on nous raconte par exemple que ce que nous appelons le miracle de la multiplication des pains ne fut autre chose qu'un bel élan de générosité provoqué par l'exemple de Jésus parmi ceux qui, dans la foule, avaient des pains et ne le disaient pas, nous ne pouvons nous empêcher de sourire, nous trouvons le commentaire pitoyable, et nous oublions qu'étant donnés le rationalisme de Paulus d'une part et son respect pour les évangiles de l'autre, il n'était guère possible, à moins de garder le silence, qu'il fit une meilleure exégèse. Depuis Strauss,

le rationalisme est devenu plus grave, nous semble-t-il, et son exégèse moins crue ; soit, mais n'oublions pas que cette exégèse est pour lui celle de documents qui n'ont, au point de vue de l'histoire, aucune valeur, et que cette gravité dont nous le louons, il l'a payée d'un prix que Paulus eût trouvé trop élevé.

Paulus respectait donc le caractère historique de nos évangiles. Strauss ne le respecta plus et transporta la question du terrain de l'exégèse sur celui de la critique, terrain qu'elle n'a pas quitté jusqu'à aujourd'hui. C'est donc entre un débat qu'elle ignorait et un système que nous avons oublié que se place la *Vie de Jésus* de Schleiermacher, on ne saurait imaginer position plus défavorable.

Hâtons-nous de dire que le livre que nous examinons triomphe pleinement de sa position même, tellement qu'à notre avis il ne sera plus possible de traiter quelque peu sérieusement le sujet, sans en tenir compte. C'est qu'il y a deux manières de faire de la théologie. Il y a la petite manière qui s'attache aux questions du jour, qui ne prend des données d'un problème que celles qu'elle trouve sur ses pas et dont les travaux par conséquent n'excitent plus aucun intérêt lorsque ces données ont fait place à d'autres. Il y a la grande manière, qui envisage en eux-mêmes les problèmes qui se posent devant elle, qui ne les reçoit pas tout formulés par des amis ou des adversaires et qui, forte de la conscience de ce qu'elle sait et de ce qu'elle ignore, ne veut servir aucun autre intérêt que celui de la foi. Cette grande manière fut celle de Schleiermacher, et voilà pourquoi ses travaux, leur objet fût-il la *Vie de Jésus*, resteront comme des monuments qu'il sera toujours utile de consulter.

Nous avons dit que c'était une force pour un théologien que de connaître la limite à partir de laquelle son ignorance commence ; nous y insistons, et nous croyons que si nous nous appliquions à rechercher quels furent les germes de mort de tant de systèmes qui ont disparu sans laisser de trace, nous arriverions presque toujours à conclure que ce germe réside, pour chaque système, dans une hypothèse que son auteur eût été incapable de justifier. Ce fut ainsi, pour restreindre notre cadre, que le système de Paulus, qui opérait sur une vue des documents évangéliques, qui ne pouvait être alors aux yeux de la théologie (nous ne dirons pas aux yeux de la foi) qu'une pure hypothèse, était condamné d'avance à tomber le jour où ces documents devaient être appelés à passer par le crible de la critique. Schleiermacher opère avec plus de prudence. Pas plus que Paulus il n'est arrivé à une théorie sur les évangiles, mais il a sur lui cette supériorité qu'il sait ne pas y être arrivé, qu'il s'abstiendra par conséquent d'affirmer là où il sait ne pas en avoir le droit, et suppléera à la théorie qui lui manque par une critique de détail qui reste après trente ans une source à consulter et, qui plus est, un chef-d'œuvre.

Cela posé, essayons de donner une idée de la manière dont Schleiermacher a traité quelques-unes des grandes questions que comportait son

sujet. Tâche ingrate, car ce qu'il y a de plus remarquable dans le cours de Schleiermacher, ce ne sont point ses résultats, c'est sa méthode ; or la méthode est ce qu'il y a de plus difficile à rendre dans un résumé.

Conception du problème. L'ambition de Schleiermacher est de donner, non point une *chronique* sur le Christ, mais *l'histoire* du Christ, c'est-à-dire de saisir si bien le mobile et, en même temps, l'ensemble de la vie du Christ qu'il puisse arriver, approximativement, à reconstruire, s'il le fallait, cette vie dans un tout autre milieu que celui où Jésus a vécu historiquement, c'est-à-dire à pouvoir dire ce qu'elle aurait été au sein d'un autre peuple que le peuple juif et dans un autre siècle que celui de Tibère. Christ ne peut être un type pour toute l'humanité que si nous pouvons, dans une certaine mesure, arriver à ce résultat. Nous disons *dans une certaine mesure*, et en effet, il n'est jamais possible de concevoir absolument la vie d'un individu en dehors du terrain historique qui a été le sien, puisque ce terrain historique a contribué pour sa part à faire de lui ce qu'il est. De plus, comment le Christ, puisqu'il s'agit de lui, aurait-il pu agir sur son milieu s'il ne lui eût pas appartenu en quelque mesure. Ce fait ne compromet d'ailleurs en rien la dignité spéciale de Jésus, car si l'individu subit l'action de son milieu, il lui imprime aussi la sienne. Il est des hommes qui exercent sur leur siècle une action puissante, bien qu'ils lui tiennent par leurs racines. Le Christ, lui, a pu dominer absolument et son siècle et tous les siècles, sans que nous puissions le séparer entièrement de son temps ni de sa race. Nous ne nous mettons pas non plus au-dessus de lui en affichant la prétention de calculer sa vie, car d'un côté ce calcul est de notre part un acte de pure connaissance, non un acte moral, comme fut de sa part sa vie elle-même, et de l'autre cette connaissance est son œuvre, elle ne peut avoir sa base que dans une vivante communion avec lui.

Voilà le problème. Pour arriver à le résoudre, nous aurons à tenir compte de toutes les manifestations soit sociales, soit littéraires, qui se rattachent directement à l'apparition du Christ, ou que cette apparition a provoquées, car, ne l'oublions pas, bien que l'objet de notre étude soit de notre part un objet de foi, notre tâche actuelle est d'examiner scientifiquement cet objet pour la justification de notre foi. Cela étant, il serait partial de ne pas tenir compte de l'effet produit par Jésus sur ses adversaires.

Le problème ainsi posé d'une manière toute générale, Schleiermacher éprouve le besoin de se séparer nettement dès l'abord, sans préjudice de l'examen purement scientifique qu'il se propose d'appliquer à l'objet de sa foi, de deux tendances qui ont régné et règnent encore dans l'Eglise, savoir l'ebionitisme et le docétisme. Les *ébionites*, refusant à Christ une dignité spéciale et faisant de lui soit un prophète (c'est le cas des anciens ébionites), soit un docteur qui aurait, pour soutenir son autorité, fait usage de fraudes pieuses (c'est le cas des ébionites modernes), se placent

par cela même en dehors du christianisme. Leur Christ peut encore avoir été le porteur de certaines vérités, mais ces vérités subsistent indépendamment de lui, et il cesse de pouvoir devenir, en lui-même, un objet de foi et d'adoration. Les *docètes*, eux, anciens et modernes, reconnaissent en Christ une dualité de natures compatible, il est vrai, avec la foi, mais non avec une vue vraiment humaine et historique de la vie du Christ.

Sources de notre histoire. Ce sujet n'est pas traité à part, au moins d'une manière complète, dans nos leçons. Toutefois ces leçons supposent de la part de leur auteur, sur ce sujet, certaines vues que nous voudrions brièvement reconstituer.

Nous n'avons, en dehors de nos quatre évangiles, que des sources d'un ordre si inférieur qu'elles peuvent à peine nous servir. De ce nombre sont les évangiles apocryphes. Quant à des documents émanant des premiers adversaires de Jésus et du christianisme, nous n'en possédons point et en sommes réduits, sous ce rapport, à rechercher dans les évangiles eux-mêmes et dans les citations de Celse que nous fournit Origène les vues de ces adversaires sur les origines du christianisme.

Nos quatre évangiles ne constituent en définitive que deux sources spéciales d'information sur la vie du Christ. L'une comprend les trois évangiles synoptiques, l'autre l'évangile de Jean. Ces sources offrent entre elles certaines divergences, notamment en ce qui touche le théâtre de l'activité de Jésus-Christ, — théâtre que les synoptiques placent essentiellement en Judée, tandis que Jean le voit surtout en Judée, et la durée de son ministère qui, d'après les synoptiques, ne paraît pas excéder un an, et d'après Jean dut être de deux à trois ans¹. La différence de points de vue auxquels se sont placés les évangélistes explique, selon Schleiermacher, dans une large mesure, ces différences, mais elle ne saurait suffire à les élucider entièrement. Il est d'ailleurs souvent aussi impossible d'accorder entre eux les synoptiques pour ce qui touche à l'ordre chronologique des faits qu'ils racontent, que de les accorder sous ce rapport avec l'évangile de Jean.

Deux évangiles, sur les quatre que nous possédons, portent une suscription apostolique. L'évangile de *Matthieu*, dans sa forme actuelle, offre de trop grandes divergences par rapport à l'évangile de Jean, et porte à un trop haut degré le caractère d'une compilation pour que Schleiermacher se sente libre de l'attribuer à un témoin de la vie de Jésus. Il est néanmoins antérieur à l'évangile de *Luc*, qui porte en quelques-unes de ses parties, particulièrement en ce qui touche le récit de la naissance de Jésus des marques d'une conception poétique et artificielle².

¹ On sait que les synoptiques ne mentionnent qu'un seul voyage pascal de Jésus à Jérusalem, tandis que Jean en mentionne trois.

² Schleiermacher explique l'introduction de ces parties légendaires et en particulier du récit de l'ascension tel que nous le trouvons dans le livre des *Actes* par l'existence dans l'Eglise primitive de certaines hymnes composées sans intention historique, et que

L'évangile de *Marc*, dont Schleiermacher admet l'intégrité, paraît être mis par lui, comme source, sur le même rang que l'évangile de *Matthieu*. Mais la source primitive de l'histoire évangélique, sa base inébranlable, est, pour notre auteur, l'évangile de *Jean*. Nous avons dans cet évangile le rapport d'un témoin oculaire, à ce récit il appartient de fournir le cadre de notre histoire et d'en contrôler les matériaux. Sans doute cet évangile est loin de nous offrir du Christ une histoire complète. Jean a eu, en écrivant son évangile un but particulier ; d'une part, il a voulu compléter en ce qui touche les discours de Jésus-Christ, non pas les évangiles synoptiques écrits, qu'il n'a peut-être pas connus, mais le courant historique qui leur servait de base, — et de l'autre, expliquer la catastrophe qui mit fin à la vie de son Maître. Néanmoins, ce qu'il nous donne, nous offre une base suffisante et authentique. Schleiermacher estime que plus la critique des évangiles se développera, plus elle donnera raison à l'évangile de Jean, dont il admet, lui, la parfaite intégrité. Les raisons alléguées jusqu'à lui pour combattre l'authenticité des discours étendus que Jean attribue à Jésus-Christ ne le touchent point. Pourquoi, demande-t-il, Jean aurait-il composé ces discours ? Pour défendre les idées alexandrines dont on croit apercevoir la trace dans le prologue de l'Évangile ? Ces idées n'avaient point cours à Jérusalem à l'époque de Jean¹ ; de plus, le terme qui caractériserait ces idées dans le prologue, le terme de *logos* ne se retrouve pas une seule fois dans les discours attribués par Jean à Jésus-Christ. Ou bien Jean aurait-il gardé de sa qualité de disciple de Jean-Baptiste certaines idées qu'il aurait voulu faire prévaloir par ces discours ? Ces idées eussent plutôt été des idées légales et eussent, par conséquent, plutôt trouvé leur place dans les synoptiques que dans l'évangile que l'on peut le moins accuser de pousser au légalisme.

En résumé, nous avons dans nos évangiles des sources anciennes, respectables, portant, sauf quelques fragments poétiques et malgré des divergences sans doute irréductibles, un caractère manifestement historique, nous présentant du Christ une image unique, et constituant pour ce qui concerne l'une d'elles, le témoignage immédiat, oculaire, d'un apôtre de Jésus-Christ.

Nous eussions désiré davantage sur un sujet aussi capital. Un point surtout nous eût paru digne d'être développé, celui qui concerne les fragments poétiques que notre auteur voit dans *saint Luc*. La question qui se pose pour nous est celle-ci : comment se fait-il qu'un document de cette antiquité, et que son auteur nous présente lui-même comme reposant sur des informations exactes et personnelles (*Luc* 1, 3), contienne

l'auteur de *Luc* et des *Actes*, aurait considérées comme de véritables documents. C'est là déjà une forme de l'idée du mythe, dont Strauss devait tirer plus tard un si grand parti.

¹ Schleiermacher croit-il donc que Jean a composé son évangile à Jérusalem ?

de pareils éléments ? Nous ne pensons pas que cela soit possible. Hâtons-nous de dire que Schleiermacher ne nous présente ces résultats que comme subordonnés à une critique des évangiles qui, selon lui, est encore à faire, et reconnaissons que malgré l'insuffisance de ces résultats, la critique de nos documents évangéliques n'est point arrivée depuis Schleiermacher à un tel degré de lumière que ces résultats ne puissent être considérés comme ayant quelque valeur.

Le Christ considéré dans son origine et dans son développement. — Nous touchons ici au sujet central des leçons de Schleiermacher, et nous ne nous arrêterons pas à faire remarquer à quel point ce sujet était particulièrement approprié au génie psychologique de notre auteur. Nous ne nous arrêterons pas davantage à relever en passant ce qui, dans les conceptions de Schleiermacher, choque notre propre point de vue. Nos objections sont d'un tel ordre qu'elles ne peuvent guère s'isoler et se résumeront tout naturellement à la fin de cet article.

Schleiermacher n'admet pas le dogme de l'Eglise sur la naissance surnaturelle de Jésus-Christ. Les récits évangéliques, sur ce point, sont, d'après lui, obscurs et contradictoires. *Jean* et *Marc* ne font mention de rien de pareil. L'annonciation de l'ange à Marie, rapportée dans l'évangile de *Luc* ne tranche pas nettement la question, et le récit de *Matthieu* qui seul est positif sur ce point ne fait reposer, en définitive, la certitude du fait que sur un *songe* de Joseph. Le tout forme une base bien vacillante. De plus, comment se fait-il que, d'après *Matthieu*, Marie n'ait rien dit à Joseph du fait de l'annonciation, qui eût pourtant tout expliqué ? Comment se fait-il, d'un autre côté, que *Luc* ne sache rien de l'inquiétude de Joseph ? Comment se fait-il que le Nouveau Testament, en général, paraisse attacher si peu d'importance à ces faits qu'il n'en parle jamais directement en dehors de ces récits obscurs ? Comment se fait-il que Jésus ne proteste jamais lorsqu'on lui donne le nom de fils de Joseph ? — Schleiermacher ne voit donc pas dans les documents évangéliques des raisons suffisantes pour admettre le dogme de l'Eglise, et il ajoute qu'il n'en trouve pas non plus dans sa foi. Comment l'habitation du divin en Jésus-Christ pouvait-elle dépendre d'une pareille circonstance ? Ne faut-il pas, d'un autre côté, que Jésus appartienne pleinement à l'humanité, et lui appartiendrait-il dans ce sens s'il n'avait pas eu un homme pour père ? — Quant à la question de savoir qui a été son père, Schleiermacher repousse absolument toute idée qui tendrait à jeter un jour fâcheux sur le caractère de Marie et il invoque, pour rendre admissible la paternité de Joseph, la haute valeur qu'avaient les fiançailles chez les Juifs.

Le premier acte moral qui nous révèle la nature intime du Christ est la réponse qu'agé de douze ans, il fit à sa mère, lors de la scène du temple. Cette réponse nous révèle de la part de Jésus la conscience d'un rapport de fils à père avec Dieu. Cette conscience est celle d'un rapport tout spécial, différent de celui qui unit tout homme à Dieu. C'est ce qui

ressort bien évidemment de la comparaison de cette réponse avec mainte parole postérieure du Christ.

De quelle nature était ce rapport ? C'est là le grand problème. Les deux termes en sont d'une part le besoin pratique qu'éprouve la foi d'un Christ pleinement humain, et de l'autre l'intérêt tout aussi évident qu'a cette foi à avoir pour objet un Christ divin, qu'elle adore. Schleiermacher n'est pas satisfait des formules de conciliation que lui présentent les *symboles* de l'Eglise. Ces symboles sont tous plus ou moins entachés de dualisme. Il n'est pas satisfait davantage des solutions du rationalisme, qui supprime un des termes du problème, le terme divin, aussi précieux que l'autre à notre auteur. Renoncera-t-il donc à concevoir la vivante harmonie que sa foi réclame ? Il ne le peut. N'a-t-il pas d'ailleurs devant les yeux une grande *analogie* qui jette sur toute la question un jour nouveau, L'analogie de la pénétration de l'Eglise par le Saint-Esprit ? Selon l'Ecriture, le Saint-Esprit habite dans l'Eglise, il agit en elle et par elle, et ce n'est point là pour l'Ecriture une image, mais bien une réalité. Dira-t-on pour cela que l'action du Saint-Esprit détruit la nature humaine de l'Eglise ou constitue à ses côtés un dualisme impossible à concevoir ? Evidemment non. L'on dira plutôt : l'Eglise est pleinement divine dans son principe et pleinement humaine dans son action. Que cette formule nous suffise pour concevoir de quelle nature était en Christ la conscience du divin. Il se sentait pleinement uni à Dieu par le centre, le principe de son être, son action n'en était pas moins pleinement humaine pour cela.

Et maintenant comment la conscience de ce rapport naquit-elle en Jésus ? Graduellement, d'une manière toute naturelle. A mesure qu'il se développait, à mesure aussi qu'il étudiait la loi, Jésus se sentait dans un accord plus parfait avec la volonté de son père et sentait se développer en lui la connaissance de cette volonté. Il se sentait Fils, non serviteur comme Moïse, et, dans l'accord parfait de sa volonté et de celle de son père, il pouvait dire : « Moi et le Père nous sommes un. »

Il est difficile de savoir dans quel milieu spirituel Jésus se développa à partir de l'âge de douze ans jusqu'à l'époque où commence son ministère proprement dit. Il est probable que, jusqu'à l'âge de dix ans, il avait suivi les instructions religieuses élémentaires que recevait tout jeune Israélite. Rien ne nous prouve que, plus tard, il ait fréquenté les écoles religieuses supérieures ; ces écoles étaient alors aux mains des pharisiens et des sadducéens, et l'histoire subséquente de Jésus nous le montre, attaquant ouvertement les principes de ces sectaires sans que jamais ni les pharisiens ni les sadducéens ne paraissent le considérer comme un renégat. Quant à l'hypothèse qui veut que Jésus ait fréquenté les esséniens durant cette période de sa vie, elle ne repose sur aucun fondement.

Quoi qu'il en soit du milieu humain que Jésus a traversé, il l'a traversé sans en prendre les erreurs ; car, d'après Schleiermacher, dire que Jésus

s'est développé sans péché, c'est dire qu'il a eu un développement qui excluait l'erreur. L'esprit humain, en effet, est destiné à la vérité. Il débute par l'ignorance absolue, puis se posent devant lui les éléments des problèmes, puis, si tout se passe naturellement, l'esprit humain arrive à la vérité; mais si, par contre, l'esprit arrive à une erreur, nous ne pouvons attribuer cette erreur qu'à l'action d'un mal moral. S'agit-il d'une question qui soit du domaine moral, par exemple, et arrivons-nous sur cette question à une solution fautive? C'est que nous croyions avoir un intérêt à arriver à cette solution, ou pour telle autre cause morale. Il en est de même dans le domaine de la connaissance. Là, notre erreur tiendra, soit à noire paresse qui nous aura porté à hâter une solution à laquelle nous n'avions pas encore droit, soit à une autre cause au fond de laquelle git un péché. Appliquant ce qui précède au Christ, nous ne nierons pas qu'il se soit approprié certaines idées courantes, essentiellement inexactes, qu'il ait dit par exemple : « Le soleil se lève; » mais ce n'était point là de sa part une erreur proprement dite; car il n'y a erreur proprement dite que lorsqu'il y a conviction, et il n'y a conviction que lorsqu'il y a eu recherche personnelle. Bref, jamais Jésus n'eût fait, d'une pareille idée, un *objet d'enseignement*.

La véritable école de Jésus fut sans doute la société des hommes. Il devait être arrivé de bonne heure, en vertu de la pureté même de son être et de l'amour divin qui le pénétrait, à une connaissance parfaite de l'humaine nature et à une grande action sur elle. Les enfants, en général, sont actifs en même temps que passifs dans l'éducation qu'ils reçoivent; ils élèvent leurs parents en même temps que leurs parents les élèvent. Chez le Christ, le rôle de l'activité dut être de bonne heure prédominant.

Ce fut sans doute graduellement aussi et en vertu de la conscience qu'il avait de lui-même que Jésus en arriva à se savoir le Messie et à reporter sur sa personne les prophéties et les idées messianiques du judaïsme, mais à coup sûr dans leur noyau spirituel. Ce fut tout aussi graduellement qu'il commença son ministère, et l'idée vulgaire, qui fixe exactement au moment de son baptême le commencement de son activité messianique, a contre elle et l'analogie humaine et certains indices des évangiles qui nous portent à croire que Jésus avait déjà rassemblé des disciples à ce moment-là.

La question de savoir si Jésus conçut un plan général d'activité a été souvent posée. Schleiermacher la résout négativement. Selon lui, la conception d'un plan impliquerait de la part de Jésus une irrésolution incompatible avec son caractère divin. Il invoque l'analogie d'une œuvre d'art, d'autant plus parfaite qu'elle est plus spontanée, pour conclure que l'œuvre du Christ ne put être que la manifestation spontanée de son être même.

Nous terminons ici ce qui concerne le sujet que nous avons indiqué. On s'étonnera sans doute de ne pas y trouver la moindre mention de la tenta-

tion de Jésus, généralement considérée comme marquant une phase importante de son développement. Schleiermacher a sur la tentation des vues qui lui ôtent toute valeur de ce genre¹.

Miracles de Jésus-Christ. Les miracles constituent une partie importante de l'activité de Jésus-Christ. Nous eussions pu en choisir une autre. Nous eussions pu essayer de résumer quelques-unes de ces leçons, dans lesquelles Schleiermacher nous fait pénétrer si profondément dans l'enseignement de Jésus-Christ sur lui-même et sur son œuvre. Nous y eussions eu plus de goût, et nos lecteurs en auraient sans doute retiré plus de profit. Mais la place dont nous disposons est restreinte, et la question du miracle est trop vitale pour que nous puissions nous dispenser d'indiquer en quelques mots le point de vue de Schleiermacher sur ce grand sujet.

Les évangiles attribuent à Jésus un grand nombre d'actes qu'ils présentent évidemment comme surnaturels. Ces actes portaient-ils en réalité ce caractère? Nous ne pouvons absolument pas l'apprécier; il faudrait pour cela que les évangélistes eussent eu la mesure exacte du domaine de la nature, or ils ne l'avaient pas. De leur temps, les mots *naturels*, *surnaturels*, étaient vides de sens. Nous en sommes donc réduits à nous faire par nous-mêmes une idée de la valeur des actes miraculeux attribués à Jésus-Christ.

Nous placerons-nous pour cela sur le terrain de l'humanité moyenne, et refuserons-nous à Jésus tous les pouvoirs qui nous manquent? Ce serait méconnaître la dignité unique de Jésus. Admettons-nous indifféremment tous les miracles attribués au Christ dans les évangiles? Nous ne le pouvons pas davantage; car, malgré sa dignité spéciale, Jésus était homme, et nous ne pouvons autrement que lui appliquer les règles de l'*analogie humaine*. Partant de là, nous poserons cette règle : Mieux un des miracles attribués à Jésus-Christ nous paraîtra rentrer dans l'analogie humaine, plus nous serons portés à le considérer comme faisant partie de sa vie, et l'inverse. Dès lors, l'application, faite par Schleiermacher, de cette règle est facile à déduire. Il mettra en première ligne les miracles qui révèlent une action de l'homme sur l'homme, tels que les guérisons et particulièrement les guérisons de maladies spirituelles; il rejettera, dans leur forme, les miracles qui n'impliquent qu'une action sur la nature matérielle (y compris les résurrections, car un cadavre n'est plus un homme), et rejettera de même, de quelque nature qu'il soit d'ailleurs, tout miracle au fond duquel il ne pourrait découvrir qu'un motif sans moralité, comme serait l'ostentation. Lorsque en vertu de cette règle, il en sera venu à refuser, à un des récits miraculeux de l'Évangile, le caractère historique,

¹ Pour Schleiermacher, l'histoire de la *tentation* est une parabole racontée par Jésus à ses disciples pour leur usage et que ceux-ci ont revêtue, après coup, d'une forme historique; Schleiermacher applique au Christ son point de vue déterministe, et ce point de vue lui fait laisser dans l'ombre tout un grand côté de sa vie : le côté de la lutte.

il cherchera à en dégager une base plausible, il y parviendra quelquefois, et, lorsqu'il aura échoué, il s'en référera à une théorie future sur la composition des évangiles qui, seule, pourra donner la clef de ce qu'il appelle ces invraisemblances.

Mort et résurrection de Jésus-Christ. En définitive, que Schleiermacher le voulût ou non, sa théorie du miracle nous a replacés en pleine nature. Le sujet que nous venons d'indiquer ne nous en fera pas sortir. Reconnaissons-le, son langage, au sujet de la mort et de la résurrection du Christ, est des plus réservés. Il fait de l'histoire, et, comme simple historien, il se croit le droit de ne nous donner que les faits tels qu'ils paraissent. Or, ce qui paraît à Golgotha, c'est la mort, et, trois jours après au sépulcre, c'est la vie. Mais son récit de la mort de Jésus est fait de telle manière qu'il laisse supposer une mort apparente. Le récit de la résurrection, de son côté, laisse le champ libre à toutes les hypothèses. Schleiermacher a le bon goût de n'en essayer aucune. Il en est de même de celui de l'ascension. Schleiermacher nous raconte ce qui en paraît en l'atténuant un peu, il est vrai ; quant au fond de ce fait, il lui échappe ; car, dit-il, tel qu'il lui apparaît, le fait en lui-même échappe à toute analogie avec l'ordre humain. La foi au Christ est d'ailleurs, selon notre auteur, absolument indépendante de ces faits, et la théologie seule pourra gagner à les approfondir.

On le voit, s'il est vrai, comme nous le disions en commençant, que le travail que nous annonçons est un monument que nous n'avons pas le droit de ne pas consulter, s'il est vrai qu'il a été entrepris dans un intérêt de foi et qu'il restera comme un modèle de méthode sévère et puissante, il n'est point vrai malheureusement que ce monument soit élevé sans réserve à la gloire du Christ dont nos âmes ont besoin, et que nous présentent les évangiles. Pourquoi cela ? Où faut-il chercher le mal ? Dans quelques raisonnements fautifs, dans quelques faits mal analysés, dans quelque une de ces hypothèses sans fondement dont nous parlions en commençant et qui ont fait la ruine de tant de systèmes ? Non, mais bien dans un dogme que Schleiermacher a posé comme un flambeau sous le portique de son édifice, et qui l'éclaire tout entier de sa lueur. Ce dogme, nous pourrions l'appeler le dogme de la *Nature*. Il n'y a pour Schleiermacher place que pour la nature dans ce monde ; comment s'étonner après cela que le Christ qu'il nous donne ne la dépasse pas ?

Nous nous trompons, il la dépasse, que Schleiermacher le veuille ou non. Si son Christ n'a point fait de miracles proprement dits, sa vie tout entière, n'en est pas moins un miracle. En vain notre auteur nous dirait-il que le péché n'appartenant pas à l'essence de l'homme, un homme sans péché n'est point un être surnaturel, nous ne pouvons voir dans cette explication qu'un pur malentendu. Oui, sans doute, le péché n'est pas de l'essence de l'homme, mais, empiriquement, il n'en règne pas moins dans l'humanité ; et cela étant, comment admettre sans une intervention

directe, extérieure à l'humanité, sans un miracle enfin, une vie pure, entièrement déterminée de Dieu, et cela dès le premier moment de sa carrière morale, sans lutte, sans effort? Nous ne pensons pas que cela soit possible. Le Christ de Schleiermacher est donc plus divin que notre auteur ne le pense; aussi bien l'âme profondément religieuse du grand théologien ne pouvait pas se trouver en présence du Christ des évangiles sans en garder une puissante empreinte. Disons-nous pour cela que le Christ de nos leçons satisfait notre foi? Loin de là et, disons-le sans réserve, nous savions d'avance qu'il ne pourrait pas la satisfaire. Pour comprendre le Christ, le Christ de l'histoire, il faut avoir dépassé le point de vue fatal de la nature. Il faut avoir compris la liberté! Il faut avoir reconnu dans l'humanité une race tombée qui ne peut rien attendre d'un relèvement; et c'est là un point de vue que Schleiermacher, nous l'avons déjà dit ailleurs¹, n'a jamais pleinement transporté dans sa théologie. Voilà pourquoi en dépit de son sens religieux et critique, il n'a su trouver dans les évangiles qu'un Christ sans larmes qui a pu nous rappeler l'Homme des *Monologues*, marchant dans la plénitude de sa force, mais qui nous eût fait oublier, si c'eût été possible, l'Homme de Gethsémani; un Christ qui n'a pas lutté corps à corps avec nos misères, et n'en a par conséquent pas triomphé; un Christ qui ne peut s'appeler vraiment le Fils de l'Homme, un Christ qui, quand même il serait le type de nos âmes, n'en saurait être le maître; un Christ enfin qui, malgré des traits admirables et divins, n'est pas le Christ de la foi — et n'est pas non plus celui de l'histoire.

ROGER HOLLARD.

¹ Voir la conclusion de nos articles sur les *Monologues de Schleiermacher* dans la *Revue chrétienne* de mai 1864.

CORRESPONDANCE D'ANGLETERRE

« Une révolution s'opère de nos jours dans la pensée religieuse. Elle peut avoir ou n'avoir pas ce qu'on appelle des résultats pratiques, mais elle est d'une assez grande importance pour assurer à notre siècle une place élevée dans l'esprit des historiens futurs... Le caractère particulier de la génération présente est un sentimentalisme rêveur qui se complait dans le vague... L'idéal d'une croyance religieuse est pour nous une proposition non définie, conçue d'une manière indécise. Le type du prédicateur populaire est l'homme qui sait envelopper de nuageuses expositions de doctrines d'attendrissement et de belles images. Les formulaires aux vives arêtes d'un siècle qui aimait les définitions demandent naturellement à être bien émoussés avant de pouvoir convenir à une génération d'un tempérament si opposé.

« En parlant des destinées probables de cette nouvelle forme de la pensée religieuse, on a dit que toutes les formes de la religion ont deux épreuves à subir. Elles doivent « satisfaire les intelligences cultivées et « en même temps se faire comprendre des enfants et des esprits sans culture. »

« La nouvelle doctrine se propage comme un incendie parmi ces classes où une culture raffinée prépare les hommes marquants des universités et des professions laïques, mais ce sera une chose difficile de l'enseigner à des esprits moins cultivés... Il est évident que l'on ne peut pas enseigner ce que l'on ne saurait exposer clairement. » — « Cette nouvelle doctrine continue l'écrivain, peut devenir un simple manteau pour la négation de toute croyance et pour les conséquences pratiques qui en résultent immédiatement. » — « Les signes, visibles dans ce mouvement, de son instabilité et de sa nature transitoire, et l'absence d'affinité entre lui et la plupart des esprits, donnent lieu de le considérer plutôt comme une phase passagère d'un mouvement plus large et plus radical que comme un point d'arrêt dans l'histoire de la pensée religieuse. »

Telle est la substance d'un article qui a paru il y a quelques mois dans le *Saturday Review*, journal bien connu pour son esprit amer et sarcastique et son hostilité déclarée contre la plupart des manifestations de

la religion évangélique. L'auteur entend sans doute par *prédicateur populaire* un prédicateur agréable aux classes les plus cultivées, et nous devons faire nos réserves quant à l'étendue de ce développement possible de la pensée religieuse auquel il fait allusion dans la dernière phrase citée. Ces deux points mis à part, nous pouvons accepter l'exposé de l'écrivain comme donnant une idée très juste du courant actuel de la pensée religieuse en Angleterre, au moins pour ce qui concerne la couche supérieure de la société.

Je citerai maintenant les paroles d'un homme appartenant à une école bien différente, d'un homme qui occupe en Ecosse une haute position comme professeur de logique et de philosophie, et à qui l'on doit un ouvrage devenu classique sur la *Méthode du gouvernement de Dieu*, le Rév. docteur Mr Cash. Je les trouve dans un discours lu par lui à une récente réunion de l'Alliance évangélique à Edimbourg. — « Nous vivons dans un temps de mécontentement du passé, dans un siècle qui doit servir de transition entre ce passé dont on ne veut plus et quelque chose de pire ou quelque chose de meilleur. Les jours de la réaction moyen âge sont évidemment passés pour tous les membres jeunes de l'Eglise protestante. Le mot d'ordre est maintenant *en avant*, vers un but quelconque. Les plus tranquilles, les plus timides doivent l'avoir entendu. Ce cri a éclaté impétueux, mais encore incertain, dans les *Essais et Revues*; il s'est fait entendre plus distinctement dans les attaques contre le Penta-teuque. Il est devenu plus hardi encore depuis la décision du Conseil privé au sujet des deux écrivains des *Essais*. Ce mouvement est encouragé ou approuvé par la plupart des écrivains de la presse périodique... Le caractère particulier de notre siècle, c'est qu'il ne peut pas ou ne veut pas déclarer ce qu'il cherche, ce qu'il désire, ce qu'il attend. Le progrès dont on parle tant est entouré d'un vague nuageux qui, lorsqu'il n'est pas étudié et voulu, provient de la faiblesse et des vacillations de la pensée. L'incrédule enveloppe la sienne dans un nuage où elle grandit sans forme déterminée. Il concède que l'homme est un animal religieux, que par conséquent il lui faut une religion, et il en prophétise la venue... Cette religion sera très pure, très rationnelle et très bienfaisante. Il y a dans la réforme et le progrès que cherchent les chrétiens de l'école progressiste quelque chose de brumeux et d'indéfini. Quelques-uns d'entre eux nous disent que la vérité est trop grande, trop vaste et trop compréhensive pour se soumettre aux définitions humaines. — Notre siècle a une étrange aversion pour tout *Credo* explicite, pour toute idée nette; une conviction arrêtée est regardée maintenant comme une chose impossible et, si même elle était possible, peu désirable; le doute est exalté au rang des vertus. Le vague est regardé comme préférable à la clarté. »

Le docteur Mr Cash exprime ensuite son opinion sur la disparition de ce qu'on appelle en philosophie le panthéisme idéaliste. A l'en croire, si nous regardons aux esprits les plus influents en Europe, nous reconnaitrons que

nous revenons au matérialisme et aux doctrines sensualistes du siècle dernier, rendues plus attrayantes par le souffle panthéiste dont elles sont pénétrées. Parlant de la théologie nouvelle, il dit qu'elle ne se trompe pas tant dans ce qu'elle affirme que dans ce qu'elle nie. Elle ne se trompe pas en exaltant la personne du Christ, en disant que ce n'est pas à une doctrine que nous devons avoir foi, mais au Christ lui-même; mais elle se trompe en nous donnant un Christ amoindri. Elle n'a pas tort en appelant notre attention sur certains traits de son caractère, mais elle a tort en en laissant d'autres dans l'ombre, et elle ouvre ainsi un passage à de mortelles erreurs.

L'article dont nous avons extrait les citations précédentes mérite une lecture attentive. Il est intitulé : *De la pensée religieuse en Grande-Bretagne et en Irlande*, et il a paru en même temps que deux autres essais lus aux mêmes assemblées, sous ce titre général : *Aspects of Infidelity at home and abroad*.

Je ferai mention d'un petit ouvrage intitulé : *Broken Lights*, examen de la situation actuelle et de l'avenir de la foi religieuse, par Frances Power Cobbe.

Cette dame est disciple de Théodore Parker, peut-être même le disciple le plus distingué que cet homme éminent ait jamais eu en Angleterre. La vie et la correspondance de Parker ont été récemment publiées en Amérique en deux gros volumes. Dans une de ces dernières lettres il déplore l'obstination des ministres de la religion à ne pas vouloir comprendre que le protestantisme n'est qu'une des feuilles de l'arbre antique des religions, destinée comme tant d'autres feuilles déjà mortes à se flétrir et à tomber à son tour. Miss Cobbe insiste sur cette idée dans l'ouvrage que j'ai cité. Prenant pour devise ces vers de Tennyson :

Our little systems have their day,
They have their day and cease to be,
They are but broken lights from thee
And than, o Lord! art more than they¹.

Elle examine les diverses solutions du grand problème religieux qu'ont données les partis soit en dedans soit en dehors de l'Eglise anglicane, et les considère toutes comme des rayons brisés destinés à être envahis par la lumière victorieuse du théisme : « Ces trois grands principes : la bonté absolue de Dieu, le relèvement final de toute âme créée, et l'autorité divine de la conscience sont évidemment les seuls *canons* de la foi de l'avenir » (p. 173).

¹ Nos petits systèmes ont leur jour,
Ils ont leur jour et disparaissent;
Ils ne sont que des rayons brisés de ta lumière,
Mais, toi, ô Dieu! tu es grand.

Si éloigné que nous le soyons d'arriver aux mêmes conclusions que l'auteur, nous ne pouvons qu'admirer la clarté de sa pensée, et, une fois les prémisses admises, la fermeté logique qui dirige son argumentation. J'ai parlé de ce livre non-seulement parce qu'il aura probablement une grande influence dans la crise actuelle, mais aussi à cause de la singulière et assez ingénieuse nomenclature que l'auteur a adoptée pour désigner les divers partis qui se trouvent dans l'Eglise anglicane. Miss Power Cobbe les divise en deux grandes sections : les paléologiens et les néologiens, et elle les subdivise encore sous les dénominations de *High Church* et de *Low Church* pour les premiers, de *First Broad Church* et de *Second Broad Church* pour les seconds. Les paléologiens sont ceux qui maintiennent les vieilles idées aux dépens des nouvelles. Les néologiens cherchent à modifier les vieilles idées de manière à les mettre d'accord avec les nouvelles. « La théorie du parti des paléologiens qui se rattache à la *High Church* peut se traduire en ces quelques mots : *Revendication de l'autorité de la Bible, son interprétation par l'Eglise*. Les paléologiens de la *Low Church* ou parti évangélique acceptent la formule de Chillingworth : *La Bible et la Bible seule est la religion des protestants*. » Sur le compte des néologiens, Miss Cobbe s'exprime ainsi : « Il y a la première *Broad Church* qui, en passant par Coleridge et Arnold, a eu pendant les vingt dernières années la première place dans le mouvement de la pensée religieuse en Angleterre; c'est le parti sur lequel le recteur d'Eversley (C. Kingsley) et le *Lecturer* de Lincoln's Inns (D. F. Maurice) essayent cette double direction qui, depuis les jours de Moïse et d'Aaron semble être indispensable aux mouvements religieux. Nous appellerons cette école *première Broad Church*. Après elle, vient l'école plus récente dont la publication des *Essais et Revues* a été la *déclaration d'indépendance*, école qui n'a pas encore été clairement définie et qui est peut-être divisée en autant de nuances qu'elle a de prédicateurs, et dont le professeur de grec d'Oxford (Jowett) est le principal chef. Nous donnerons à cette école qu'on appelle communément celle des *Essayistes*, la dénomination de *seconde Broad Church*. » En théorie, la première *Broad Church* pourrait prendre pour mot d'ordre : « La Bible et l'Eglise, toutes deux interprétées par la raison. » On admet généralement que cette section de la *Broad Church* a rendu de grands services en insistant sur la relation personnelle de l'homme avec Dieu, en proclamant l'amour divin comme le grand principe du gouvernement divin, en insistant sur la valeur infinie de toute âme humaine, objet de l'amour de Dieu et qui doit être aussi l'objet de notre respect, et en enseignant aux hommes à ne pas aimer Dieu par attrait pour la récompense ou par crainte du châtement, mais à l'aimer purement et sincèrement parce qu'il est digne de leur amour. « Chez aucun des représentants du christianisme la religion n'a revêtu un caractère plus sérieusement moral, chez aucun elle n'a tendu à produire une plus noble philanthropie » (p. 63). Et cependant l'auteur

doute que cette section de l'Eglise anglicane soit destinée à devenir la grande Eglise de l'avenir. Le compromis entre l'orthodoxie et la liberté est déclaré impossible. « Sa base théorique, l'idée que les vieilles doctrines doivent être interprétées de manière à se fondre avec les idées nouvelles, est, *à priori*, inacceptable, puisqu'elle implique que Dieu a pendant dix-huit siècles enseigné ses doctrines dans un langage que les créatures auxquelles il s'adressait n'ont jamais pu comprendre » (p. 72). A propos de cette dernière citation, on pourrait ouvrir toute une controverse entre le théiste universaliste et le chrétien orthodoxe et libéral. Je remarquerai simplement en passant que Dieu a parlé à l'homme assez clairement. La nécessité d'une révision périodique des formules théologiques vient de ce que la théologie chrétienne qui est une science fondée sur la Parole de Dieu, n'en est pas moins toujours plus ou moins jetée dans le moule de la philosophie du jour.

La seconde *Broad Church* diffère surtout de la première en ce qui concerne l'inspiration de la Bible; la première maintenant que cette inspiration diffère de nature, aussi bien que de degré, avec celle des autres livres, tandis que la seconde pense qu'elle diffère de degré mais non de nature. Cette divergence, on le voit au premier abord, est fondamentale. La théorie de la seconde *Broad Church* se débarrasse d'une foule de difficultés bibliques et, d'après Miss Cobbe, met ceux qui la professent dans une position philosophique inattaquable. Mais, demande-t-elle, « admettant comme nous y sommes forcés, qu'il y a un élément humain, dans la révélation, pouvons-nous encore considérer cette révélation comme un fondement sûr pour notre religion? » (P. 84.) C'est là, Miss Cobb l'affirme, la seule manière de sauver tout le système de la religion historique, et « au nom de Dieu, s'écrie-t-elle, qu'on l'essaye! » Elle prévoit naturellement que l'essai manquera, et cela la conduit à regarder avec un grand intérêt l'extrême gauche du parti néologien.

Dans un de ses Appendices, Miss Cobbe prend à partie M. Renan sur la notion incomplète qu'il donne du Christ, et développe ses propres idées sur ce sujet. Elle accepte de l'Evangile toutes les doctrines *les plus élevées*, les préceptes moraux les plus purs, et les révélations dont la spiritualité la frappe, comme venant de Jésus-Christ lui-même, et pour défendre cette position, elle cite les paroles de son maître (Th. Parker) : « Il aurait fallu être un Jésus pour inventer un Jésus. » Elle ne considère donc pas simplement Jésus comme le grand réformateur du monde, mais comme le *régénérateur* de l'humanité. « Sa venue a été à la vie de l'humanité ce que la régénération est à la vie de l'individu » (p. 132). « Ce que Jésus-Christ a fait dépasse le domaine de l'intelligence et de la théologie, dépasse même celui de la conscience et ce qu'elle nous révèle du devoir. Son œuvre a le cœur pour domaine. Il a transformé la loi en Evangile. Il a changé l'esclavage des étrangers en liberté des enfants de Dieu. Il a transformé la vertu en sainteté, la religion en piété, le devoir en

amour » (p. 133). Quant à la manière dont Jésus a accompli la régénération du monde qui en décidera, s'écrie l'auteur? Ainsi, la grande difficulté soulevée par sa propre notion du Christ est passée sous silence. Ceux de nous qui retiennent l'élément surnaturel de l'Evangile et qui acceptent tout ce qu'il nous enseigne sur le Christ, ont une solution du problème, et celle-là, assurément, vaut mieux qu'aucune autre. Miss Cobbe pense que nous n'avons pas besoin de savoir comment le grand changement a été opéré. « Nous devons croire une chose, c'est que celui à qui une telle œuvre a été confiée, celui à qui un tel rôle a été assigné dans le drame de l'histoire par son grand auteur, doit avoir été d'une excellence spirituelle transcendante. De ce qu'on appelle ordinairement le génie, les facultés intellectuelles il peut avoir eu plus ou moins, mais de ces forces cachées par lesquelles on s'élève aux plus hautes vérités religieuses, de cette sincérité fervente qui rend l'âme plus capable de recevoir les instructions divines, Christ doit avoir possédé une part surabondante. Pour définir son œuvre spirituelle d'une manière précise, il doit avoir été *l'homme qui a le mieux rempli toutes les conditions auxquelles Dieu accorde l'inspiration* » (p. 135). La supériorité de cette notion du Christ sur celle de M. Renan est évidente, quelque différente qu'elle soit d'ailleurs de la notion évangélique.

Les Romains et les Teutons, tel est le titre d'un volume de *lectures*, données à Cambridge par le révérend Charles Kingsley, qui occupe maintenant dans cette université la chaire d'histoire moderne, laissée vacante par la mort de sir Charles Stéphen. L'énumération des sujets traités dans quelques-unes de ces *lectures*, sera peut-être le meilleur moyen de donner une idée du livre; il ne faut pas oublier que le professeur Kingsley croit fermement à l'action de Dieu dans l'histoire. Voici les titres de quelques-unes de ses lectures : *L'Homme des forêts, la Chute de l'empire, le Déluge humain, la Civilisation gothique, le Moine civilisateur, la Stratégie de la Providence*. Ce volume entier se lit comme un roman, et s'il n'est pas propre à enseigner l'histoire (l'auteur dit qu'aucun homme ne le peut), il est du moins bien fait pour inspirer l'amour de l'histoire et pour suggérer aux étudiants la vraie méthode de se l'enseigner eux-mêmes. Cet ouvrage ne serait peut-être pas du nombre de ceux dont la mention doit trouver place dans un Bulletin théologique sans la lecture d'inauguration qui a une grande importance par la manière dont elle expose l'esprit que le professeur apporte à ses études historiques, et l'influence que son enseignement doit exercer en ce qui concerne la grande question du surnaturel dans les Evangiles. Cette lecture a pour sujet : *Les limites de la science exacte dans son application à l'histoire*. Le professeur en prend occasion de protester contre certaines théories modernes sur l'histoire et contre l'usage abusif des termes : « invariable, continu, immuable, inévitable, irrésistible, » appliqués aux lois du progrès de l'humanité. Il ne nie pas la possibilité d'une science de l'histoire; mais il maintient

qu'en s'efforçant de la développer, on ne doit pas oublier les grands hommes qui apparaissent de loin en loin et dont l'action est telle qu'elle trouble considérablement la marche régulière du progrès des sociétés. Leur influence, soit en bien, soit en mal, est une puissance perturbatrice. « Je suis disposé à croire, dit Kingsley, que ce seul fait, que le génie fait de temps en temps son apparition dans le monde, suffit pour nous empêcher à jamais de découvrir un ordre de succession régulier du progrès de l'humanité » (p. xxxiii). Outre cette force perturbatrice du génie, l'influence exercée par les inventions, les découvertes et d'autres facteurs puissants de l'histoire, il existe une loi qui, en dépit de tous les efforts des hommes, pour la nier ou l'ignorer, a agi sans relâche dans tous les temps et sur toutes les nations; cette loi, la voici : « que comme le fruit de la justice est la prospérité et la paix, la force et l'honneur, de même le fruit de l'injustice est la pauvreté et l'anarchie, la faiblesse et la honte. » Et c'est dans l'action de ces lois qu'on peut discerner « quelque trace d'une méthode générale, d'un progrès continu, bien qu'en aucune manière irrésistible ou inévitable. » L'histoire, si elle est bien comprise, révèle Dieu « éducateur de l'homme. » La clef de l'histoire est peut-être dans ces grandes paroles : « Combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes; » mais c'est là que l'analogie s'arrête. Les mots : « Mais tu ne l'as pas voulu, » introduisent un autre élément qui n'a aucun rapport avec les soins que la poule donne à ses petits, quoiqu'il en ait avec l'éducation que nous donnons à nos enfants. « Si nous cherchons dans l'histoire plutôt des causes effectives que des causes finales, heureux de voir Dieu travailler toujours et partout sans lui demander insolemment la raison de ses actes, nous étudierons dans une disposition d'esprit également éloignée de la superstition et du fatalisme. Nous ne craignons pas de reconnaître les agents naturels; mais nous ne craignons pas davantage de confesser ces causes surnaturelles qui agissent sur toute existence, excepté celle de Dieu lui-même » (p. liii).

Le nom du Dr Newmann est dans ce moment très intimement associé avec celui de Kingsley dans l'esprit des lecteurs anglais. Le professeur Kingsley ayant accusé le Dr Newmann et toute l'Eglise catholique, dont il est un des membres les plus éminents, d'enseigner aux hommes la duplicité, une violente controverse s'est élevée, et le Dr Newmann a publié un volume sous ce titre : *Apologia pro vita sua*, dans lequel il raconte l'histoire de toute sa vie, de sa conversion au catholicisme, et de ce mouvement *tractarien* dont il a été un agent si important. Ce livre est écrit avec beaucoup de talent. Comme un critique l'a remarqué, « le vieux lion d'Oriel (le collège d'Oxford) s'est magnifiquement réveillé. » C'est un ouvrage d'une grande valeur pour quiconque veut bien comprendre le *tractarianisme*.

Nous citerons parmi les livres importants celui qui a pour titre :

la *Souveraineté médiatrice, le Mystère du Christ et la Révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament*, par Georges Steward. L'auteur de cet ouvrage le considère comme une christologie plutôt que comme un système de théologie dogmatique. « En conséquence, lisons-nous dans la préface, ce travail a un double caractère; il a un aspect pour le monde et un autre pour l'Eglise. En ce qui concerne le premier, il est destiné à être réuni à ce qu'on appelle ordinairement les évidences internes des Ecritures; en ce qui concerne l'Eglise, il a pour but d'accroître ses ressources en lui montrant quel riche héritage elle possède en *Christ considéré comme doctrine*. Autant que ce but a pu être atteint, la pensée ou le dessein de Dieu, dans la Bible, a été démontré dans une grande vérité rudimentaire, absolument séparée de la sphère et du travail de l'esprit humain, vérité communicable à l'esprit de l'homme, mais qui ne lui est en aucune manière analogue. »

L'auteur appartient, comme on peut le supposer par ce qui précède, à l'école orthodoxe; mais il est évidemment un homme d'un esprit indépendant, et si son style avait moins de rhétorique et qu'il fit des termes un usage plus précis et plus scientifique, cet ouvrage, de deux gros volumes in-8°, serait une première contribution à la littérature théologique moderne. L'idée fondamentale du livre est que la règle de l'action divine, en ce qui regarde l'homme, est essentiellement médiatrice et que la révélation n'est que le développement historique de cette grande loi. La doctrine de la souveraineté médiatrice se trouve, d'après l'auteur, énoncée dans le récit de la chute d'Adam et de son expulsion du paradis, et toutes les portions suivantes de la révélation ne sont pour lui que le développement de cette vérité première. La révélation du Sauveur sous l'ancienne alliance est prouvée par l'examen des noms variés donnés à Dieu, des institutions de l'économie judaïque et des prédications des *voyants* d'Israël. Il prouve ainsi que le culte de l'Ancien Testament n'est que l'adoration du Fils et implicitement seulement celle du Père. Dans la seconde partie de son ouvrage, l'auteur nous montre que le culte du Nouveau Testament est distinctement celui du Père. « C'était l'office du Christ d'imprimer la trace de ses pas tout le long du chemin désolé et tortueux que suivait l'humanité, et d'en adoucir la monotonie désespérante par une succession non interrompue d'images de lui-même. La croix est depuis le commencement jusqu'à la fin la seule lumière des hommes. C'est le fait, le seul fait que nous trouvons sous mille formes différentes dans la Bible, fait qui ne saurait être exagéré, parce qu'il ne saurait être circonscrit » (vol. I, p. 199).

Citons encore : *Lectures sur la Révélation de saint Jean*, par Charles J. Vaughan D. D., en deux volumes. Ces discours ont été prononcés par l'auteur devant sa congrégation dans le cours de son ministère. Le principal mérite de cet ouvrage est l'exposition claire et saisissante des leçons pratiques renfermées dans cette portion des Ecritures. L'auteur suit prin-

ciipalement la méthode d'Hengstenberg dans son interprétation. Il donne une traduction nouvelle de l'Apocalypse, mais son excessif littéralisme en fait la partie la moins remarquable de l'ouvrage. Le Dr Vaughan est un homme très estimé. On peut le ranger dans la catégorie des orthodoxes de la *Broad Church*.

Le *Spectateur* a dernièrement commencé une discussion sur les bases possibles de l'unité ecclésiastique, et il énonce sa conviction que cette unité ne peut reposer que sur une croyance qui garantisse au moins la prière adressée au Christ. Un correspondant objecte que parmi ceux qui prétendraient à être admis, il pourrait s'en trouver qui doutent de la divinité de Jésus-Christ et considèrent tout le récit de la conception miraculeuse de la naissance et des premières années de Jésus comme faisant partie de la grande tradition aryenne.

Un titulaire du Yorkshire, après avoir parlé des disputes sur les généalogies de Luc et de Matthieu comme à peine dignes de toute l'attention qu'on leur donne, s'exprime ainsi : « Derrière toutes ces discussions, se trouve cette grande question : Qui est notre Dieu ? Comment agit-il envers les enfants des hommes ? Qui est le Christ ? — Bien loin d'être résolues, ces questions sont maintenant approfondies avec angoisse, et les pensées des hommes sur ces grands sujets attendent que le moment soit venu pour se manifester. Pour ma part, et je représente ici un grand nombre de mes collègues, je ne redoute nullement de voir nier plus généralement que Jésus soit *le Fils de Dieu*. Le livre de Renan laissera la plupart d'entre nous au point où il les a trouvés ; mais je crois que nous tendons tous à abandonner de plus en plus cet ordre d'idées qui faisaient de la conception miraculeuse une nécessité pour garantir la nature humaine de Jésus de tout soupçon de péché. Nous n'hésitons pas à attribuer à Jésus la présence intérieure de Dieu. Il était bien réellement une *incarnation*, *Dieu manifesté en chair*, Dieu non-seulement habitant en lui comme il habite en nous, mais *manifesté*, manifesté à un degré qui ne s'est jamais renouvelé. Nous ne faisons qu'imparfaitement ce que le Christ a fait parfaitement. Et c'est là toute la différence entre nous et lui, autant que nous pouvons la découvrir. La différence qui offre le plus d'analogie avec celle qui existe entre nous et Christ est peut-être celle qui se trouve entre le *premier-né* et les plus jeunes frères. Il a atteint le but vers lequel ils tendent, mais tous sont *filis*. Leur maturité est une question de temps. « Tel qu'il est, ainsi nous sommes dans ce monde, » — ce sont là les paroles irrécusables de saint Jean, tandis que l'expression souvent répétée : *Enfants de Dieu*, montre que cet apôtre mettait l'Eglise de Christ sur le même niveau que son chef, lui-même en tout point semblable à nous, excepté...., dirai-je en stature, en développement ? — Le mot propre nous fait malheureusement défaut pour exprimer cette idée. »

De telles discussions livrées à la publicité montrent à quel point doit être profond et étendu le détachement de l'orthodoxie dans une partie

du clergé anglican. Dans un pays où la persécution sociale est redoutée comme en Angleterre, il faut qu'on se sente bien sûr de sa position pour exposer à la critique du public ses vues sur les sujets religieux. Les progrès rapides de cette *tendance libérale*, comme on l'appelle de l'autre côté du détroit, contribuent à ouvrir les yeux des hommes sur le caractère hétérogène de l'Eglise anglicane, et excitent les anciens champions de cette Eglise à chercher les moyens de réprimer l'esprit de révolte qui semble près d'y prévaloir. Le vieux Dr Pusey voit le danger de la situation et exhorte les partisans de l'Eglise à se liguier pour défendre la foi. Il insiste pour que les évêques soient autorisés à déclarer quelle est la foi de l'Eglise. « Si l'Etat ne veut pas retirer le temporel de l'Eglise à un clergé qui renie la foi, que le clergé demande un tribunal pris dans son sein pour décider de ce qui est spirituel. » « Nous vivons dans un temps où tous les ministres et tous les membres de l'Eglise qui ont quelque amour pour le Rédempteur, pour la Parole de Dieu et pour la vérité révélée en Christ, doivent s'unir comme un seul homme pour rejeter cette tyrannie antichrétienne de l'Etat. » La cour du conseil privé doit être réformée. « Jusques à quand abusera-t-on de la patience de l'Eglise d'Angleterre? La protection accordée par les Tudor lui est retirée fragment par fragment, mais l'étreinte de fer des Tudor gêne plus que jamais sa libre action. On ne lui permet de parler que parce que les politiques regardent sa voix comme impuissante. Impuissante sur les hommes, il se peut qu'elle le soit, mais le sera-t-elle sur Dieu? »

Ainsi parle le Dr Pusey. Comme il le dit, on commence à invoquer la liberté de l'Eglise, mais nous sommes encore loin du dénouement de la crise.

R. АШТОН.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE EN FRANCE

Nous serons très bref dans cette revue rapide des travaux de notre théologie protestante dans nos Eglises de langue française, par la raison que la liste en est promptement épuisée. Nous n'avons nullement la prétention de faire la critique raisonnée des ouvrages que nous annonçons, mais uniquement de donner un aperçu de notre mouvement théologique. Dans l'année qui vient de s'écouler, la préoccupation ecclésiastique l'a de beaucoup emporté sur la préoccupation théologique; les luttes électorales ont effacé les luttes de la pensée. Il serait bien fâcheux que cette situation tendue se prolongeât. Les résultats du scrutin électoral ont en définitive une médiocre importance; dans l'état des choses et des institutions, ils ne vident aucune question et n'ont d'autre effet que d'arrêter ou de favoriser quelque peu le mal qui ronge l'Eglise contemporaine. Ce qui importe, c'est qu'un courant puissant de foi et de science chrétienne se forme au milieu de nous. Pour y arriver, il faut travailler, plus qu'on ne le fait dans le camp évangélique, à enrichir notre littérature théologique de livres solides, écrits sous l'inspiration de convictions fermes, mais avec cette liberté scientifique et cette noble candeur qui, seules, inspirent confiance. Nous souhaitons vivement voir de telles préoccupations s'emparer des esprits. Que de forces précieuses perdues dans des luttes interminables pour lesquelles tous ne sont pas faits. Nous sommes assuré qu'il suffirait de vouloir et de s'entendre pour que quelques-unes des questions, les plus graves et les plus pressantes de la théologie, fussent traitées à fond. Nous avons un besoin urgent de traductions meilleures de l'Ancien Testament, de travaux approfondis d'exégèse, d'histoire ecclésiastique, d'un Dictionnaire théologique, d'Introductions à l'Ancien et au Nouveau Testament. La tâche est immense. Espérons qu'on s'y mettra bientôt parmi nous avec courage, avec persévérance.

M. Reuss vient de publier la troisième édition de son histoire de la *Théologie chrétienne au siècle apostolique*. Rien ne prouve mieux combien, depuis quelques années, on a pris goût en France à la théologie. Quel que

soit le savoir et le mérite de l'auteur, il n'espérait certes pas un tel succès lors de la première apparition de son livre.

MM. Astié et Godet ont terminé l'un et l'autre leur commentaire sur saint Jean. Les deux ouvrages, bien que reposant sur la base de la foi évangélique, ne font point double emploi. Le premier donne le résultat de vastes études sous une forme moins rigoureusement scientifique; il s'attache surtout à mettre en lumière le nœud des pensées, le fil qui rattache, souvent à une si grande profondeur, les divines paroles rarement pliées aux règles de la dialectique ou du raisonnement humain. M. Astié a terminé son précieux commentaire par une vaste introduction où se trouvent abordées toutes les questions relatives au quatrième évangile. Il a ainsi enrichi notre littérature théologique d'un écrit excellent où l'édification résulte d'une science approfondie. Le deuxième volume du commentaire de M. Godet est le digne couronnement de ce bel ouvrage. On y retrouve la même richesse de pensée et de sentiment, la même érudition, la même mysticité sage, qui permet de lui appliquer la belle parole de Clément d'Alexandrie : *Le semblable est perçu par le semblable*. Les questions d'introductions sont traitées avec sagacité et liberté. L'authenticité du quatrième Évangile ressort pleine d'évidence de cette belle et loyale discussion, comme du beau fragment de l'introduction de Bleek, si bien traduit par M. Bruston, et récemment publié à part¹. Le livre de M. Godet est un grand honneur pour la théologie évangélique de langue française; il a été apprécié en Allemagne comme il le méritait. Nous n'en disons pas davantage pour le moment, parce qu'il sera l'objet d'une appréciation ultérieure, ainsi que le beau travail de M. Astié.

Le *Bulletin* consacrera bientôt un article à la traduction de la sainte Bible, entreprise par une réunion de pasteurs et de ministres des deux Eglises protestantes nationales de France. Nous nous bornons à annoncer aujourd'hui la deuxième livraison, qui contient *saint Mathieu et Ruth*. On annonce une traduction des Psaumes par M. Bruston, et une traduction de l'Ancien Testament par M. Arnaud.

L'histoire ecclésiastique s'est enrichie de *deux nouveaux volumes* de M. Merle d'Aubigné, où se retrouvent son chaud coloris, son exacte connaissance des faits et son grand enthousiasme pour la Réforme. *L'Histoire des Synodes de l'Eglise réformée de France* par M. G. de Félice a ajouté une page lucide et neuve à l'histoire de nos annales; la préoccupation des questions contemporaines n'a rien ôté à la fidélité d'un vivant récit.

Dans le camp opposé, nous signalerons en première ligne le livre de M. Pécaud sur le *Théisme chrétien*. L'auteur y soutient avec talent les mêmes opinions que dans son précédent ouvrage; il élimine, au nom de son sens intime, toute la partie surnaturelle du christianisme, y compris

¹ *Etude critique de l'évangile selon saint Jean*. Extrait de l'*Introduction au Nouveau Testament*, de F. Bleek, traduit par Ch. Bruston.

le surnaturel moral ou la sainteté de Jésus-Christ, et réduit la religion à un théisme mystique, qui demeure suspendu dans le vide entre la philosophie spéculative et la révélation, n'appartenant ni à l'une ni à l'autre, et ne s'appuyant que sur sa propre affirmation. L'apparition du livre de M. Pécaud a eu ce résultat fort important d'amener la gauche théologique à faire un pas en avant très significatif. En effet, le seul reproche qu'elle ait adressé à l'auteur, c'est de vouloir fonder le théisme chrétien en dehors des cadres de l'Eglise. Ces cadres, à l'en croire, sont assez élastiques pour enfermer jusqu'à la négation de la sainteté parfaite de Jésus-Christ. Jusqu'où n'irait pas le règne de l'équivoque, si de telle idées triomphaient !

Les articles théologiques de M. Réville n'ont pas été réunis en livre cette année; ils poussent de plus en plus à la complète élimination des éléments surnaturels du christianisme. Pour le moment, l'honorable écrivain fait, avec son talent habituel, un cours d'histoire ecclésiastique à l'usage des lecteurs de la *Revue des Deux-Mondes*. Il profite des hésitations de la pensée spéculative dans l'Eglise du second siècle, pour contester les grandes et universelles croyances qui subsistaient comme foi immédiate au fond des cœurs, et qui constituaient la catholicité évangélique. Le fameux chapitre X du premier livre de l'ouvrage d'Irénée contre les hérésies est concluant à cet égard. La thèse de M. Colani sur *Jésus-Christ et les Croyances messianiques de son temps* est un livre plein d'érudition, d'une clarté et d'une précision vraiment françaises. L'auteur nous montre, par son exemple, comment la science peut s'allier à un langage rapide et concis. On sait quelles sont ses conclusions. Jésus-Christ, d'après lui, n'a accepté le titre de Messie qu'avec la plus vive répugnance, il a cédé à l'enthousiasme de Pierre quand, à Césarée de Philippe, l'ardent apôtre l'a salué comme le Christ, le Fils du Dieu vivant. Jamais il ne s'est attribué le rôle d'un être divin descendu du ciel et devant en revenir pour exercer le jugement. Il ne s'est appelé Messie que par condescendance pour les idées de ses compatriotes; il n'a voulu être que le grand réformateur religieux de l'humanité, fondant le règne de l'esprit par son simple ascendant moral. Ces conclusions ne manquent pas de hardiesse; elles reposent, selon nous, sur une méthode exégétique dont l'emploi est par trop commode. L'auteur élimine non-seulement des textes entiers, mais des fragments de textes, uniquement parce qu'ils ne cadrent pas avec ses idées préconçues. Ainsi, dans Matthieu XI, 27 (toutes choses m'ont été données par mon Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils viendra le révéler), il admet le membre de phrase intermédiaire: *Personne ne connaît le Père, sinon le Fils*. Mais il supprime le commencement et la fin du passage, sans autre motif qu'une raison *a priori*. Nous pourrions multiplier les exemples semblables. La manière dont il écarte l'interprétation messianique, dans la scène de la synagogue de Capernaüm (Luc XVI, 21) et dans la comparution devant le san-

bédrin, n'est pas moins étonnante. L'exégèse des discours prophétiques attribués à Jésus-Christ repose sur de pures hypothèses. Avec de pareils procédés de critique, le texte devient tellement malléable, qu'il n'existe pour ainsi dire plus. Au reste, nous n'avons pas la prétention d'avoir réfuté la thèse de M. Colani en ces quelques mots; nous le ferons ailleurs, dans nos travaux sur la vie de Jésus; nous nous bornons à signaler le caractère hasardé de son exégèse.

Mentionnons enfin la traduction de la nouvelle *Vie de Jésus* de Strauss par MM. Dollfuss et Nefftzer, traduction élégante et limpide qui met à la portée des lecteurs français la critique hautaine et mordante du célèbre théologien allemand. Au fond, à part quelques emprunts à l'école de Tübingen, il n'a rien appris ni rien oublié; son Christ, malgré d'apparentes concessions, est aussi peu réel qu'autrefois. La théorie du mythe reparait à peine modifiée. Mais l'écrivain a plus de nerf et de vivacité; il présente classées et clairement déduites toutes les raisons qu'on peut avoir de douter de la crédibilité du récit évangélique, et pour tout esprit superficiel, il semble emporter la pièce. Ce livre tombant dans un milieu mal préparé fera beaucoup de ravages. Ceux qui prendront la peine de l'étudier de près et de réviser ses jugements tranchants reconnaîtront bientôt qu'au fond, il est *antiquirt*, comme on dit en Allemagne, et qu'il reprend la question critique et christologique au point où elle en était il y a vingt ans. Tous les récents travaux, en particulier ceux de MM. Reuss, Réville et Holzmänn sur les synoptiques sont passés sous silence, et les évangiles sont reportés à une date qui n'est plus acceptée par personne. Toutefois la mise en scène est très habile, et la discussion serrée et vigoureuse. C'est un nouveau motif pour notre jeune théologie française de redoubler d'efforts.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, Dr Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

DE L'ORIGINE DES SYNOPTIQUES

L'un des plus graves problèmes de la critique est certainement l'origine de nos évangiles synoptiques. Dès qu'on rapproche les uns des autres nos trois premiers récits canoniques, on est frappé de leur ressemblance, qui n'existe pas seulement dans les grands traits de la narration, mais qui se retrouve encore dans le détail et jusque dans les mots. Ils ont des parties presque absolument identiques. Cela ne les empêche pas néanmoins d'avoir des différences très nombreuses qui portent aussi bien sur la disposition du récit que sur les formes du langage. Souvent deux des synoptiques concordent ensemble, tandis que le troisième raconte à sa manière et avec des variantes très sensibles le même fait¹. Comment s'expliquer ces ressemblances et ces différences? La théorie de l'inspiration littérale tranche d'un coup le nœud de la difficulté, pour ceux du moins qui peuvent accepter un système arbitraire qui fait violence aux faits les mieux constatés et identifie l'action de l'Esprit divin à une force mécanique ou magique. Il est très commode d'admettre que nous n'avons dans nos évangiles qu'une dictée surnaturelle à laquelle nous n'avons aucun compte à demander. Grâce au ciel, nous n'en sommes pas

¹ On trouve un excellent résumé de ces rapports et de ces différences entre les synoptiques dans le *Geschichte der Heilig. Schrift. N. T.* de M. Reuss, § 79. L'Evangile de l'enfance est omis par Marc, ainsi que le Discours sur la Montagne et plusieurs grands discours de Jésus. La prédication de Jean-Baptiste et tout ce qui se rapporte à sa mission sont racontés à peu près de la même manière par les trois évangélistes. Le voyage de Jésus-Christ à Jérusalem avant sa mort n'est rapporté avec détail que par Luc. Dans le récit de la passion et de la résurrection bien des divergences apparaissent sur un fond commun. On a calculé, pour ce qui concerne le texte, que si on le divise en 100 sections, il y en a 49 communes aux trois premiers évangiles, 9 sont communes à Matthieu et à Marc, 8 à Matthieu et à Luc, 3 à Marc et à Luc. Marc n'en a que 2 qui lui soient propres, Matthieu en a 7 et Luc 23. Sur les 100 sections du texte, Luc en compte 82, Matthieu 73 et Marc 63.

réduits à ce coup de désespoir. S'il faut se garder de la théorie qui n'explique rien, il ne faut pas moins se défier de celles qui expliquent trop et qui multiplient les combinaisons artificielles. L'esprit scientifique doit savoir s'arrêter à temps et la réserve lui est aussi nécessaire que la liberté d'examen. Or la plupart des systèmes critiques sur l'origine de nos synoptiques pèchent par l'excès des hypothèses. Il semble que leurs auteurs répètent pour leur compte le mot du fabuliste : « J'y étais, telle chose m'advint. »

Je me bornerai à rappeler succinctement ces divers systèmes qui sont surtout faux en ce qu'ils ont d'exclusif.

Nous avons d'abord l'école du mythe, illustrée par Strauss; elle a besoin pour se maintenir de reporter la composition des évangiles à une date tardive, afin de conquérir la durée nécessaire à l'élaboration de ses légendes compliquées¹. Il suffit, pour l'écarter, que l'on nous concède que nos synoptiques remontent à une époque antérieure à l'an 80. Or cette date est de plus en plus universellement admise et de mieux en mieux prouvée, comme nous l'établirons. Cette concession, que nous font de nombreux théologiens de la gauche, entre autres MM. Renan et Réville, suffit également pour renverser l'ingénieux système des *tendances* représentées avec tant d'éclat par Baur et ses disciples. D'après ce savant historien, nos évangiles sont nés des luttes du parti judéo-chrétien et du parti paulinien; ils ont été précédés par toute une littérature devenue apocryphe aujourd'hui, mais qui représentait les violentes oppositions du premier siècle; nos évangiles actuels portent déjà la trace des concessions et des compromis qui devaient aboutir à l'Eglise catholique du second siècle². Le savoir le plus vaste et l'esprit le plus ingénieux ne feront accepter par personne aujourd'hui que l'évangile des Hébreux a précédé celui de Matthieu et que celui de Marcion a devancé le troisième évangile. Cet effort prodigieux de transporter le premier siècle de l'Eglise dans le second restera comme le souvenir d'une des plus grandes témérités de la théologie, mais tout cet amas d'hypothèses a croulé devant les résultats généralement acceptés par la critique sur la date de nos synoptiques.

A côté de l'école des mythes et de celle des tendances, nous avons la théorie de l'évangile primitif qui aurait été rédigé en commun par les apôtres réunis à Jérusalem et sur lequel se seraient modelés nos synoptiques³. Il ne manque à cette théorie que le collège apostolique proprement dit siégeant en concile privé dans la ville sainte. Rien n'est plus opposé à l'état de l'Eglise primitive. Il suffit d'ailleurs pour écarter cette hypothèse du prologue de Luc qui l'ignore entièrement. D'autres

¹ Voir la nouvelle édition de la *Vie de Jésus*, par Strauss, tome I^{er} de la traduction de MM. Dolfuss et Neffizer.

² Voir le résumé du système de Baur, dans son beau livre : *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei erst. Jahrhund.*, p. 23 et suiv.

³ Eichhorn.

théologiens ont supposé que l'un de nos évangiles a servi de texte fondamental à un second évangile, et que les deux ensemble ont été remaniés par le troisième¹. Mais ce serait prêter aux premiers chrétiens des habitudes de scribes qui sont incompatibles avec la vie religieuse de cette époque. Puis comment s'expliquer que l'évangéliste qui a remanié son devancier ou ses devanciers ait volontairement appauvri l'histoire de Jésus et négligé des faits du plus haut intérêt; or il est notoire que de telles lacunes se rencontrent dans nos trois évangiles. On a aussi supposé des sources perdues, comme un original hébreu de Matthieu ou l'évangile des Hébreux ou l'une des petites narrations écrites en circulation dans les Eglises². Mais il faut tellement multiplier ces petits écrits perdus, ou leurs diverses révisions pour expliquer les différences qui subsistent dans le texte des synoptiques, que l'hypothèse se détruit par son exagération même. La théorie qui a obtenu le plus de faveur ces derniers temps, est celle qui admet une sorte de combinaison entre divers écrits primitifs qui se seraient superposés dans nos évangiles comme les couches d'un terrain d'alluvion. On prétend reconnaître, par exemple, dans nos deux premiers évangiles un texte fondamental caractérisé chez Matthieu par la prédominance des discours, chez Marc par celle des récits; ces deux textes, en se combinant diversement et en se mêlant à la tradition orale, auraient abouti à nos synoptiques. Nous avons ainsi le Matthieu primitif et le Marc primitif, qui par leur fusion ont formé nos récits canoniques; le troisième évangile, qui leur est postérieur, aurait profité de ces remaniements antérieurs et les aurait encore enrichis. Cette théorie, si ingénieusement défendue, repose sur l'interprétation d'un obscur passage de Papias, d'après lequel notre premier évangile n'aurait été d'abord qu'un recueil de discours³. Mais cette interprétation que nous discutons, offre de sérieuses objections à la critique la plus indépendante⁴.

¹ Grotius, Griesbach.

² Semler, Lessing, Schleiermacher (*Ueber die Schrift. des Lucas*).

³ Voir les beaux travaux de M. Reuss, résumés dans sa *Gesch. d. Heil. Schr. N. T.*, § 187, 188; le livre profondément étudié de M. Réville, *Etudes critiques sur l'évangile de Matthieu* (Leyde, 1861); le travail considérable de Holzmann, *Die Synoptischer Evang.*, Leipz., 1863.

Bleek a présenté une hypothèse analogue dans son introduction au Nouveau Testament. Il part de l'antériorité de Matthieu. Pour lui, l'évangile primitif est un évangile grec composé en Galilée d'après les premières petites relations écrites. (*Eint. in N. T.*, p. 236). M. Weizsäcker, dans son récent ouvrage : *Untersuchungen über die Evangel. Gesch., ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickel.*, Gotha, 1864, a déployé une grande érudition à l'appui de la théorie des deux sources originaires de nos synoptiques qui sont toujours le Marc primitif et les *Logia*. Lui aussi cherche à discerner dans nos évangiles les diverses couches de tradition; il s'appuie surtout sur la comparaison des textes. Son argumentation a plus de clarté et de nerf que celle d'Holzmann, mais elle n'échappe pas davantage à l'arbitraire, car l'*a priori* joue un grand rôle dans cette détermination délicate de la date approximative des récits canoniques.

⁴ Michel Nicolas, *Etudes sur le Nouveau Testament*, p. 120.

Nous invoquerons ce même texte de Papias pour déterminer les origines de nos évangiles synoptiques. Disons dès maintenant qu'il nous paraît absolument chimérique de vouloir discerner avec quelque sûreté les éléments primitifs de nos Évangiles de ceux qui leur auraient été ajoutés dans la suite. Les critiques les plus éminents; une fois abandonnés à une appréciation tout individuelle, sans le guide d'aucune tradition, portent les jugements les plus divers sur les mêmes textes. L'un voit dans Matthieu les signes évidents d'une composition tardive, tandis que l'autre les reconnaît dans Marc. Ils ne se divisent pas moins quand il s'agit de reconnaître si tel ou tel récit du même évangile présente ou non les caractères de l'originalité. Il en résulte que la science ne possède aucun critère certain pour opérer des distinctions si délicates; nous sommes même persuadé qu'elle ne les possédera jamais, et que dans cette voie, il n'y a plus de limite à l'arbitraire de la critique ¹.

Antérieurement à ces hypothèses récentes, un homme profondément versé dans la connaissance de l'antiquité chrétienne avait fait une part très large à la tradition orale dans la détermination du type de la narration synoptique. La théorie de Gieseler est certainement celle qui s'est le plus rapprochée de la véritable explication, pourvu qu'on en fasse disparaître ce qu'elle a d'exclusif et d'exagéré ². C'est à tort sans doute qu'il prétendait que la tradition primitive avait été fixée d'autorité et qu'elle était devenue le catéchisme obligatoire des missionnaires du siècle apostolique. Il serait impossible d'expliquer à ce point de vue les divergences que l'on signale dans le récit des synoptiques sur la mort et la résurrection de Jésus-Christ; car, dans l'hypothèse de Gieseler, cette portion de l'histoire évangélique aurait dû, plus que toutes les autres, se fixer dans une forme arrêtée. D'ailleurs, cette détermination officielle de la tradition ne se peut concevoir à une époque créatrice comme le siècle de la Pentecôte. Mais les recherches du savant historien ont jeté un jour nouveau sur la formation de la tradition primitive et elles ont le grand mérite

¹ M. Réville, dans le but de distinguer dans l'évangile de Matthieu les *Logia* du Marc primitif, fait remarquer que le cadre des discours est fréquemment en désaccord avec les discours eux-mêmes ou du moins ne se rapporte pas à l'époque présumée où ils ont été prononcés. Nous aurions donc deux traditions diverses qui se seraient mêlées ultérieurement. Ainsi dans les béatitudes, il est parlé de persécution dans le temps de la plus grande faveur de Jésus-Christ. Donc le cadre historique est emprunté à une autre relation évangélique que celle qui contenait les *Logia*. Mais pour cela il faut refuser à Jésus-Christ tout don prophétique ou même la simple prévision de l'avenir. Si on lui accorde cette prévision tout se concilie. Remarquons en outre que dans le 1^{er} évangile, nous retrouvons la même méthode dans l'ordonnance des discours que dans celle des récits; les uns et les autres sont disposés bien plus d'après l'ordre des sujets que d'après l'ordre des temps. Il s'ensuit que les récits sont de la même main que les discours. M. Renan a accepté la théorie de M. Réville sans la soumettre à aucune discussion. Il l'a élégamment rédigée et tout a été dit.

² Gieseler, *Ueber die Entstehung der Schrift. Evang.*, 1823.

de replacer la critique au sein même de l'Eglise apostolique, dans le centre vivant où les évangiles ont pris naissance.

La réfutation des divers systèmes que nous avons rapidement passés en revue ressortira de l'exposé que nous allons faire de l'origine de nos évangiles. Chacune de ces théories, hormis celle des mythes, apporte son contingent de vérité une fois qu'on l'a dépoillée de son caractère exclusif; il n'en faut pas moins renoncer à élucider complètement un problème pour lequel des données essentielles nous manqueront toujours.

Transportons-nous dans l'Eglise primitive, au lendemain de la Pentecôte. — Enivrés de la première effusion de l'Esprit-Saint¹, vivant dans une attente pleine d'ardeur du retour prochain du Christ, se demandant chaque jour s'il ne va pas reparaitre sur la nuée pour juger le monde, la jeune Eglise semble avoir dressé sa tente sur le mont des visions glorieuses; elle est prête à la replier au premier signal. Elle s'est placée dans un sublime provisoire, semblable à ces voyageurs de la parabole qui, les reints ceints et la lampe allumée, attendent le signal du départ et ce coup de minuit qui doit inaugurer le jour éternel. Dans une telle situation d'esprit, nulle idée n'est plus étrangère que celle d'écrire un livre sacré. On se borne à jeter aux âmes une parole de brûlant appel, on la fait retentir sur les places publiques, dans les carrefours et le long des haies; on se contente d'annoncer à tous que le festin du père de famille est préparé et qu'il faut se hâter de répondre à son invitation. N'entend-on pas déjà les chants joyeux de la salle des noces, car dans ce premier enthousiasme le voile qui sépare le monde visible du monde invisible s'est comme abaissé. L'Evangile ne fut d'abord que la proclamation de la bonne nouvelle du pardon volant de bouche en bouche; jamais alors on n'a entendu par ce mot un écrit, un livre; il s'est toujours rapporté aux divines réalités du salut, à l'œuvre du Christ, à sa mort et à sa résurrection².

Toutes les expressions employées par le Nouveau Testament pour désigner la proclamation de la vérité nouvelle écartent l'idée de documents écrits³. L'Eglise, pendant longtemps, ne connaît d'autres livres sacrés que ceux des Juifs; les prophètes lui suffisent pour établir les droits de la nouvelle alliance. « Les apôtres du Christ, dit Eusèbe, purifiés dans leur vie et ornés de toutes les vertus dans leur âme, mais rudes et incultes dans leur langage, avec le seul secours de la puissance de

¹ « Ne vous enivrez point de vin, mais soyez remplis du Saint-Esprit » (Eph. V, 8).

² Le mot d'évangile se retrouve toujours dans le Nouveau Testament comme se rapportant à l'objet même de la foi, au pardon de Dieu obtenu par Jésus-Christ. Cela résulte évidemment de son emploi fréquent dans les synoptiques par Jésus-Christ lui-même (« l'évangile est annoncé aux pauvres, » Luc VII, 28). C'est dans ce sens que Paul parle de son évangile à un moment où il n'y avait pas une ligne écrite de nos récits canoniques (Gal. I, 8). Nos récits canoniques eux-mêmes sont ainsi désignés : l'évangile selon saint Matthieu, selon saint Marc, selon saint Luc, selon saint Jean, ce qui veut dire le fait du salut raconté par Matthieu, Marc, Luc et Jean.

³ Λόγος (Jacq, I, 23), λόγος ἀκοής (Hébr. IV, 2), κηρύγμα (Tite I, 3).

Jésus-Christ, par laquelle ils ont opéré tant de miracles, ont annoncé le règne de Dieu au monde entier. Ils n'étaient pas préoccupés d'écrire des livres, étant revêtus d'un ministère bien autrement grand et surhumain¹. »

Il est donc prouvé que l'Evangile a été longtemps parlé avant d'être écrit et que l'Eglise apostolique, surtout dans sa première période, peut être nommée l'Eglise du témoignage oral.

Il faut bien se garder d'en conclure que ce témoignage fut incertain et flottant; il s'est au contraire fixé de très bonne heure dans ses traits essentiels. S'il est certain que l'Eglise primitive a été constituée dans son ensemble le témoin accrédité du Christ auprès du monde, si l'on ne saurait nier que le Maître ne s'adressât à tous ses disciples, quand il disait : « Vous me serez témoins jusqu'aux extrémités de la terre², » on ne saurait davantage contester que les apôtres n'aient eu la première place parmi ces témoins. Nous n'en voulons d'autre preuve que le soin qu'a pris Jésus de les attacher à sa personne et de les instruire lui-même.

Quand il s'agit de remplacer Judas, la condition essentielle réclamée du futur apôtre est « d'avoir été avec les onze pendant tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu, depuis le baptême de Jean jusqu'à ce qu'il est enlevé d'avec eux, afin qu'il puisse être un témoin de sa résurrection³. » Ainsi dans l'Eglise primitive, le témoignage qui sert de norme et de contrôle est le témoignage apostolique. C'est cette qualité de témoin immédiat et reconnu du Christ qui est le caractère distinctif de l'apostolat. Il s'en suit que la prédication apostolique a été le noyau même de la tradition évangélique. Or nous voyons dès le début cette tradition prendre une forme arrêtée. Les discours de saint Pierre, dans les Actes des Apôtres présentent les grands faits de la vie de Jésus avec une mâle simplicité qui les grave facilement dans la mémoire. Celui qu'il prononça dans la maison du centenier Corneille, et dont nous n'avons qu'un résumé, présente une sorte d'évangile en raccourci qui rappelle le récit de saint Marc. Nous n'avons dans les Actes que ses discours apologétiques, ceux par conséquent où il s'en tenait aux faits les plus généraux; l'enseignement et le témoignage apostolique devaient être infiniment plus riches en détails dans le cercle intime de l'Eglise. Les actes les plus ordinaires de la vie religieuse évoquaient des faits précis; il suffisait aux premiers chrétiens de rompre le pain entre eux pour que la scène émouvante de la chambre haute leur revint en mémoire avec tout ce qu'elle impliquait. On voit par le chapitre XI^e de la 1^{re} épître de saint Paul aux Corinthiens qu'avant même la composition d'un seul de nos évangiles, le récit de l'institution de la Cène était fixé dans le souvenir de l'Eglise; évidemment saint Paul et saint Luc ont puisé à la même source.

Le baptême des prosélytes ramenait devant l'esprit les faits constitutifs

¹ Eusèbe, *H. E.*, III, 24.

² Actes I, 8.

³ Actes I, 11.

de la rédemption puisque eux seuls lui donnaient sa signification ; plus d'un développement historique se rattachait nécessairement à sa formule. Il y a plus, la tradition apostolique allait en s'enrichissant, car la promesse du Maître se réalisait pour les disciples ; l'Esprit-Saint « leur remettait en mémoire les choses qu'il avait dites ou accomplies. » Bien des paroles divines, enfermées dans leur esprit, attendaient le rayon sacré pour reprendre vie. Il n'y avait rien de mécanique et d'artificiel dans l'éveil des souvenirs sacrés ; les expériences de la vie, les questions graves qui surgissaient, les applications saisissantes de telle ou telle portion de l'enseignement de Jésus, la réalisation de ses prophéties, tout contribuait à raviver dans l'esprit de ses disciples un grand nombre de paroles sublimes qui avaient d'abord dépassé leur esprit. Nous avons un exemple frappant de cette mémorisation toute morale accomplie sous l'influence de l'Esprit-Saint. Quand Pierre à Césarée a vu les signes miraculeux de la Pentecôte se renouveler sous ses yeux en faveur d'une famille païenne, il se souvient de cette parole du Seigneur : *Jean a baptisé d'eau, mais vous serez baptisés du Saint-Esprit*¹. Les événements remarquables qui signalent ce premier âge de l'Eglise ont dû multiplier des rapprochements pareils. C'est ainsi que la tradition s'accroissait et se complétait sans se dénaturer.

Qu'elle ait revêtu une forme de plus en plus précise, arrêtée, c'est ce qui ne présente aucune difficulté. N'a-t-on pas vu de longs poèmes et des chants au rythme varié se transmettre de génération en génération ? Le peuple juif n'est-il pas le peuple traditionnel par excellence ? L'enseignement de la synagogue s'est conservé oralement pendant près de deux siècles avant d'être recueilli dans le Talmud. Les rabbins ont gardé fidèlement, pendant près de sept siècles, une tradition purement grammaticale. Certes l'histoire évangélique ne pesait pas d'un poids trop lourd sur la mémoire d'hommes qui n'avaient pas d'autre préoccupation et qui s'en nourrissaient comme de leur pain quotidien. Esprits naïfs et incultes, non encombrés d'une multitude de connaissances et de pensées diverses, cœurs ardents et profonds qui vivaient de l'amour de Christ, quels gardiens plus fidèles et plus sûrs aurait eus la tradition évangélique ? Un fort beau passage d'un livre hérétique du second siècle nous peint en traits évidemment authentiques cette préoccupation générale dans l'Eglise primitive de conserver un souvenir fidèle de tout ce qui se rapportait à Jésus. Les *Clémentines* mettent dans la bouche de saint Pierre les paroles suivantes : « J'avais la coutume de rappeler à ma mémoire les mots du Seigneur que j'avais entendus afin de les graver dans mon souvenir². » Ainsi faisait Irénée un siècle plus tard pour les paroles de son maître Polycarpe. Cette tradition primitive, qui a conservé le

¹ Actes XI, 6.

² *Recognitiones*, liv. III, 1.

Christ historique à l'Eglise en imprimant ses traits dans des âmes aimantes, trouve un symbole touchant et fidèle dans Marie mère de Jésus, qui d'après saint Luc conservait et retenait dans son cœur les choses magnifiques dont elle avait été témoin¹.

La mémoire des chrétiens fut bientôt aidée par des relations écrites. Le prologue de l'évangile de Luc est explicite à cet égard : « Plusieurs ont entrepris d'écrire l'histoire des choses dont la vérité a été conservée parmi nous avec une entière certitude, selon que les ont apprises ceux qui les ont vues eux-mêmes dès le commencement et qui sont les ministres de la Parole². » L'évangéliste distingue entre la tradition immédiate qui est la prédication apostolique proprement dite et la fixation de cette tradition dans des écrits nombreux destinés à la conserver fidèlement. Ces écrits ne sont pas encore des évangiles proprement dits ; ce sont des relations fragmentaires mais qui ont le mérite de garder dans sa vivacité et sa fraîcheur le témoignage des témoins immédiats du Christ. L'ardent intérêt que les premiers chrétiens portaient à tout ce qui concernait la vie du Sauveur les poussait à user de tous les moyens pour n'en rien perdre ; en la conservant par écrit ils ne faisaient que se conformer aux habitudes de leurs compatriotes. Evidemment ces relations écrites ont contribué à donner à la tradition primitive un caractère plus déterminé ; elles ont constitué ce fond commun dans lequel saint Paul puisait largement dans ses épîtres et qui n'avait plus cette fluidité ondoyante d'un témoignage purement oral. On retrouve en effet dans les lettres de l'apôtre des gentils, à part les grands traits de l'histoire évangélique, des allusions à des paroles de Jésus qui sont presque des citations verbales et qui démontrent que l'enseignement du maître était conservé sous une forme très précise. Sans mentionner de nouveau l'institution de la Cène, nous voyons saint Paul dans sa première lettre à Timothée (V, 17, 18) invoquer une parole de Jésus, qui est textuellement dans le troisième évangile. « *L'ouvrier, dit-il, est digne de son salaire* » (Luc X, 7)³. Plusieurs autres textes présentent des coïncidences non moins frappantes. L'Apôtre, dans sa première lettre aux Corinthiens (1 Cor. X, 27), dit que le chrétien doit manger de tout ce qui lui est présenté. C'est la parole même du Maître dans Luc X, 8⁴. Dans le chapitre VII de la première aux Corinthiens le même apôtre en appelle pour la question du mariage à des paroles positives de Jésus que nous retrouvons aujourd'hui dans nos évangiles⁵.

¹ Luc II, 19.

² Ἀυτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου.

³ Voir aussi 1 Cor. IX, 14, rapproché de Luc X, 9. Οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσι ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.

⁴ Πᾶν τὸ παρκαθήμενον ὑμῶν ἐσθίετε (1 Cor., X, 27). Comp. à Luc, X, 8 : Ἐσθίετε τὰ παρκαθόμενα ὑμῶν.

⁵ Quand Paul dit : Le Seigneur ordonne que la femme ne soit pas séparée de son

Il résulte de ces textes significatifs qu'avant la composition de nos récits canoniques la tradition apostolique était en partie fixée, surtout en ce qui concerne les paroles du Maître. Les petits écrits que mentionne saint Luc avaient joué sans doute un rôle important dans cette détermination. Pour notre part, nous ne voyons aucune difficulté à admettre que dès cette période un noyau de traditions communes s'était formé; il se retrouvait comme un fond solide sous la diversité des relations circulant d'Eglise à Eglise. On n'a qu'à comparer dans les Actes des Apôtres les récits portant sur des faits identiques pour reconnaître chez les premiers chrétiens une disposition marquée à user des mêmes formes de langage, à se façonner une sorte de moule de narration qui ne permet plus que quelques divergences de détail¹. Nous retrouvons la même disposition dans l'Eglise du second siècle. Qu'on rapproche les unes des autres les diverses versions des constitutions dites apostoliques qui nous initient à l'organisation ecclésiastique de ces temps, et l'on verra cette tradition si mêlée s'organiser en quelque sorte en masses compactes et consistantes formant un résidu commun et permanent sur lequel se produisent les divergences².

Ainsi, selon nous, la tradition a précédé l'Ecriture canonique; celle-ci en a procédé comme de sa source, alors que cette source jaillissait abondante et pure sur le sol même que le Christ avait foulé et où s'étaient passées les grandes scènes de la rédemption. Nous n'avons aucune difficulté à admettre tel ou tel mot du Sauveur ou le récit de tel ou tel fait qui n'aurait pas été consigné dans nos Evangiles, à la condition qu'il se présente à nous avec des caractères sérieux d'authenticité³. Il demeure que l'Evangile était prêché et accepté dans les plus belles Eglises du monde avant d'avoir reçu sa sanction définitive. Cela ne diminue en rien l'importance de nos récits canoniques; nous croyons fermement que sans eux, la tradition primitive se serait promptement altérée après la mort du dernier des apôtres. L'Eglise des témoins immédiats pouvait seule se passer d'évangiles écrits, parce qu'elle avait l'équivalent de ces récits dans le témoignage des apôtres et de leurs disciples. Persuadé comme nous le sommes que Dieu veille sur son Eglise, et que sa providence, qui se mêle des plus petits intérêts de la vie humaine, a pris soin que l'immortel souvenir du Rédempteur se conservât dans sa pureté, nous

mari, il nous reporte à Marc, X, 7, 10. *Que l'homme ne sépare plus ce que Dieu a uni*. Pour le divorce, il s'en réfère à Luc XVI, 18.

¹ Qu'on compare le récit de la vision de Pierre dans Actes, X, 5-16, au récit du même fait, Actes II, 4-11. Comparer également Actes IX, 1-17, et Actes XXII, 6, et XXVI, 22.

² On trouve les diverses versions des constitutions apostoliques dans le vol. II des *Analecta antenicæna* de Bunsen.

³ Ainsi en est-il de quelques-unes des paroles de Jésus-Christ recueillies par les Pères; le récit de la femme adultère qui manque dans les manuscrits les plus anciens est garanti par le témoignage de Papias.

croyons fermement à son intervention dans la formation de nos évangiles qui sont les évangiles définitifs. Il y a ici plus qu'un raisonnement *a priori*; nous sommes en présence d'un fait positif, nous avons devant nous autre chose que des écrits fragmentaires; nous avons des récits liés et complets; ils ont remplacé et fait disparaître les relations multiples qui les ont précédés, comme l'édifice fait disparaître l'échafaudage qui a servi à sa construction. Quand bien même ils se sont produits dans l'Eglise primitive d'une manière toute naturelle, sans rien qui ressemblât à la proclamation officielle de la révélation mosaïque gravée sur ses tables de pierre, ils n'en ont pas moins conquis leur primauté et démontré leur supériorité avec tant d'éclat, que la conscience chrétienne y a reconnu le sceau du divin et y a discerné à sa plus haute puissance ce souffle de l'inspiration qui était l'atmosphère de l'Eglise apostolique. Si nous cherchons ce qui leur a imprimé ce caractère unique et souverain, nous reconnaitrons qu'il vient précisément de ce qui les distingue des petits écrits dont parlait saint Luc. Ce ne sont plus de simples relations fragmentaires; la gerbe des traditions primitives a trouvé son lien vivant qui l'empêchera de retomber à terre et de disperser ses précieux épis. Chacun d'eux a une empreinte individuelle et répond à l'une des phases et à l'une des faces du siècle apostolique; ce n'est qu'à ce prix qu'ils nous donnent une idée suffisante de l'incomparable personnalité qui résume en elle tous les contrastes. Nous voilà donc bien loin de ce livre du pauvre homme « qui n'ayant qu'un livre, y ajoute tout ce qui lui tombe sous la main¹. » Non, la plus belle chose du monde ne s'est pas formée comme les légendes les plus absurdes. L'histoire impartialement consultée nous fournit d'autres données.

Nos évangiles canoniques ne remontent pas à une date antérieure à l'an 60. Jusqu'à cette époque, l'Eglise de Jérusalem est demeurée le centre et la métropole des chrétiens. La tradition évangélique s'y est conservée d'une manière toute naturelle par le concours des hommes apostoliques. Quand ce faisceau commence à se rompre, on éprouve le besoin d'avoir autre chose que des souvenirs ou que des relations fragmentaires de cette grande prédication qui a nourri l'Eglise. Il n'y a rien là d'officiel, c'est le cours naturel des choses, c'est la conséquence d'un changement de situation. On se fait les idées les plus fausses sur l'antiquité chrétienne quand on s'imagine que nos évangiles canoniques ont été composés, puis produits avec éclat comme des écritures théopneustiques. Il n'y avait pas d'arche de cèdre dans l'Eglise primitive pour y enfermer les livres sacrés comme sous l'ancienne alliance. Chaque évangile canonique est né spontanément, occasionnellement par l'effet de circonstances où nous reconnaissons sans doute la Providence qui veillait à la conservation du trésor de l'Eglise universelle; mais il n'y a eu là au-

¹ M. Renan, introduction à la *Vie de Jésus*, p. xxii.

cune notification divine immédiate; le soin de discerner et de reconnaître la valeur incomparable de ces documents vraiment apostoliques a été laissé à la conscience chrétienne.

Le plus ancien témoignage direct en faveur de l'évangile de Matthieu se trouve dans le passage suivant de l'épître de Barnabas : « Quand Jésus-Christ choisit ses propres apôtres, qui devaient annoncer son Évangile, il choisit les plus insignes pécheurs pour montrer qu'il était venu pour appeler non les justes mais les pécheurs¹. » Or ces derniers mots se retrouvent textuellement dans notre premier évangile. C'est la réponse de Jésus aux reproches des pharisiens qui se plaignent de ce qu'il est entré dans la demeure du péager Matthieu (IX, 17). D'après Eusèbe, l'évangile de Matthieu n'est que le résumé écrit des prédications de cet apôtre au moment où il part pour des missions lointaines². Il n'y a aucune raison valable pour réuser cette assertion qui est confirmée par saint Jérôme, Origène et Irénée³. Matthieu est ce péager de Capernaüm nommé Lévi qui reçut l'appel décisif sur son bureau même des péages (Luc V, 27; Marc II, 15) et qui prit rang parmi les douze (Matth. X, 3; Marc III, 16; Luc XI, 15⁴). Sa vocation première supposait une certaine culture qui le rendait capable de relater des faits dont il serait le témoin. Il faisait partie de cette classe méprisée que le parti pharisaïque accablait de tels dédains, que la société d'un péager était à elle seule un sujet d'opprobre (Luc XV, 1.) Cœur religieux et droit, attaché à la religion de ses pères, le péager Lévi avait sans doute cruellement souffert de cette espèce de proscription morale; il était ainsi préparé à saisir vivement le contraste entre le judaïsme implacable et hypocrite des pharisiens et la religion de sainteté et de charité qui était l'accomplissement du judaïsme véritable. Le regard de saint amour qui pénétra ce noble cœur froissé l'enchaîna à jamais à la personne de Jésus. Matthieu, d'après le témoignage d'Eusèbe, paraît être resté à Jérusalem plus tard que les autres apôtres⁵. Il était ainsi appelé tout naturellement à résumer leur prédication commune dans la capitale de la théocratie. Nous n'avons que de vagues renseignements sur sa mission en Arabie et sur la fin de sa vie.

Revenons à son évangile et aux rares informations qui nous sont don-

¹ Ὁ δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ, ἐξελέξατο ὑπὲρ πάντων ἁμαρτῶν ἀνομιωτέρους (ép. Barn., I, 5).

² Ματθαῖος πρῶτον Ἑβραίου κηρύττης, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέροις ἵεναι πατρίῳ γλωττῇ γραψὴν παραδούς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον (Eusèbe, III, 24).

³ S. Jérôme, *Comment. in Matth. Præfat.* Origène dans Eusèbe, VI, 25. Irénée, *Hæres.*, III, 1.

⁴ Le 1^{er} évangile (X, 3) appelle Matthieu ὁ τελώνης, et raconte (IX, 7) la vocation de ce péager et le repas qu'il donna à Jésus dans sa maison. Dans Luc, V, 27, et Marc, II, 14, le festin donné par le péager Lévi est dans le même encadrement historique. Evidemment il s'agit du même homme.

⁵ Eusèbe, *H. E.*, V, 10.

nées par l'antiquité chrétienne sur sa composition. Nous devons nous arrêter au fameux texte de Papias devenu l'objet de tant de controverses. Papias déclare avoir appris de Jean le presbytre, contemporain des apôtres, que Matthieu avait recueilli en hébreu les oracles évangéliques et que chacun les interprétait comme il le pouvait¹. C'est à tort que l'on a voulu réduire ces *oracles évangéliques* à un simple recueil des discours du Sauveur. Cette expression d'oracles a un sens infiniment plus étendu, et s'applique dans l'épître aux Hébreux à l'ensemble des révélations de l'Ancien Testament². Il est d'ailleurs tout à fait impossible de séparer le plus grand nombre des paroles de Jésus-Christ des faits ou des actes qui les ont motivées. Papias lui-même avait écrit un livre sur les *discours du Seigneur* qui comprenait des récits proprement dits, comme on peut le voir par les fragments qui nous en restent³. Il est certain d'ailleurs qu'Eusèbe et ses contemporains, qui possédaient son écrit, appliquaient sa déclamation à un évangile complet et non à un simple recueil de discours. Il serait par trop étrange que le recueil des discours de Matthieu eût été perdu au commencement du second siècle. Nous croyons donc que Papias a bien entendu parler d'un original hébreu de notre Matthieu. Rien n'empêche d'admettre que cet original primitif avait été déjà supplanté dans l'Eglise par notre évangile grec destiné par sa langue même à une circulation bien plus large. Il est facile de comprendre que cet original hébreu offrait surtout de l'intérêt aux judéo-chrétiens de cette époque, qui avaient pu lui faire subir d'importantes modifications⁴. L'espèce de dédain montré par Papias pour la tradition écrite explique très bien que son témoignage à cet égard soit empreint d'inexactitude, il avoue lui-même qu'il a voué tout son intérêt à la tradition orale et que c'est d'elle seule qu'il s'enquiert scrupuleusement. C'est par suite de la même disposition d'esprit qu'il attache si peu d'importance au premier évangile grec et qu'il le range dans la catégorie de ces traductions multiples de l'original hébreu, ayant cours dans les Eglises. L'expression dont il se sert implique que ces traductions passaient pour peu exactes. « Chacun, dit-il, traduisait comme il pouvait. » Un observateur superficiel tel que Papias et exclusivement préoccupé de la tradition orale pouvait très bien caractériser par ces mots la liberté très grande dont la récension grecque de Matthieu a usé vis-à-vis de l'original. Cette liberté va si loin que l'on est en droit de voir

¹ Ματθαῖος μὲν οὖν ἐβράβη διὰλέκτω τὰ λόγια συνετάξατο ἡρμηνευσὲς δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατός ἕκαστος (Eus., *H. E.*, III, 37).

² Heb. V, 12.

³ Les *χοριζαὶ λόγια* comprenaient, par exemple, le récit de la femme adultère (Eusèbe, III, 39). Papias, après avoir dit que Marc n'a pas donné un ordre suivi des oracles du Sauveur, définit ainsi ce mot de *λόγια* : λεχθέντα ἢ προχθέντα (Eusèbe, III, 37).

⁴ Peut-être n'existait-il au temps de Papias que dans la récension imparfaite et surchargée de l'évangile des Hébreux.

dans notre premier évangile sous sa forme actuelle un second original.

En effet, le style n'est pas celui d'un simple traducteur; il coule de source, il a même des finesses d'intention et presque des jeux de mots qui ne sauraient se concilier avec l'idée d'une traduction¹. Toutes les fois que l'évangéliste cite en son nom l'Ancien Testament, il recourt à l'original hébreu, tandis qu'il emprunte aux Septante les citations intercalées dans les discours qu'il reproduit. Evidemment ce ne sont pas les allures d'un simple traducteur. L'antiquité chrétienne connaissait donc un évangile hébreu de Matthieu remplacé dès le second siècle par notre évangile grec qui est plutôt une refonte qu'une traduction. On a prétendu que ce second évangile serait également de la main de l'apôtre Matthieu. Nous ne le pensons pas. On ne peut d'abord produire aucun texte précis à l'appui de cette assertion; ensuite notre premier évangile grec a pu difficilement être écrit tout entier de la main d'un apôtre. Comment supposer qu'un témoin oculaire eût admis des désignations chronologiques si nettes, si précises dans l'enchaînement des faits et des discours là où il n'y a évidemment qu'un groupement d'événements ou de paroles rangés sous certains chefs généraux? Les divergences avec saint Jean, sans s'élever jusqu'à la contradiction, ne permettent pas, néanmoins, d'admettre dans notre Matthieu un second témoignage immédiat. Un apôtre qui n'eût pas quitté Jésus-Christ pendant tout son ministère n'aurait pas passé sous silence les voyages à Jérusalem, il n'eût pas borné à la Galilée les apparitions du ressuscité, il n'eût pas davantage rapporté à une date erronée la célébration de la dernière Pâque².

Ces légères imperfections n'ont aucune gravité dès qu'on cesse de les attribuer à un apôtre, elles en ont d'autant moins que notre évangile grec ne se donne point comme étant de Matthieu. De l'examen consciencieux de la question, il résulte pour nous que l'apôtre Matthieu a bien écrit un résumé très complet de sa prédication, comme le rapporte Eusèbe, mais que ce résumé n'était pas encore un évangile proprement dit, lié dans toutes ses parties. L'auteur inconnu de notre évangile grec l'a pris comme base principale de son récit et l'y a fait rentrer en le complétant. L'apôtre s'était attaché sans doute à la partie de l'enseignement de Jésus-Christ qui mettait le mieux en relief la notion du vrai royaume de Dieu en opposition à la théocratie matérialiste de son temps. Il avait recueilli les discours et les faits les plus propres à son dessein, laissant de côté l'enseignement plus élevé, moins populaire, qui avait eu principalement Jérusalem pour théâtre et que Jean devait plus tard rédiger pour

¹ Ἀφανίζουσιν... ὅπως φανῶσιν (Matth., VI, 16). Καὶ οὕτως ἀπολέσει (Matth., XXI, 41).

² Comment s'expliquer de la part d'un témoin oculaire que dans le récit de l'entrée triomphale à Jérusalem, le premier évangile suppose deux ânes au lieu d'un, comme les autres évangélistes (Matth., V, 77). Evidemment il est ici guidé par le parallélisme de Zacharie, VII, 9.

l'Eglise. Ce résumé de sa prédication était une ébauche sublime d'évangile; on ne saurait lui reprocher des lacunes qui sont volontaires; il n'a point eu l'intention d'écrire un évangile complet et définitif. L'auteur de notre récit canonique a écrit l'évangile que nous possédons sous l'inspiration divine la plus caractérisée en y faisant rentrer l'écrit de Matthieu, qui au fond renfermait la substance de la prédication des douze; seulement il lui a donné une forme plus arrêtée. Les erreurs de détail qu'il a commises, inexplicables chez l'apôtre, s'expliquent parfaitement de la part de son disciple. Celui-ci n'en a pas moins écrit l'évangile *selon* saint Matthieu dans lequel se résume toute une période de l'Eglise primitive, et il l'a écrit à une date qui lui conserve sa haute valeur historique. Cette date est inscrite dans le livre même. En effet, la manière dont l'auteur rapporte la prédiction de la venue prochaine du Sauveur et la crise finale de l'histoire en les rattachant immédiatement à la ruine de Jérusalem, sans explication ni réflexion, reporte la composition de son évangile avant ce tragique événement, c'est-à-dire avant l'an 70¹. Ce résultat est acquis à la critique et il est impossible d'en méconnaître l'importance. Ainsi, dès cette époque reculée, nous avons un évangile grec qui n'est que la rédaction définitive de l'évangile hébreu de Matthieu, et qui nous conserve dans un récit méthodique l'histoire de Jésus présentée sous le point de vue de la première prédication apostolique à Jérusalem. Nous avons là, en quelque sorte, le glorieux testament de l'Eglise de la chambre haute léguant aux âges futurs cette importante vérité que Jésus-Christ est bien le Messie attendu et préparé par l'ancienne alliance, qu'il répond à toutes les pieuses aspirations du passé, mais non à l'attente charnelle de la théocratie dégénérée, qu'il est enfin le roi du nouveau peuple de Dieu, sacré non sur la montagne de Sion mais sur la colline du Crâne avec son propre sang. Voilà l'idée fondamentale de notre premier évangile. On peut l'appeler l'évangile de l'accomplissement, tant il s'efforce de rattacher les faits évangéliques aux prédictions de l'Ancien Testament. Dès le début il nous montre en Jésus le dernier fils de David, mais exposé déjà à la haine meurtrière qui finira par le clouer sur la croix. Le discours sur la montagne, les paraboles du royaume, les anathèmes aux pharisiens, le tragique récit de la passion, tout contribue à opposer aux fausses notions d'un judaïsme matérialisé la notion du Christ véritable, le législateur roi

¹ Εὐθὺς δέ (Matth., XXIV, 29). Nous avons une preuve frappante de l'impossibilité de placer le premier évangile longtemps après la prise de Jérusalem; c'est le récit d'Hégésippe sur une entrevue qui aurait eu lieu entre l'empereur Domitien et des chrétiens de Palestine parents de Jésus. L'empereur les ayant interrogés sur le règne du Christ, ils répondirent que son royaume était un royaume céleste qui devait avoir son avènement à la consommation des siècles : ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος (Eusebe, II. E., II, 33). L'εὐθὺς du premier évangile n'est plus possible après la ruine de Jérusalem.

et victime. Jésus est bien le Messie des saints et des prophètes, comme le démontre l'accord parfait entre les circonstances de sa vie et de sa mort et les oracles de l'antique prophétie, cités avec un soin minutieux par notre évangéliste. Rien chez lui ne rappelle un judéo-christianisme étroit ; il écrit sans parti pris, toujours prêt à reconnaître la valeur de l'ancienne alliance, tout en maintenant le large caractère de la nouvelle. Si notre évangile attribue à la loi une valeur permanente, c'est dans un sens très restreint puisqu'il reconnaît qu'elle a ménagé dans plusieurs de ses commandements la dureté du cœur de l'homme (XIX, 8) et qu'il remonte sans cesse de la lettre à l'esprit, de l'acte extérieur à la disposition morale (XV, 16-20). Si les douze reçoivent l'ordre de ne pas s'adresser aux païens dans leur première mission, c'est un ordre provisoire, car la dernière parole de Jésus-Christ commande à ses disciples de baptiser toutes les nations de la terre (XXVIII, 19). Le champ de la divine semence n'est pas simplement la terre de Judée, mais le monde (XXIII, 38). L'enfant Jésus est adoré par les mages aussi bien que par les bergers de Bethléhem (II, 1-18). La rejection du judaïsme incrédule est formellement annoncée (VIII, 10-12), Jean-Baptiste proclame le néant de la descendance d'Abraham (III, 9). Le Messie n'est pas seulement le fils de David, il est avant tout le fils de Dieu (XXI, 43). Si l'on nous oppose le récit de la Cananéenne, nous rappellerons sa conclusion, qui nous montre la barrière légale abaissée devant la foi de la pieuse femme. Les développements prophétiques n'ont point une couleur plus judaïque que ceux de saint Paul. Jésus enfin proclame hardiment qu'il est plus grand que le Sabbat et le Temple (XII, 6-8). L'évangile selon saint Matthieu n'est donc point un évangile de parti ; sorti du milieu judéo-chrétien de Jérusalem, il révèle l'accord profond qui existait entre cette fraction de l'Eglise et celle qui s'était formée dans le monde païen. Ainsi se clôt et se résume la première période de l'âge apostolique ; le type de la prédication des douze a été conservé à jamais pour l'Eglise dans notre premier évangile.

Si la bonne nouvelle du salut a dû retentir tout d'abord au sein de la nation juive, les rapports si fréquents à cette époque de cette nation avec les autres peuples ont amené promptement un élargissement des missions chrétiennes. Cet élargissement s'est produit en fait avant d'être justifié en droit. Plusieurs années avant que saint Paul eut élevé sa puissante voix dans l'Eglise pour renverser toutes les barrières nationales devant le rédempteur de l'humanité, saint Pierre ouvrait les portes de l'Eglise à un païen converti qui n'avait pas franchi encore celle du temple ; le centurier Corneille était baptisé par lui avec toute sa maison à Césarée. A des hommes de cette classe l'Evangile devait être présenté avec la plus grande simplicité, comme une divine histoire ; les allusions à l'Ancien Testament devaient être rares. Il s'agissait uniquement de leur annoncer la bonne nouvelle d'un Sauveur. Un récit vivant, coloré, sans développement exégétique, sans tendance marquée, un évan-

gile court, substantiel, voilà ce qui pouvait-être le plus utile pour eux. C'est précisément ce que nous trouvons dans le discours de Pierre adressé à la famille du centenier Corneille et dans notre second évangile qui en est comme le développement.

Une tradition des plus anciennes, recueillie par Papias porte que Marc fut l'interprète de Pierre, tandis que celui-ci annonçait l'Évangile à Rome. « Il écrivait avec soin mais sans ordre ce qui avait été dit ou accompli par Jésus-Christ. En effet il n'avait pas entendu lui-même le Seigneur ni ne l'avait suivi; plus tard il avait rejoint Pierre; cet apôtre donnait ses enseignements selon les besoins (de ses auditeurs) et non pas comme s'il eût voulu présenter une histoire ordonnée des oracles du Seigneur. Marc n'a donc manqué en rien en écrivant les choses qu'il se rappelait, car il ne s'est attaché qu'à ne rien omettre et à ne rien falsifier de ce qu'il avait entendu ¹. » Ce passage non moins discuté que celui du même Père sur Matthieu peut-il s'appliquer à notre deuxième évangile actuel ou bien implique-t-il un écrit primitif que nous aurions perdu?

Nous pensons que la comparaison du second évangile avec les autres évangiles et spécialement avec le quatrième motivait parfaitement un jugement semblable dans la plus haute antiquité chrétienne; pour qui connaissait la belle disposition de l'évangile de Matthieu et de celui de Luc inaugurés l'un et l'autre par le récit de l'enfance du Christ, le second évangile, si incomplet pour la reproduction des discours du Seigneur, devait paraître un admirable fragment de l'histoire évangélique. C'était un temple sans portique, dont l'ordonnance était par conséquent défectueuse ². Il serait du reste possible d'après le témoignage des Pères que Marc se fût contenté à Rome d'une première esquisse de son évangile qui eût été simplement la reproduction de la prédication de Pierre et que plus tard il l'eût complété après la mort de l'apôtre, mais sans lui faire perdre son caractère premier de vivacité et d'énergie. En effet tandis que Clément d'Alexandrie place la composition du second évangile à l'époque même du séjour de Pierre à Rome (vers l'an 64), Irénée lui donne une date postérieure ³. Quoi qu'il en soit, il demeure certain pour nous que dans sa partie essentielle l'évangile de Marc était déjà écrit du vivant de l'apôtre Pierre dont il reproduisait d'une manière si fidèle la prédication énergique. L'histoire du siècle apostolique confirme pleinement ce que Papias nous apprend sur Marc. Il était Juif d'origine; la maison de sa mère était un lieu de réunion pour les chrétiens de Jérusalem. C'est là qu'ils étaient assemblés en prières,

¹ Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γένομενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν ὃ μόντοι τᾶξει (Eus., II. E., III, 39). Ce témoignage est confirmé par Tertullien. *Adv. Marc.*, IV, 5. Hieronym. cf. I, 50 : *Beatus Petrus Marcum interpretem habuit, cujus evangelium, Petro narrante et illo scribente compositum est.*

² M. Reuss lui-même admet la possibilité d'appliquer à notre Marc actuel la citation de Papias. (*Gesch. Heil. Sch. N. T.*, § 187. Voir Bleek, *Einleit.*, p. 116.)

³ Irénée, *apud* Eusèbe, V. 8.

lors de la délivrance de Pierre¹. On voit par ce trait combien cet apôtre était aimé de la famille de Marc. Il semble qu'il y ait eu une grande ressemblance morale entre Marc et Pierre. Le jeune disciple a la même nature ardente et mobile, avant d'avoir passé au creuset qui purifie. Peut-être faut-il le reconnaître dans le jeune homme inconnu qui suivait de loin Jésus au moment de son arrestation, et qui dans la précipitation de sa fuite laissa aux mains des premiers survenants le vêtement dont il s'était hâtivement couvert². On retrouve le même élan courageux dans sa détermination d'accompagner saint Paul et Barnabas dans leur premier voyage missionnaire, comme aussi la même promptitude à se dérober à un périlleux devoir³. Marc revint à Jérusalem. Plus tard nous le retrouvons mûri, raffermi dans sa foi et dans son courage, à l'exemple de l'apôtre Pierre qui se plaisait à l'appeler son fils dans sa lettre écrite de Babylone⁴. Avant d'avoir rejoint ce dernier dans cette ville, il s'était de nouveau attaché à Paul, mais pour ne plus l'abandonner, même à l'heure du péril et de la captivité. Il était avec lui dans sa captivité de Césarée⁵. C'est de là probablement qu'il se rendit auprès de Pierre pour revenir à Rome où l'appelait saint Paul avec une instance qui l'honore. Pierre arriva bientôt lui-même dans la grande métropole. Qui eût été mieux préparé que Marc à servir d'interprète à ce grand apôtre non-seulement auprès des Romains, mais encore auprès de toutes les générations chrétiennes?

Si nous considérons l'évangile lui-même, nous sommes frappés d'abord de certains traits de détail qui indiquent qu'il a été écrit pour des Romains. Ainsi, l'auteur emploie à plusieurs reprises des mots latins⁶. Il a soin d'apprendre à ses lecteurs que Simon de Cyrène était le beau-père d'Alexandre et de Rufus, lesquels étaient de Rome⁷, ce qui n'avait d'intérêt que pour les habitants de cette ville. Les préoccupations dominantes de la chrétienté palestinienne ne trouvent point de place dans le récit de Marc. Il ne fait presque plus d'allusions aux oracles juifs, mais donne des explications sur les coutumes hébraïques qui eussent été parfaitement inutiles ailleurs que dans le monde païen. Mais ce qui est surtout frappant, c'est le caractère vivant, énergique de sa narration, et la chaleur de son coloris. Ce mode de récit était admirablement approprié au génie pratique des Romains, bien moins préoccupé de l'idée et de l'explication des faits que des faits eux-mêmes. Nul récit n'est plus dramatique que celui de Marc. Les longs discours recueillis par les deux autres synoptiques sont supprimés. La narration est concise et fait tableau. On recon-

¹ Actes XII, 2.

² Marc XIV, 6, 52. Lange, *Leben Jesu*, I, 24.

³ Actes XV, 38.

⁴ 1 Pierre V, 13.

⁵ Ep. à Philémon, 24.

⁶ Ἀγγέλων, κεντυρίων (Marc XV, 37).

⁷ Marc XV, 2; comp. Rom. XVI, 3.

naît à des signes irrécusables, dans cet évangile, l'écho d'un témoignage immédiat. Il désigne par son nom de Bartimée l'aveugle guéri aux portes de Jéricho; il raconte que Jésus, pendant la tempête sur le lac de Tibériade, était à la poupe du bateau couché sur un oreiller. Il mentionne aussi le regard d'amour avec lequel Jésus a accueilli le jeune riche et le soupir de tristesse que Jésus a poussé en constatant l'incrédulité des Juifs¹. La scène de la passion, et spécialement du reniement de Pierre, est d'un dramatique plein de relief et de précision.

Le ton général de la narration s'oppose absolument à ce qu'on ne voie dans Marc qu'un abrégiateur des deux premiers évangiles. Ces procédés de scribe, parfaitement étrangers au siècle apostolique, ne sont pas compatibles avec le caractère de cet évangile. Marc, dans ses longs séjours à Jérusalem, a certainement entendu la prédication de Matthieu, qui fut plus tard le fond même du premier évangile; rien n'empêche d'admettre qu'il en ait conservé par écrit de nombreux fragments. C'était une coutume déjà en vogue de son temps dans l'Eglise primitive, comme nous l'a appris le prologue de Luc. En s'y conformant, il aurait accompli un acte très naturel et très facile à comprendre. Les analogies et les différences des deux évangiles trouveraient ainsi leur explication. L'élimination des portions proprement destinées au milieu judéo-chrétien dans la prédication de Matthieu, et surtout le tour spécial de la prédication de Pierre à Rome, marquent la récitation de Marc d'une empreinte spéciale. En effet, le second évangile nous présente en première ligne non plus le Messie qui accomplit l'ancienne alliance, mais bien le Fils de Dieu qui déploie une puissance surnaturelle pour sauver le monde. Si l'évangile de Matthieu est l'évangile de l'accomplissement, celui de Marc est l'évangile de la force divine manifestée en Jésus-Christ².

Il ne suffisait pas que la prédication évangélique gagnât le monde païen par le simple mouvement des missions primitives; il fallait encore que les barrières nationales, abaissées sous le flot d'une irrésistible force d'expansion, fussent formellement abattues devant Celui pour qui il n'y a plus ni Grec ni Juif. La société religieuse n'était pas seulement appelée à s'accroître et à s'agrandir; la doctrine devait s'élargir ou plutôt se dégager de tous les préjugés judaïques. On sait quelles luttes furent nécessaires pour mettre en lumière cette grande vérité que le christianisme n'est pas la religion d'un peuple, mais celle de l'humanité. Les efforts,

¹ Marc VIII, 48; IV, 38; X, 21; VIII, 12.

² Strauss (nouvelle *Vie de Jésus*, p. 133) voit dans l'évangile de Marc un écrit inspiré par la tendance de conciliation qui eut d'après lui son siège principal à Rome, au milieu du deuxième siècle. Il se fonde sur certaines analogies verbales entre le 2^e évangile et le 4^e pour assigner à Marc une date tardive, comme si ces analogies ne pouvaient tout aussi bien démontrer l'antériorité que la date postérieure de Marc. Quant à la théorie de la conciliation, elle tombe avec tout le système de Tübingue devant l'impossibilité de placer nos évangiles au deuxième siècle.

les souffrances et les féconds labeurs de saint Paul assurèrent seuls sa victoire. Nous avons vu que nos deux premiers évangiles, bien loin de refléter les passions d'un judéo-christianisme étroit, posent, avec autant de simplicité que de largeur, l'universalisme évangélique en opposition au particularisme juif. Mais il était utile que cet universalisme apparût avec plus de netteté encore dans l'un des recueils des traditions primitives. C'est ce qui eut lieu dans le troisième évangile, appelé à bon droit l'évangile paulinien, et qui offre le même rapport avec les deux premiers évangiles que celui qui existait entre Paul lui-même et les douze d'après les Actes des apôtres et les Epîtres. Le troisième évangile n'est pas plus absolu dans son universalisme que le premier dans son judéo-christianisme. Luc maintient comme Matthieu la perpétuité de la loi¹; la partie prophétique a conservé la couleur hébraïque²; la parabole de l'enfant prodigue reconnaît explicitement le droit d'aînesse des Juifs dans le royaume de Dieu³. Evidemment il n'y a là ni un paulinisme exagéré ni la préoccupation d'adoucir des contrastes. Des traits nombreux du récit mettent en pleine lumière l'universalisme du troisième évangile. Nous citerons les suivants : la généalogie de Jésus reportée à Adam, pour montrer en lui le fils de l'homme; l'envoi des soixante et dix disciples dont le nombre figurait, dans la symbolique juive, les nations étrangères à la théocratie; le beau rôle accordé aux Samaritains, qui étaient les premiers excommuniés de la synagogue; la détermination des conditions du salut rattachée à la libre grâce de Dieu et au pardon, et enfin, ce beau trait d'humanité miséricordieuse, de tendre pitié, qui se retrouve si fréquemment dans les paraboles comme dans les discours de Jésus-Christ rapportés par l'évangéliste⁴.

Une tradition non contestée dans l'antiquité chrétienne, bien que remontant moins haut que celle qui se rapporte aux deux premiers évangiles⁵, attribue le troisième évangile à Luc, l'un des compagnons de saint Paul, qui l'avait suivi jusqu'à Rome et que l'Apôtre déclarait être l'un de ses intimes, dans sa lettre aux Colossiens⁶. Comme Paul le nomme dans ses salutations après les Juifs de naissance, entre Epaphras et Démas qui étaient des prosélytes grecs, on est en droit de supposer que Luc était de la même origine. La tradition l'a fait naître à Antioche; il était médecin et par conséquent d'un esprit cultivé. On voit par son prologue comme par les Actes, qu'il écrivait le grec très correctement. Nul homme n'était évidemment mieux fait que lui pour recueillir avec soin la tradition évangélique en s'attachant de préférence aux portions

¹ Luc XX, 17.² Luc XXII, 30.³ 1 Luc XV, 25.⁴ Parabole de la brebis perdue, du fils prodigue (I, 15), du bon Samaritain (XX, 33), récit de la résurrection du fils de Naïn (VII, 12). *Ne pleure pas.*⁵ Irénée, *Heres.*, III, 1. Tertul., *Adv. Marc.*, IV, 5. Origène dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25.⁶ Coloss. IV, 14.

sur lesquelles saint Paul avait fondé son enseignement spécial. Le troisième évangile est adressé à un homme de distinction selon une coutume fréquente des anciens. Il est donc né, comme les autres évangiles d'une circonstance particulière et il a, comme eux, ce cachet de simplicité et de vérité que n'ont pas les livres publiés officiellement à grand fracas. De même que l'évangile de Matthieu nous conserve le type de la prédication des douze, l'évangile de Luc est le monument de cette prédication plus large du treizième apôtre, qui avait commencé avec le diacre Etienne et qui était pénétrée de cet esprit plus libre, que l'on remarquait chez les prosélytes grecs. C'est bien à tort que l'on ferait de Luc un simple compilateur ; il ne l'est pas plus que Marc n'est un abrégiateur. Un souffle de poésie sublime et de vérité candide traverse cette narration plus limpide, plus attrayante que les deux autres. Il nous paraît certain que Luc a connu Marc, dont l'écrit, surtout sous sa forme première, répondait à ces narrations sans ordonnance précise dont le troisième évangéliste déclare lui-même avoir tiré profit. Les points de contact et de ressemblance entre Luc et Marc sont très nombreux ². Or, par le troisième évangile Luc rejoignait Matthieu : ainsi s'expliquent les analogies et les différences de nos synoptiques. Comme l'auteur du troisième évangile est aussi celui des Actes, et que ce dernier livre se termine brusquement au moment où saint Paul entre dans sa prison de Rome, on a supposé que cet évangile aurait été terminé avant cette époque, c'est à dire vers l'an 62. Mais cela ne nous paraît guère compatible avec l'antériorité de Marc. Il vaut mieux s'en tenir à la date qui est inscrite dans l'évangile même. Nous retrouvons dans sa portion prophétique la même attente du retour prochain du Christ après la ruine de Jérusalem que nous avons constatée dans le premier évangile, avec cette différence que les expressions sont moins précises et comportent la possibilité d'un certain délai. Nous sommes donc reportés à l'époque avoisinant la ruine de Jérusalem ; la seconde génération chrétienne à laquelle appartenait saint Luc, de son propre aveu, vivait encore en majorité lors de ce grand événement. Si on tient compte de la haute antiquité de cet évangile, de l'exactitude de son auteur poussée jusqu'à la minutie dans certaines portions des Actes des apôtres, et de toutes les occasions qu'il a eues, lui le compagnon chéri de saint Paul, de recevoir à Jérusalem même, des renseignements de première main, on reconnaîtra que l'on est avec lui dans la claire et pure atmosphère de la vérité historique.

C'est ainsi que dans nos synoptiques nous retrouvons sous une forme définitive la tradition primitive de l'Eglise apostolique ; elle y a revêtu une forme individuelle et un sceau doctrinal, ce qui était pour elle le seul moyen d'échapper à jamais aux fluctuations d'une tradition impersonnelle essentiellement mobile et bientôt surchargée de légendes.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

LA CRITIQUE ET LA BIBLE

ÉTUDES CRITIQUES SUR LA BIBLE, par MICHEL NICOLAS. *Ancien Testament*, 1 vol. *Nouveau Testament*, 1 vol. — Paris, Michel Lévy, 1862, 1864.

SUITE ET FIN.

J'ai cherché à rendre les grands traits de l'ouvrage de M. Nicolas sur la première partie de la Bible. Il me reste à parler du volume qui traite du Nouveau Testament. Je le ferai aussi brièvement que possible, car il faut se borner. D'ailleurs, au lieu de discuter en détail l'opinion d'autrui sur des sujets aussi délicats et aussi actuels que ceux-ci, il vaudrait mieux écrire soi-même à frais nouveaux; et cette tâche, nous la laissons aux maîtres.

Les questions relatives aux *évangiles* attirent d'abord l'attention de notre auteur. Sur la façon dont ils furent composés, sur leurs relations réciproques, il émet des idées controversables, mais non sans valeur. Ce sujet est hérissé de difficultés extrêmes; il est encore ouvert à la critique, et la théologie française s'en préoccupe avec raison. Je rappellerai simplement un article de M. Godet, qui a paru dans la *Revue chrétienne* de janvier 1864, sous ce titre : *Les plus anciennes traditions sur nos quatre évangiles*, et ce que le même théologien a écrit sur ce sujet dans son remarquable et, on peut le dire, éloquent *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*. Un point important qui paraît acquis désormais, c'est que les quatre évangiles canoniques remontent au siècle des apôtres. Depuis les travaux de Baur, qui en plaçait la composition dans la seconde moitié du deuxième siècle, la critique négative a donc rétrogradé d'un grand pas et s'est d'autant rapprochée de l'orthodoxie. — En faveur de la date qu'il assigne à la rédaction de nos évangiles, M. Nicolas présente un argument interne très impressif, surtout sous sa plume, et que j'aime à reproduire avec ses propres expressions :

« Je ne sais, dit-il, en quel autre moment que dans la seconde moitié du premier siècle on pourrait placer des ouvrages écrits dans la langue et dans le style qui sont propres à nos évangiles, ou du moins aux trois premiers... Ce grec hébraïsant, ce style coupé trahissent des écrivains qui ont passé la plus grande partie de leur vie dans un milieu juif, et dont la pensée s'est formée en hébreu avant d'être exprimée en grec. C'est bien ainsi que pouvaient parler et écrire en grec des Palestiniens du premier siècle, ou que pouvait se formuler parmi eux la tradition chrétienne. Les choses changèrent au deuxième siècle. Le nombre des Palestiniens qui embrassèrent le christianisme diminua et devint complètement insignifiant à côté de la foule des Juifs hellénistes et surtout des païens qui se firent chrétiens. Dans ce nouveau milieu, la vie de Jésus-Christ aurait été racontée en un autre style et en une autre langue. Il est certain que les écrits de cette époque n'ont plus rien de commun, pour ce qui est de la forme littéraire, avec ceux qui portent les noms de Matthieu, de Marc et de Luc. » (Page 6.)

On a tiré une objection contre l'antiquité de ces évangiles du fait que jusqu'à la fin du deuxième siècle ils paraissent pour le moins peu connus. La réponse ressort d'un passage fort remarquable, conservé par Eusèbe et provenant de Papias, évêque de Hiérapolis en Phrygie, qui fut mis à mort vers l'an 150.

« Je ne prenais plaisir, ainsi que le font tant d'autres, dit-il, ni à ceux qui parlent beaucoup, mais à ceux qui enseignent ce qui est vrai; ni à ceux qui rapportent des préceptes hétérogènes, mais à ceux qui reproduisent les commandements confiés à la foi par le Seigneur et provenant de la vérité même. S'il arrivait quelque personnage ayant suivi les presbytres, je lui demandais ce qu'il avait entendu d'eux, ce que disaient André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou tout autre des disciples du Seigneur, et ce que disent Aristion et le presbytre Jean, disciples aussi du Seigneur; car je ne pensais pas pouvoir retirer autant d'utilité des livres que de la tradition orale vivante et permanente. » (Page 16.)

Telle était l'opinion à cette époque. Il était dans la nature des choses que les écrits sur la vie de Jésus prissent de l'importance à mesure que la tradition directe disparaissait et que les chaînons intermédiaires, en se multipliant, la rendaient moins sûre. Si donc nous trouvons jusqu'à la fin du deuxième siècle peu d'allusions à nos évangiles, il ne faut pas en conclure qu'ils n'existassent pas, mais simplement qu'on n'y cherchait pas encore la règle de la foi. L'autorité était dans la parole, non dans l'écriture, pour ce qui concerne la nouvelle alliance. L'Ancien Testament était encore la seule Ecriture sainte universellement reconnue par l'Eglise. Dès lors l'objection manque de base sérieuse.

Rassurant et concluant sur la date générale des trois synoptiques, le professeur de Montauban l'est moins sur leur authenticité. Aucun de ces

écrits, selon lui, n'est primitif. « Ils n'appartiennent tous qu'à une couche secondaire du développement de la vie chrétienne, et même qu'à une couche tertiaire, si l'on tient compte de la tradition. Tout nous prouve que, dans ses premiers moments, le christianisme se propagea par la tradition orale et non point par des écrits. Bientôt cette tradition donna naissance à des écrits, on ne saurait en douter; mais il ne paraît pas que ces écrits, dont Luc connaissait un certain nombre, soient nos évangiles. Incomplets, fragmentaires, ils furent comme la transition entre la tradition orale et nos évangiles, qui tendent à embrasser la vie tout entière de Jésus-Christ, et qui, par cela même, firent oublier tous les essais antérieurs. » (Page 123.)

Tout ceci, vrai pour l'évangile de saint Luc, l'est-il également pour les deux premiers? Peut-être M. Nicolas se souvient-il un peu trop ici des procédés de formation du Pentateuque, et met-il une couche d'auteurs de plus qu'il ne faudrait. Plus on place d'intermédiaires entre les témoins des faits de l'histoire évangélique et le lecteur, plus il est facile de supposer une altération de ces faits dans le sens de la légende. En somme, il procède avec habileté et prudence, n'attribuant pas trop de valeur à ses conclusions de détail, et exprimant même le doute que, malgré toute la sagacité de l'esprit humain, la critique arrive jamais à une solution tout à fait satisfaisante de la question de l'origine des synoptiques. Quoi qu'il en soit, l'autorité de ces livres ne lui paraît pas infirmée, et ils restent à ses yeux l'expression du christianisme primitif et apostolique. N'est-ce pas là déjà un grand résultat?

Pour son étude sur le *quatrième évangile*, M. Nicolas, qui s'exagère les différences entre cet évangile et les synoptiques, peut être renvoyé, soit à l'ouvrage, déjà cité, de M. Godet, soit au travail de Bleek, traduit récemment ici même. L'opinion de Bleek, qui n'est pas suspect de trop d'orthodoxie, nous montre que la cause de l'origine apostolique de l'évangile portant le nom de Jean est loin d'être désespérée. M. Godet, de son côté, répond à plusieurs des objections de notre critique. D'un bout à l'autre, par un examen détaillé du texte, il réfute victorieusement le reproche de manque d'exactitude. Dans ce moment-ci, l'authenticité de saint Jean est donc vigoureusement soutenue; M. E. Renan lui-même est forcé de lui rendre hommage, et l'article de M. Nicolas ne parviendra pas à l'ébranler. Obligé d'avouer que les témoignages extérieurs sont favorables à notre évangile, il n'accorde que peu d'importance à ces témoignages, sous prétexte qu'ils proviennent d'un temps de profonde décadence intellectuelle. — Cette expression ne me paraît pas exacte, au moins en ce qui concerne les chrétiens. Pour eux la renaissance avait certes commencé; des hommes comme Paul et Jean lui-même l'avaient introduite dans le monde.

Se rabattant sur les caractères internes du livre, M. Nicolas y cherche des preuves contre l'opinion reçue au sujet de son auteur. Celles qu'il

eroit découvrir ne sont pas fortes, et, malgré tout, aucun évangile ne nous fait si vivement l'impression d'avoir été écrit par un témoin oculaire de la vie du Christ. Plus on approfondit ce livre admirable, plus on est sous l'empire de ce sentiment, qui finit par devenir une inébranlable conviction.

Au reste, notre auteur ne s'éloigne pas trop de cette époque, se distinguant ainsi, comme pour les trois synoptiques, de l'école de Tübingue. Il fait remonter le quatrième évangile de la fin du deuxième siècle à la fin du premier, et l'attribue à un Jean, pas à l'apôtre, il est vrai, mais au *presbytre*, le même qui aurait écrit les trois épîtres de Jean contenues dans le Canon.

« Qui était ce presbytre ? On l'ignore. » (P. 107.) Probablement le pasteur principal de l'Eglise d'Ephèse. Il aurait été le successeur de l'apôtre, qui a pu même approuver son écrit. Ce fait, se joignant à la similitude des noms et à la notoriété plus grande de saint Jean, aurait fait tomber l'Eglise dans la confusion que le savant professeur cherche à dissiper aujourd'hui.

Cette solution, la plus originale de celles que propose M. Michel Nicolas dans ses deux volumes, a quelque chose de séduisant pour les amateurs de nouveautés. Néanmoins je ne puis m'empêcher de douter que les esprits sérieux l'acceptent jamais. Elle m'apparaît comme une construction artificielle, que le bon sens et la lecture du texte suffisent pour faire crouler. Je me permettrai de lui opposer simplement les deux questions suivantes :

Comment se fait-il que l'auteur du plus sublime des évangiles soit un inconnu, tandis que d'autres presbytres, incapables d'un pareil ouvrage, sont demeurés célèbres dans l'Eglise ?

Est-il probable que, contrairement à la tradition universelle, l'apôtre qui a pénétré le plus avant dans le cœur de Jésus, et à qui la plus longue carrière a été accordée, n'ait laissé ni vie de son maître, ni épîtres, ni peut-être, puisqu'on prétend que Dieu seul sait l'auteur de l'Apocalypse, aucun écrit quelconque ?

Le christianisme des apôtres. Un article de foi de l'ancienne théologie, découlant de la théorie de l'inspiration absolue, fut que tous les premiers propagateurs du christianisme avaient une parfaite unité de vues. On allait même plus loin. Au seizième et au dix-septième siècles, toutes les portions de la Bible passaient au même titre pour contenir la vérité. Les contradictions qui s'y rencontrent, il fallait les tenir pour de simples apparences ; on tâchait de les faire disparaître par des explications quelconques ; mais, quel que fût le succès de ces tentatives, on admettait *à priori* qu'il y avait une solution possible, et qu'au fond l'accord existait. On élevait cette méthode peu scientifique à la hauteur d'un principe, ce-

lui de l'*analogie de la foi*, et, au lieu d'étudier scrupuleusement un texte pour en déterminer le sens, on croyait devoir y faire entrer servilement la doctrine de l'Eglise.

Ernesti et Semler délivrèrent la théologie de cette entrave ; ils comprirent qu'il faut interpréter l'Ecriture sainte comme tout autre livre, d'après les règles de la grammaire et de la raison, en tenant soigneusement compte des circonstances diverses dans lesquelles les auteurs ont écrit et vécu. La voie de la saine exégèse était ouverte, on était sur le terrain de la réalité historique, on y fit des progrès, surtout en ce qui concerne le Nouveau Testament, qui dans ce moment nous occupe seul. On acquit l'évidence que le Saint-Esprit ne s'est pas exprimé par des organes passifs et réduits à l'état de pures machines, mais qu'il a respecté l'individualité des écrivains. Chacun conserve son cachet particulier, imprimé soit à son style, soit, ce qui va plus loin, à sa conception même du christianisme.

Admettre cela, ce n'était pas encore renoncer à l'espoir de concilier les auteurs sacrés. Néander crut y réussir. Il admet et la diversité et l'unité des doctrines théologiques des premiers propagateurs de la foi chrétienne. Les théologiens qui partagent ce sentiment forment, comme s'exprime M. Nicolas, une école moyenne ; ils marquent une étape nouvelle et peuvent être regardés comme la transition de la théologie purement dogmatique à la théologie historique.

D'après l'*Histoire du siècle apostolique* de Néander, la doctrine chrétienne est la même pour tous les apôtres, seulement chacun l'envisage sous un point de vue qui lui est propre. Ces conceptions diverses peuvent se grouper en catégories, se ramener à trois types, qui « ont leur raison dans les différentes aptitudes de la nature humaine et représentent chacun un des côtés du christianisme. Cette division était une nécessité. Le christianisme est trop riche, trop vaste, trop fécond pour pouvoir se peindre tout entier dans le cadre des conceptions d'un seul homme. Il est tout à la fois une vie de l'intelligence, une vie du sentiment et une vie de la volonté, et, comme ces éléments de la nature humaine ne se trouvent jamais dans un seul homme, ni dans un complet développement, ni dans un parfait équilibre, et qu'un seul d'entre eux domine dans chacun de nous, il a fallu trois types différents de la doctrine chrétienne pour donner, par leur ensemble, le christianisme tout entier. Saint Paul en représente l'élément spéculatif, saint Jacques l'élément pratique, et saint Jean l'élément mystique, et de cette diversité résulte l'unité, comme dans un concert l'harmonie est produite par la différence des voix. » (P. 232.)

M. Nicolas n'est pas satisfait de ce système synthétique, il n'y voit que confusion, les faits lui semblent le contredire. Les apôtres, selon lui, se divisèrent en deux camps ; ils conçurent et formulèrent deux théologies différentes jusqu'à l'opposition la plus prononcée.

Le christianisme restera-t-il une secte juive, une religion toujours plus

ou moins nationale et cérémonielle, ou deviendra-t-il la religion universelle, la religion de l'esprit? Voilà la grande question qui se pose parmi les premiers propagateurs de l'Evangile. Les uns, les Palestiniens, saint Jacques en tête, la résolvent dans le sens le plus étroit : ils prétendent resserrer le christianisme dans la limite de la religion de leurs pères, en faire une sorte d'annexe du judaïsme. Les autres, d'origine helléniste ou païenne, refusent de mettre le vin nouveau dans de vieux vases. Pénétrant mieux la véritable essence du christianisme, ils en déduisent hardiment les conséquences ; au risque d'avoir l'air peu respectueux envers Moïse, ils présentent la loi comme périmée. Saint Paul est le plus puissant promoteur de cette cause, l'infatigable champion de l'indépendance chrétienne, dont Etienne fut le martyr.

Ces deux tendances furent en lutte jusqu'à ce qu'un parti intermédiaire les réunit et les remplaça. Ce pâle éclectisme, de beaucoup inférieur à la mâle théologie de Paul, fut dominant au deuxième siècle. Luc, Marc, Barnabas, Silas appartiennent à cette école moyenne, qui remonte ainsi aux vingt-cinq dernières années du premier siècle, et qui produisit des ouvrages où se trahit un but de conciliation. 1 Pierre, Hébreux et Actes sont de ce nombre.

Nulle part plus que dans la théorie que nous venons d'esquisser, les préoccupations dogmatiques n'entraînent M. Michel Nicolas à l'exagération dans l'appréciation des faits, à l'arbitraire dans la critique des textes. — Tous les théologiens reconnaissent aujourd'hui que l'individualité des auteurs de la Bible subsiste sous l'influence du Saint-Esprit, que l'inspiration n'est pas mécanique, uniforme, impersonnelle, mais souple, variée, humaine. Les deux courants, humain et divin, tendent à se confondre, mais l'un n'est pas supprimé par l'autre, au moins l'élément humain n'a-t-il plus à courir le risque d'être méconnu. Dans cette réunion des deux fleuves, celui qui perd son nom, dans une théologie fort en vogue, c'est celui qui vient directement du ciel. Si jadis on a fermé les yeux sur les traits caractéristiques des divers écrivains du Nouveau Testament, la tendance contraire prend maintenant une éclatante revanche. On explique l'action du Saint-Esprit en termes qui correspondent à une négation ; en réalité, l'esprit humain avec toutes ses variétés est la seule source qu'on veuille donner à la théologie apostolique. — Mais ne parlons pas encore de cet extrême, et tenons-nous-en au résultat universellement accepté par la science : l'inspiration ne détruit pas les diversités dans la façon de saisir et de rendre le christianisme. Jusqu'ici, cela va sans dire, nous sommes pleinement d'accord avec notre auteur. Il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de déterminer jusqu'où vont ces différences. Sont-elles graduelles ou radicales, des nuances ou des oppositions?

M. Nicolas se prononce ouvertement pour la dernière alternative. Les apôtres ont été en guerre théologique les uns avec les autres ; ceux de la Palestine ont considéré Paul comme un novateur dangereux, un loup dé-

vorant, qui, après avoir hurlé et fait rage autour de la bergerie, s'y serait introduit sous l'habit d'un agneau.

Où puise-t-on cette assertion tranchante, qui sonne si étrangement aux oreilles de l'Eglise? Dans le Nouveau Testament, mais non dans son ensemble; dans les épîtres, mais non dans toutes; pas non plus dans le seul écrit historique que le Canon nous ait conservé sur la première génération chrétienne. M. Nicolas rencontre dans le Nouveau Testament deux classes de livres : les uns semblent favoriser l'idée d'une lutte déclarée entre les propagateurs du christianisme primitif, les autres la nient; il s'attache aux premiers, en tire tout le parti possible, et, sans scrupule, il élimine les seconds!

Que penser d'un pareil procédé? N'est-ce pas un moyen tout aussi héroïque que celui qu'on reproche justement à Luther? On sait comment le réformateur, ne pouvant concilier l'épître de saint Jacques avec les autres livres canoniques, en nia l'authenticité, l'appelant avec dédain une *épître de paille*. Avec un arbitraire pareil, tout est possible à la critique, car il n'y a pas d'opinion qu'on ne puisse appuyer sur quelque passage biblique, pourvu qu'on ait la faculté de déclarer controuvé tout ce qui, dans l'Ecriture sainte, ne cadre pas avec ce texte, jusqu'à des livres entiers.

Les écrits que notre auteur attaque sont, nous l'avons dit, les Actes, 1 Pierre et Hébreux. Ils seraient, non pas inauthentiques et d'une date plus récente qu'on ne le pense, mais composés dans l'intention de rapprocher les partis. L'important livre des Actes, par exemple, devenant ainsi un plaidoyer, perdrait pour nous son autorité en fait de témoignage historique. Si Luc a volontairement altéré gravement certains faits, s'il a, par une fraude pieuse, idéalisé les apôtres et fait régner entre eux sur le papier une paix qui n'existait pas dans la réalité, s'il a imaginé l'assemblée de Jérusalem et son décret si modéré, le voilà déchu de son caractère d'historien.

Mais vraiment Luc ne prête pas à de tels soupçons, et si l'authenticité de son ouvrage est incontestée, la véracité doit en être également proclamée. Je vois un triste symptôme dans cette disposition à mettre en doute la sincérité des auteurs sacrés, c'est-à-dire d'hommes dont les écrits respirent à chaque page la loyauté, l'absence de parti pris, la moralité la plus élevée et le plus pur sentiment religieux. Quant au livre des Actes en particulier, ses caractères internes sont trop d'accord avec la tradition et le sentiment qui a toujours régné dans l'Eglise à son sujet pour que les récentes attaques de Tubingue lui fassent perdre son crédit. M. Nicolas se rattache aux prétendues découvertes de cette école de démolisseurs, mais il ne la suit qu'avec réserve. Au lieu de faire descendre la composition des Actes au commencement ou au milieu du deuxième siècle, comme Schwegler et Zeller, il la place à la fin du premier et l'attribue à Luc, comme au reste le fait Zeller lui-même. Mais il admet avec

ces deux théologiens, avec Baur, le grand chef du parti, que l'auteur a eu cette intention de pacification, qui ôterait à ses récits toute valeur historique. Somme toute, cette assertion si nouvelle et si grave nous paraît dénuée de fondement et avancée bien à la légère. Contester à saint Luc la composition des Actes est une entreprise manquée; la lui attribuer, et néanmoins rejeter le témoignage de ce livre, cela ne peut se concilier avec ce que nous savons de Luc; ce n'est plus de la critique, c'est de la fantaisie.

Cependant, pour s'opposer ainsi au caractère historique des Actes, à leur authenticité même, il faut bien que les savants modernes aient tout au moins quelque apparence de raison.

En effet, nous l'avons reconnu d'emblée, quelques passages dénotent une différence de point de vue bien caractérisée entre Paul et Jacques, et un conflit entre Paul et Pierre, apôtre qui se rattache au même type doctrinal que Jacques, quoique sa position soit moins tranchée.

Jacques, dans son épître, donne une haute valeur aux œuvres. La foi seule n'obtient pas le salut, les œuvres doivent s'y ajouter. Preuve en soit Abraham, qui ne recula pas devant le douloureux sacrifice que l'Éternel semblait lui demander. Sa foi produisit l'obéissance, c'est pour cela qu'elle lui fut imputée à justice.

Paul, de son côté, enseigne la gratuité parfaite du salut, il est le grand prédicateur de la grâce. Selon lui, la légalité est tout à fait insuffisante pour mériter la vie éternelle. Si nous nous reposons sur nos œuvres, nous périssons; nul homme n'a été ni ne sera justifié devant Dieu par la perfection de son obéissance. La loi est impuissante pour nous sauver, et, devant les yeux du Saint des saints, toutes nos justices sont semblables à un linge souillé. Pour hériter le royaume des cieux, un seul moyen nous reste: quitter le terrain de la justice pour passer à celui de la miséricorde, croire, en un mot. La foi, non l'obéissance, fut ce qui justifia Abraham, le père des croyants.

C'est entre ces deux points de vue qu'on veut voir une contradiction tellement flagrante que, si l'un est vrai, l'autre soit nécessairement faux. Je n'ai jamais su l'y trouver, et je suis étonné que cette objection soit encore avancée aujourd'hui. Si l'on extrait de nos deux auteurs une proposition isolée, on peut, je l'avoue, les mettre en opposition. « L'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seulement » (Jacq. II, 24). « L'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi » (Rom. III, 27). Certainement ces deux affirmations se contredisent, pourtant moins directement qu'on n'a l'air de le penser. L'opposition, réelle ou apparente, n'est pas entre l'idée du salut par la foi et celle du salut par les œuvres; la divergence porte sur la nécessité de joindre les œuvres à la foi. Mais cette opposition relative paraît subsister, et un coup d'œil superficiel sur les deux passages ferait conclure à deux théologies contraires. Nous sommes convaincu qu'une étude plus com-

plète et plus approfondie conduit à d'autres résultats. Les voici en quelques mots.

Les deux écrivains sacrés donnent chacun un sens particulier au terme de foi. Saint Paul n'appelle foi que la foi véritable, l'ensemble des dispositions nécessaires à une âme pour que la grâce de Christ la justifie; il ne connaît que la foi au sens absolu. — Saint Jacques a un langage moins strict; il parle d'une foi qui ne justifie pas, d'une foi intellectuelle, stérile, qui est le partage des démons. Evidemment ce n'est pas là, pour lui, la foi véritable, c'en est une contrefaçon. Tout ce qu'il dit de l'insuffisance de la foi porte sur *la foi sans les œuvres*, c'est-à-dire sur une foi morte (v. 20); et s'il la nomme aussi la foi, tout court, c'est que dans le même chapitre il a clairement montré qu'il n'entend pas la foi réelle, mais une foi prétendue. « Que servira-t-il à un homme de *dire* qu'il a la foi, s'il n'a point les œuvres? La foi (ou comme Osterwald traduit plus expressément, selon le sens évident du passage), *cette* foi le pourra-t-elle sauver? » (V. 14.) Cette foi-là, celle d'un homme dont la profession chrétienne est démentie par la vie, cette foi-là ne conduit pas au ciel.

Saint Paul n'aurait garde de contredire ici saint Jacques. A ses yeux, la foi porte nécessairement du fruit, pourvu que les circonstances le rendent possible. Il va sans dire, pour lui, que la foi vivante se manifeste par l'accord des œuvres du croyant avec la volonté de Dieu. Il suppose cette conséquence de la foi, comme le prouve le choix de l'exemple d'Abraham, qui montra sa foi par son obéissance. Paul, le penseur, se place à un point de vue purement théologique; il fait de la théorie, et exprime dans toute sa rigueur une vérité fondamentale du christianisme, le dogme de la justification par la foi.

Jacques, l'homme pratique, redoute l'abus de cette doctrine; il craint que des gens faisant bon marché de la sainteté ne s'encouragent dans cette voie dangereuse par l'idée qu'il leur suffit d'accepter de la tête les enseignements de l'Evangile. Il s'oppose à cette fausse conséquence de la prédication de Paul; il combat l'illusion ou l'hypocrisie d'hommes que saint Paul n'eût point considérés comme ses disciples, ni même comme des chrétiens. Il demande à voir des œuvres, non comme étant le moyen du salut, mais comme la seule preuve visible de la présence de la foi du cœur, c'est-à-dire de la foi au sens de saint Paul. Il s'exprime, en un mot, au point de vue de l'homme, qui juge l'arbre d'après son fruit; Paul, si l'on ose le dire, se place au point de vue de Dieu, qui lit directement dans les cœurs. Mais avant de réclamer les œuvres, Jacques a commencé par poser le principe de la gratuité du salut. C'est par la foi qu'on obtient la sagesse; toute grâce excellente et tout don parfait viennent d'en haut; c'est la Parole de Dieu qui sauve les âmes (1, 5, 17, 21). Il y a donc harmonie entre ces deux façons d'envisager les choses, et la clef de la difficulté est la double signification du mot *foi*.

Le mot *œuvres* également a, dans les deux auteurs, une acception dif-

férente. Les œuvres que Paul déclare incapables de nous justifier sont les œuvres *de la loi* (Rom. III, 20); celles que Jacques requiert sont les œuvres *de la foi* (Jacq. II, 17, etc.).

On relève encore le fait que des envoyés de Jacques viennent à Antioche pour s'opposer à Paul (Gal. II, 12). Mais il est connu que le texte n'est pas très clair; il ne dit pas positivement que les fauteurs du trouble fussent des émissaires de Jacques; c'étaient probablement des gens qui se réclamaient de son nom, tout en exagérant sa tendance. En tout cas, nulle part, et ceci est capital, nous ne trouvons Jacques personnellement en dissension avec Paul. Cela ne jette-t-il pas du jour sur ses expressions? Le chapitre XV des Actes, qui nous le montre en présence de Paul, met dans sa bouche des paroles de conciliation que nous n'avons aucun droit de repousser comme une invention de Luc. D'après un passage incontesté de saint Paul lui-même (Gal. II, 9), Jacques lui tendit, ainsi que Pierre et Jean, la main d'association. Ce ne sont donc pas des ennemis.

J'en dis autant au sujet de Pierre. Si Paul l'a repris une fois pour sa conduite inconséquente, les deux apôtres ne se sont pas considérés comme des adversaires théologiques. Malgré son affinité avec Jacques, Pierre admettait le salut gratuit par la foi (Act. XV, 7, 11); en théorie, il était d'accord avec Paul, d'après le récit même qui nous le présente comme ayant faibli dans la pratique (Gal. II).

D'ailleurs, comment auraient-ils pu se trouver en opposition absolue, ces hommes qui croyaient également à Jésus mort et ressuscité, qui manifestement étaient animés de son Esprit et remplis du même amour? Qu'on parle de contradiction entre deux théologies réclamant toutes deux le titre de chrétienne, mais dont l'une nie les faits sur lesquels l'autre se fonde! Cette scission se voit aujourd'hui dans l'Eglise. Mais qu'on ne prétende pas la faire remonter en droite ligne jusqu'aux apôtres et les en rendre responsables! Sans doute, les premiers témoins du Christ ont pu être mal compris, ils ont eux-mêmes rendu leur témoignage chacun selon ses dons et son individualité, mais ils sont restés des frères, ils ont propagé le même Evangile, ils ont prêché un seul Christ. Plût à Dieu que nous ne fussions pas plus divisés qu'eux, et que nous ne missions pas en doute ce qui était pour eux l'objet même de la foi!

Je me suis arrêté sur cette question parce que de graves conséquences s'y rattachent. Si, en effet, les apôtres s'étaient contredits, il en résulterait d'abord ceci, c'est que la doctrine est de peu d'importance et, l'on peut dire, indifférente pour le salut. Les serviteurs de Jésus-Christ peuvent croire ce que bon leur semble sur lui-même et sur tous les points de religion et de morale. Puisque Jacques et Paul ont été désunis sur un sujet aussi essentiel, nous pouvons faire comme eux sans que personne ait le droit de nous refuser le titre de bons chrétiens, quelles que soient d'ailleurs nos doctrines. Cette façon d'envisager le dogme est tout à fait opposée à

la lettre et à l'esprit du Nouveau Testament; les citations seraient trop aisées. On conçoit, il est vrai, un certain divorce entre la tête et le cœur, et on est heureux de penser que tel théologien est plus chrétien que son système; néanmoins le christianisme ne peut porter tous ses fruits que là où il est pleinement accepté et purement compris. Toute fausse doctrine est un acheminement vers l'antichristianisme; mais il est une chose plus dangereuse encore qu'une fausse doctrine, c'est l'indifférence doctrinale, qui est de mode aujourd'hui, et qu'enseigne le savant professeur de Montauban. Malgré toutes les divergences qu'on découvre entre les auteurs du Nouveau Testament, il est patent que pour eux tous, sans exception, il est certains faits et certaines vérités indissolublement liés à la foi chrétienne, et sur lesquels ils sont d'accord. Si nous renversons ces faits, avec les dogmes qui en découlent, nous pouvons être des philosophes, mais nous cessons d'être des théologiens chrétiens. En enlevant ainsi à l'Eglise contemporaine ce qu'elle a de commun avec l'Eglise de tous les temps, on lui ôterait sa raison d'être.

Voici une seconde conséquence, peu rassurante encore, de l'opinion que nous combattons. Si l'enseignement des apôtres, tel que nous l'offre le Nouveau Testament, ne nous fournit pas par sa combinaison le type absolu du christianisme, s'il n'est que le produit de leurs réflexions aussi faillibles que celles des autres mortels, nous devons renoncer à connaître avec certitude la religion de Jésus-Christ et même sa vie. Nous ne sommes, en effet, mis en relation avec lui que par l'intermédiaire de ses premiers disciples. Ils se donnent comme les vrais représentants de leur Maître, comme illuminés d'une manière surnaturelle par son Esprit pour être en état de transmettre fidèlement sa doctrine, même dans la portion qu'il n'avait pu enseigner de son vivant. S'ils disent vrai en cela, nous pouvons accepter leur enseignement religieux comme celui de Jésus lui-même. « Qui vous écoute m'écoute. » Nous savons alors ce qu'est le christianisme, notre foi a une solide base. Si, au contraire, les apôtres se contredisent sur l'essentiel, quel cas pouvons-nous nous faire de leur témoignage? Leur point de vue dogmatique ne réagira-t-il pas nécessairement sur leur façon d'envisager les faits? Serons-nous sûrs de ces faits? Aurons-nous d'ailleurs une juste idée des croyances des apôtres, si les livres canoniques nous font d'eux des portraits de fantaisie?

Nous nous trouvons donc en présence de ce dilemme:

Ou croire que les apôtres ont été d'accord et que leur enseignement est le véritable christianisme, conformément à la promesse que leur fit Jésus: « Le Saint-Esprit vous enseignera toutes choses et vous remettra en mémoire toutes celles que je vous ai dites » (Jean XIV, 26). Dans ce cas, leur témoignage nous amène à croire au Christ, Fils de Dieu, dans le sens de l'Eglise universelle; c'est dans sa communion, dans la fidélité à son exemple et à ses principes que nous cherchons la vie et le progrès pour l'individu et la société.

Ou admettre qu'ils se sont contredits, que la véracité des auteurs sacrés est sujette à caution. On ne sait alors où trouver le christianisme, et, pour tout dire, le christianisme importe médiocrement, car tout ce qui étayait l'origine et l'autorité divines de Jésus-Christ est ébranlé. La foi est remplacée par le doute. L'homme est réduit à ses propres lumières pour découvrir la vérité, à ses propres forces pour réaliser, s'il y a lieu, les devoirs que sa raison et sa conscience lui imposeront. En tout cas, le voilà hors des limites et du christianisme et de toute religion positive. Il ne peut plus être question pour lui que de la religion naturelle, si cette religion-là, qui ne supporte pas un culte, peut s'appeler religion et ne se confond pas avec une certaine philosophie, soit avec le froid déisme, qui sépare la créature du Créateur, soit avec le vague panthéisme, qui cache la négation de Dieu sous le voile trompeur de son nom.

Indépendamment de la crainte de pareilles conséquences, et d'après l'étude du Nouveau Testament lui-même, l'explication de Néander qui, du reste, peut recevoir des modifications, me paraît infiniment plus vraisemblable, plus conforme au bon sens que les mesures violentes de la critique négative pour se débarrasser des textes qui la gênent.

M. Nicolas traite en dernier lieu *de la formation du Canon du Nouveau Testament*. Ce sujet devrait être familier aux protestants, qui considèrent l'Écriture sainte comme la source et la norme de leur foi; en réalité, il ne l'est pas, et c'est faire une œuvre utile que de leur fournir les moyens de l'étudier. Il règne une idée un peu superstitieuse du Canon, idée solidaire de la fausse notion de l'inspiration. On se figure que les ouvrages composant le Nouveau Testament ont été écrits dans l'intention de former un recueil sacré, ou que, tout au moins, ils furent bientôt réunis en une collection, reconnus à l'exclusion des autres comme provenant du Saint-Esprit, et proclamés par un concile comme étant la seconde et dernière partie de la Parole de Dieu. — Incontestablement, la meilleure manière de rectifier les idées qu'on se fait du Canon de la nouvelle alliance, c'est de montrer comment il s'est formé et quels principes ont présidé à sa formation. Cette étude historique détermine la valeur que nous devons accorder à cette collection, et ses rapports avec notre foi. Elle est faite avec soin et clarté par M. Nicolas. Il y laisse encore percer sa tendance peu favorable à l'orthodoxie; il retarde plutôt l'époque de la fixation du Canon, mais en somme il est un guide sûr. On peut être d'accord avec lui sur beaucoup de détails, tout en étant plus frappé qu'il ne l'est de la direction providentielle qui a pourvu à la conservation des documents du christianisme primitif et pur. Ici les préventions dogmatiques exercent moins d'influence que lorsqu'il s'agit de l'authenticité des livres. Je noterai les principaux résultats de cette étude.

Les auteurs du Nouveau Testament ont écrit, non en vue d'une col-

lection et de la postérité, mais dans un but pratique immédiat, pour des Eglises et des individus de leur temps. Dans les premiers siècles les livres saints n'étaient pas rassemblés. Pour la première génération chrétienne la sainte Ecriture se bornait à l'Ancien Testament. Ceux des écrits de la nouvelle alliance qui étaient connus, on les observait sans doute, mais on n'avait pas de théorie à leur sujet. La vénération dont on les entourait n'atteignait pas le degré recommandé plus tard. On était attaché surtout à la parole de vérité qu'ils renferment, parole encore vivante alors dans une tradition jeune et forte. A mesure que les souvenirs s'affaiblirent, la transmission orale céda son importance aux ouvrages des apôtres et de leurs disciples.

Il nous reste très peu d'écrits de l'époque des Pères apostoliques ; on ne peut donc s'attendre à ce que leurs témoignages jettent beaucoup de lumière sur le sujet qui nous occupe. Cependant, dès qu'on eut des livres authentiques sur la vie du Sauveur et les enseignements des apôtres, on dut y mettre du prix. Ils se répandirent en effet, et ils ont laissé des traces dans la littérature chrétienne. Ces traces sont soit des citations positives, soit de simples allusions. Les citations proprement dites, souvent inexactes, dans les commencements surtout, ne se laissent pas toujours constater sûrement. A plus forte raison ce travail est-il délicat pour les allusions.

Ces réserves faites, nous trouvons déjà dans la génération qui a succédé aux apôtres des indices favorables à nos écrits canoniques. Les premiers vestiges d'une collection sont dans le Nouveau Testament lui-même. Saint Paul adresse aux Colossiens cette recommandation : « Après que cette lettre aura été lue parmi vous, faites qu'elle soit lue aussi par l'Eglise de Laodicée » (Col. IV, 16). Voici un passage plus fort, pour ceux qui ne nient pas l'authenticité de la 2^e épître attribuée à saint Pierre : « Croyez que la longue patience de Dieu est pour votre salut, comme Paul, notre frère bien-aimé, nous l'a aussi écrit, selon la sagesse qui lui a été donnée, ainsi qu'il le fait dans toutes ses épîtres, où il parle de ces choses, parmi lesquelles il y en a de difficiles à entendre, que les ignorants et ceux qui sont mal assurés tordent, comme les autres Ecritures, à leur propre perdition » (2 Pierre III, 15). — Des paroles plus positives encore d'Ignace étant également contestables quant à leur authenticité ou quant à leur sens, il faut descendre à l'âge suivant pour recueillir des renseignements plus précis.

Dans la seconde moitié du deuxième siècle, le Canon existe, moins rigoureux que plus tard, mais déjà déterminé dans ses grands contours. On connaît deux recueils : l'*Evangelicon* comprend nos quatre évangiles ; l'*Apostolicon*, la majorité des épîtres et peut-être les Actes. De plus, ces écrits sont placés décidément sur la même ligne que ceux de l'ancienne alliance et cités avec les mêmes formules : « L'Ecriture dit, » « il est écrit, » « le Saint-Esprit dit. » Bientôt l'*Evangelicon* et l'*Apostolicon* sont

réunis en un tout. Le *Nouveau Testament*, dont le nom se rencontre pour la première fois sous la plume de Tertullien, le Nouveau Testament fait parallèle à l'Ancien; comme lui, il est inspiré de Dieu et formé par une dispensation d'en haut pour être la règle de la vérité. Au commencement du troisième siècle le Canon existe donc; toutes les portions de l'Eglise s'entendent sur ses principaux écrits, et M. Nicolas me paraît s'exagérer l'importance des différences. S'il règne encore une certaine incertitude, elle ne porte que sur quelques livres, dont plusieurs sont les moins considérables : Hébreux, Jacques, Jude, Apocalypse, 3 Jean, surtout 2 Pierre et 2 Jean. Il faut reconnaître que la ligne de démarcation qui sépare les écrits canoniques des apocryphes, et même des livres sibyllins, n'est pas très nette : la notion de l'inspiration n'est pas encore stricte.

Dans le courant du troisième et du quatrième siècle les témoignages acquièrent la plus grande précision; les plus remarquables sont ceux d'Origène et d'Eusèbe. Ces deux docteurs divisent, d'une façon analogue, les ouvrages religieux de la nouvelle alliance en trois catégories. Voici la classification proposée par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* :

1^o Les *Homologoumènes*, ou livres reçus d'un commun accord comme authentiques et normatifs pour la foi. Ce sont les quatre évangiles; les Actes, quatorze épîtres de Paul, 1 Pierre, 1 Jean, et si l'on veut, ajoute Eusèbe, l'Apocalypse.

2^o Les *Antilégomènes*, livres contestés soit quant à leur authenticité, soit quant à leur autorité. Dans cette classe se trouvent les écrits qui se sont maintenus dans notre recueil sacré, mais qui pendant longtemps furent en butte à de fortes objections : Jacques, Jude, 2 Pierre, 2 et 3 Jean, peut-être Apocalypse; de plus quelques apocryphes. Toutefois on est libre, dit Eusèbe, de placer ces derniers dans la troisième classe, qui devient une sorte de subdivision de la deuxième.

3^o Les livres *controuvés*, composés par des faussaires hérétiques, et en opposition avec les ouvrages apostoliques.

Désormais la distinction entre apocryphes et canoniques se tranche de plus en plus. Les conciles fixent essentiellement le Canon d'Eusèbe, seulement la nuance entre Homologoumènes et Antilégomènes disparaît, ainsi que la critique historique; quelques divergences subsistent au sujet des écrits les plus contestés. L'Occident n'attribue pas à saint Paul l'épître aux Hébreux; en Orient on a des doutes sur l'Apocalypse. Jérôme dit même qu'ordinairement les Latins rejettent Hébreux et les Grecs l'Apocalypse; lui-même admet l'un et l'autre livre : son opinion prévaut partout.

Cette étude, je l'avoue, présente des résultats moins positifs que ne l'attendraient les chrétiens peu au courant de la théologie. Elle nous montre que le Canon du Nouveau Testament s'est formé à travers de longs tâtonnements, qu'aucun moment précis ne peut être indiqué pour sa fixation, et que, pour plusieurs écrits, un certain vague n'a jamais

disparu. Cependant nous voyons les témoignages s'unir en imposante majorité en faveur de la plupart de nos livres. Au surplus, il ne s'agit pas de nous imaginer ce que la Bible *doit être*, mais de l'accepter telle qu'elle *est*, telle que Dieu nous l'a donnée; c'est sans doute celle-là qu'il nous faut!

Il nous reste à nous demander en vertu de quels principes le Canon du Nouveau Testament s'est formé, à quels signes on a discerné les ouvrages méritant d'y trouver place. — Voici ces critères :

1^o La provenance d'un apôtre ou d'un de ses disciples immédiats; écrivant plus ou moins sous son inspiration : ainsi l'*authenticité* a toujours été regardée comme la grande condition de la canonicité. On admet tous les écrits connus venant des apôtres et traitant du christianisme, mais tout ce qui est sorti de leur plume n'a pas été conservé.

2^o Les *caractères internes*, ou l'accord des livres, pour le fond et pour la forme, avec ce qu'on savait d'ailleurs des apôtres et de leurs compagnons. Ce critère servait à constater l'authenticité.

3^o Le *témoignage de l'Eglise*, son consentement universel ou du moins général. M. Michel Nicolas a tort d'assigner à ce critère la première place : il n'était qu'un autre moyen de confirmer l'origine apostolique des livres. Je sais bien que, depuis Eusèbe, oubliant que ce témoignage n'a qu'une valeur historique, on fut porté à le considérer comme faisant autorité. On méconnut l'importance respective des critères dont on se servait. Au fond, le premier est l'essentiel, les deux autres lui sont subordonnés.

4^o Il est, me semble-t-il, un dernier critère qu'on doit déduire des précédents et exprimer à part : la *conscience chrétienne*. En effet, le témoignage de l'Eglise est moins le résultat de la science que le jugement collectif des chrétiens. Ce critère, sans être expressément mentionné, a certainement été employé par les Pères. Seul, il serait insuffisant : la conscience ne se prononce guère que sur le contenu dogmatique et moral des ouvrages; elle ne peut résoudre toutes les questions historiques et littéraires, et décider, par exemple, si l'épître aux Hébreux est de saint Paul ou d'un de ses disciples.

La connaissance de ces critères détermine la valeur que nous devons attribuer au Canon. L'Eglise a eu l'intention de rassembler les documents inspirés et accrédités de ses origines. Le Nouveau Testament doit être la source et la règle de notre foi, le canal le plus direct qui mette les fidèles de tous les siècles en communication avec le divin fondateur de l'Eglise. Est-il cela? L'ancienne Eglise a-t-elle réalisé son programme? a-t-elle fait le meilleur usage de ces critères?

C'est ce que nous avons le droit d'examiner. M. Nicolas voit dans la fixation d'un Canon unique l'expression du même besoin qui se satisfait dans la formation de l'Eglise catholique. Je me joins à cette assertion, pourvu qu'on en dégage ce qui serait un regret ou un reproche. Béni soit

Dieu de ce qu'il a donné l'idée de ce recueil sacré, et veillé providentiellement sur sa composition ! Nous ne nous plaindrons pas de ce que l'Eglise universelle a trouvé une base commune. Mais, d'autre part, nous sommes trop protestant pour donner à la voix du concile de Trente ou de tout autre une autorité absolue. Le Canon reste ouvert pour moi ; je suis libre de le réviser en détail. Armé des mêmes critères que nos pères, nous, chrétiens d'aujourd'hui, nous avons le droit, je dirai plus, nous avons le devoir d'examiner si l'Eglise ancienne, privée de certaines lumières, a bien jugé sur toutes les questions qui se rattachent à notre Nouveau Testament.

La critique, en effet, a entrepris de vastes travaux pour la révision du Canon ; souvent, emportée par le goût de la négation, elle a manqué de la prudence et du respect qui lui conviennent ; souvent elle a proclamé des résultats alarmants : mais jamais, à ma connaissance, elle n'a amené une Eglise à repousser positivement et définitivement quelqu'un de nos livres sacrés. L'Eglise conservât-elle jusqu'à la fin des doutes sur deux ou trois d'entre eux, — allons plus loin, — reconnût-elle qu'elle s'était trompée sur leur origine, il n'y aurait rien là de suffisant pour ébranler le christianisme. Le passé et le présent nous garantissent l'avenir. Au reste, nous ne pensons pas que le Canon du Nouveau Testament subisse aucune rectification essentielle ; toutes les recherches faites par les hommes nous paraissent mettre plus en évidence la part de Dieu dans sa formation.

M. Michel Nicolas nous a fait mesurer toute l'étendue du champ de la critique sacrée, et nous a donné, sur tant de questions difficiles, des solutions importantes moins par leur valeur propre que par le nombre de théologiens français qui les acceptent. Sous sa plume éclectique, ces résultats ne nous ont pas paru plus satisfaisants que dans les ouvrages des savants d'outre-Rhin. Sachons-lui gré pourtant d'apporter de nombreuses restrictions aux tristes innovations de Baur ; en plus d'une rencontre, il est amené par ses consciencieuses recherches à renoncer à des conclusions par trop avancées. En notant ce pas fait vers les anciennes croyances, n'est-il pas permis d'espérer que la critique, dont on présente si volontiers les arrêts comme définitifs, se rétractera encore sur plus d'un point, et édifiera après avoir démoli ? Pour notre part, nous sommes persuadé que le domaine de la controverse se rétrécira de plus en plus, et que les critiques sérieux de tout parti se rapprocheront. En attendant, réjouissons-nous de voir diminuer l'engouement pour la fameuse école que nous pouvons déjà nommer l'*ancienne* école de Tubingue, puisque aujourd'hui, dans cette université, la faveur de la jeunesse est acquise à une tendance différente, plus fidèle à la Bible et à l'histoire, et représentée par un grand professeur, M. Beeck. Evidemment, et cela n'est pas à regretter, on n'en reviendra pas purement et simplement à la vieille orthodoxie ; les travaux les plus négatifs ne seront pas sans utilité ; mais, entre les deux

théologies opposées, il s'élèvera une synthèse qui marquera un progrès vers l'intelligence de la vérité.

M. Nicolas est-il dans la bonne voie pour réaliser ce progrès? Je ne le pense pas. Il est lié, sans vouloir s'en rendre compte, par un dogme préconçu : la négation du surnaturel. Pour éliminer du christianisme l'élément miraculeux, il doit faire des tours de force. Sans doute, il est impossible d'être toujours impartial. La question est de savoir si les critiques négatifs sont plus libres dans leur examen que les critiques évangéliques. Je n'emporte pas cette impression de l'ouvrage que je viens d'analyser. D'ailleurs, disons-le franchement, nous pouvons aborder le christianisme avec un préjugé favorable. La religion du Christ a fait ses preuves, et, sans manquer d'esprit scientifique, nous avons le droit de nous dire, avant plus ample informé : « Cette religion-là pourrait bien être vraie. » Il faut même la foi pour la comprendre à fond : *fides præcedit intellectum*. Ce principe, vrai pour la dogmatique, l'est aussi pour la critique, car, ne nous y trompons pas, on ne débute pas par le doute absolu ; quand on ne met pas la foi dans ses prémisses, on y met l'incrédulité. Ce qui manque à la critique de M. Nicolas, c'est un souffle de foi. Partir de l'idée de l'impossibilité ou, ce qui revient au même, de la non-réalité de tout un ordre de faits essentiel au christianisme, c'est un procédé peu équitable, c'est une pétition de principes. Si l'on a un tel parti pris contre le surnaturel, si on le croit si opposé aux lumières de la raison, on pourra réussir à le bannir de la conception nouvelle qu'on est en train de se former de la religion chrétienne. Mais ce christianisme-là suffira-t-il aux besoins des âmes? donnera-t-il la force aux faibles, la consolation aux souffrants, la paix au cœur brisé? inspirera-t-il le zèle missionnaire? portera-t-il les mêmes fruits que le vieil Evangile des apôtres, avec ses dogmes et ses miracles, son scandale et sa folie? supportera-t-il même le plein jour? Si nous ne le savons pas encore, attendons qu'il ait acquis une exacte conscience de lui-même, qu'il se présente armé de toutes pièces, avec des formes ecclésiastiques indépendantes et un système théologique qui lui soit propre. Puisse son dernier mot ne pas être : Scepticisme!

CHARLES BYSE.

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE

SUR QUELQUES PASSAGES DE L'ANCIEN TESTAMENT

D'APRÈS LES DERNIÈRES VERSIONS.

J'ai dit, dans un précédent article, que de toutes les grandes Eglises de la Réforme, celles de langue française étaient les seules qui n'eussent point partagé la gloire de s'être donné une Bible traduite sur les originaux. Ce reproche ne peut plus leur être fait aujourd'hui, et l'on peut même dire qu'entre toutes les Eglises protestantes, il n'en est aucune qui dans ce dernier siècle, ait déployé plus d'ardeur que les Eglises de langue française pour élever le niveau scientifique dans le domaine des versions des Livres saints.

On pourrait dresser un catalogue assez long des essais de traduction qui ont été faits dans notre langue depuis une trentaine d'années. Dans ces derniers temps, il y a comme un redoublement de zèle; les versions se succèdent avec une rapidité vraiment étonnante, on pourrait presque dire inquiétante; car, au premier abord, on ne s'explique pas cette activité, qui, sans tenir compte des travaux précédents, veut sans cesse à nouveau recommencer la tâche.

Loin de nous inquiéter, cette activité incessante est bien plutôt de nature à nous réjouir: c'est l'indice du réveil de l'esprit scientifique qui a sommeillé si longtemps parmi nous, en même temps qu'elle est un hommage rendu au livre objet de si grands travaux.

C'est surtout de la Bible qu'on peut dire qu'il manquera toujours quelque chose à sa traduction, et c'est à cette conviction que sont dus ces efforts sans cesse répétés par lesquels chaque nouveau traducteur aspire à toucher de plus près le but idéal, en donnant à sa version le fini approximatif qui, selon lui, manque à l'œuvre de ses devanciers. « C'est l'écriture, dit l'excellent Bengel, qui alimente l'Eglise et l'Eglise veille à la conservation de l'Ecriture. Quand l'Eglise est florissante, l'Ecriture

« brille avec éclat, *scriptura splendet*, mais quand l'Eglise est dans un état de souffrance, cet éclat se ternit, *scriptura situm contrahit*. » (*Gnomon.*, Pref., § V).

Les efforts persévérants de l'Eglise de notre époque pour rendre à l'Ecriture tout l'éclat qu'elle peut obtenir dans notre langue est donc un signe dont il faut se réjouir, et si pour le moment, il ne nous autorise pas à croire que l'état de l'Eglise soit vraiment florissant, il nous permet pourtant de constater que le sentiment religieux, à un degré quelconque, existe encore parmi nous et qu'il tend même à s'y développer, puisqu'il prend un si vif intérêt à la reproduction fidèle des documents qui se donnent comme l'unique source de la véritable religion.

Aux deux versions dont nous avons parlé dans un premier article, nous devons ajouter une troisième dont la première livraison, contenant le livre de la Genèse, a paru dans le courant de 1864. Cette publication, comme la version suisse, est une œuvre collective due à une *réunion de pasteurs et de ministres des deux Eglises protestantes nationales de France*. Ce grand titre fait non-seulement pressentir un travail sérieux, mais de plus, semble déceler chez les traducteurs une certaine intention de lui donner une place officielle dans nos Eglises. Il n'y a en cela rien que de très légitime, il s'agit seulement de savoir si la valeur de l'œuvre est de nature à justifier une pareille prétention.

L'annonce d'une nouvelle version des Ecritures est toujours une nouvelle agréable aux amis de la Bible. En effet, c'est leur dire qu'un progrès vient d'être fait dans l'intelligence du texte et que par ce moyen l'interprétation du livre qui leur est si précieux leur sera désormais plus facile. Dans le domaine biblique comme dans tout autre du genre littéraire le progrès d'une version sur une autre ne peut consister que dans une plus grande exactitude dans l'interprétation du texte et dans la perfection de la diction. C'est à ce double point de vue que nous voulons examiner la nouvelle version de la Genèse.

Si la correction et la clarté sont les qualités essentielles d'une bonne diction, nous pouvons dire que cette nouvelle version est un véritable progrès sur toutes celles qui l'ont précédée. En passant de la version suisse à celle-ci, on se sent soulagé comme un homme qui vient de faire une longue route en suivant un sentier escarpé, tortueux et raboteux, et qui arrive sur une voie large et bien aplanie. Les traducteurs suisses nous rappellent, il est vrai, qu'à leur point de vue la Bible ne doit pas être traduite comme un livre ordinaire et qu'il y a une langue de la Bible qui n'est pas celle de tous les livres. D'accord ; la Bible n'est point, en effet, un livre comme un autre : c'est pourquoi les principes d'après lesquels doit être faite la version de ce livre constituent une théorie spéciale, qui, tout en se rattachant par certains points à celle de l'art de traduire en général, s'en distingue pourtant par des traits qui lui sont propres, et les méconnaître, c'est perdre toute qualité pour bien traduire la Bible. Mais

alors nous demandons si c'est faire une juste application de ces principes d'herméneutique que de nous obliger à dire maintenant : *soixante-dix et sept, une coudée et une demi-coudée* et non plus, comme autrefois : *soixante-dix-sept, et une coudée et demie*, Gen. IV, 24 ; Exode XXVI, 18. Est-ce qu'en faisant dire à Esaü : *Laisse-moi avaler du roux*, ou à Moïse que Dieu donne à Israël *la graisse des rognons du froment*, on parle mieux le langage de la Bible que si l'on disait avec Ostervald : *Donne-moi à manger, je te prie, de ce roux-là*, Gen. XXV, 30 ; et *il leur donne la fleur du froment*, Deut. XXXII, 14 ?

Si ces citations auxquelles nous pourrions ajouter quelques centaines d'autres doivent être considérées comme des spécimens de ce que les traducteurs entendent par la langue de la Bible, nous nous demandons ce que vont devenir sous ce réalisme glacé, la pompe et la sublimité du style d'un Esaïe, la douceur élégiaque de celui de Jérémie, l'ardeur et la mâle énergie d'Ezéchiel, les teintes brûlantes de la poésie du Cantique ou la richesse des images, la force des descriptions, la vivacité et l'originalité de langage du livre de Job. Hélas ! on peut le prévoir en considérant comment les mêmes traducteurs, dans leur version des Psaumes, ont exprimé les idées du plus gracieux et du plus tendre des poètes hébreux.

Au double point de vue du style et de l'intelligence de la langue hébraïque, la version de Perret-Gentil est incomparablement supérieure à celle de Lausanne. On se sent en France en lisant cette version faite à Neuchâtel. Ce style aisé, énergique, clair et généralement correct reflète parfois d'une manière si heureuse les nuances délicates du texte qu'il traduit, qu'on oublie par moment qu'on n'a devant soi qu'une version. Malheureusement, cette illusion ne dure pas assez. Si le style de la version suisse a le tort d'être par trop étranger, le style de M. Perret-Gentil a celui d'être parfois trop étrange. C'est là un grave défaut, dans un travail à tant d'égards si excellent, et l'un des plus grands obstacles à ce que cette version devienne la version populaire que nous demandons. A côté de beautés de premier ordre, que de tournures de phrases ou d'expressions singulières, sans coloris oriental, sans ce cachet, ou mieux, ce parfum d'antiquité qui convient au style biblique, et, ce qui est plus grave, sans couleur religieuse, c'est-à-dire sans ce ton qui ici doit être la convenance par excellence du style à la nature du sujet. Ainsi : *des oubliées azymes, un éclanche, une fressure, un cippe, un exanthème*, etc., etc. Et des phrases comme celles-ci : *une femme qui se fait les ongles*, Deut. XXI, 12 ; *Abner qui veut étendre Hasahel sur le carreau* ; *David qui a l'oreille du roi* ; *Goliath qui porte des bottes*, il est vrai qu'elles étaient d'airain... ; *des gens qui boient sur les deux jarrets*, 1 Rois XVIII, 21 ; *le péché qui se rase à la porte de Caïn*.

Ce ne sont pas là des fautes dont on puisse dire avec Horace :

Sunt delicta tamen quibus ignovisse velimus.

Non, nous ne voulons pas les pardonner à l'auteur ; car dans une diction où dominant tant de beautés, les négligences, la médiocrité, des taches de ce genre, en un mot, sont inexcusables. Il faut les faire disparaître, et nous comptons sur le bon goût et sur le beau talent de M. Perret-Gentil, pour nous donner pleine satisfaction à cet égard. Nous n'avons aucune observation de ce genre à faire sur la nouvelle version de la Genèse, dont le style nous paraît réunir les qualités qu'on veut trouver dans une version populaire de la Bible¹.

De la forme passons au fond, du *modus proferendi quæ intellecta sunt*, comme s'exprime saint Augustin, au *modus inveniendi quæ intelligenda sunt*. C'est ici que nous avons à nous assurer de la valeur réelle de ce travail. Le nouveau traducteur de la Genèse a rencontré sur sa route la version de Lausanne et, en la considérant au point de vue philologique, il lui a été facile de reconnaître qu'elle n'est pas à la hauteur des progrès faits de notre temps dans l'intelligence de l'hébreu. Mais à côté de cette œuvre, qui nous paraît destinée à occuper une place à part dans l'histoire des versions de l'Ancien Testament, se trouve la version bien autrement importante de Perret-Gentil dont la valeur scientifique, en particulier pour la Genèse, est incontestable. Il en est cependant tenu peu compte dans notre nouvelle Genèse, et dans les passages qui offrent de véritables difficultés, le dernier traducteur n'arrive généralement pas aux mêmes résultats que son savant devancier. Avons-nous ici à constater un progrès, ce dernier effort de la science nous amène-t-il plus près du but ? C'est ce que nous voulons examiner. La place nous manque dans le *Bulletin* pour relever tous les mots sur lesquels pourrait s'engager une discussion, nous nous bornerons donc à quelques passages principaux. Cependant, nous ne pouvons nous empêcher de relever d'entrée cette interprétation de *rahkaph* I, 2 par *couver*², sens qui a le double désavantage de rappeler ici une idée désagréable et de ne pas exprimer ce que le verbe veut dire. Où trouve-t-on ce sens de couvrir ? Ce n'est assurément pas dans les documents bibliques. Jérémie voulant donner une idée de l'émotion qu'il éprouve au sujet des faux prophètes, s'écrie : *Tous mes os rahkaphou*, c'est-à-dire *tremblent*, XXIII, 9.

... per imma cucurrit

Ossa tremor.

(*Æn.*, II, 120.)

Dans le Deutéronome XXXII, 11, l'action paternelle de Dieu envers Israël est comparée à celle d'un aigle qui *excite sa couvée, s'agite, ierahheph*, sur ses petits, déploie ses ailes, les prend et les porte sur ses plumes. Ostervald traduisant *ierakheph* par *voltige* est bien autrement fidèle au texte que

¹ Chap. XIX, 5, une faute de français. Par la même occasion, nous signalons quelques fautes d'impression dans la version de Lausanne. Exode XXXVII, 17 : *Ses fleurs*, *Perahhéah*, et non *ses flancs*. Chap. XXII, 6 : *Une moisson, kamah*, et non *une maison*. Deut. I, 23 : *A mes yeux, be-énai*, et non *à vos yeux*.

² L'esprit de Dieu couvrait sur les eaux.

Martin qui dit : *couve ses petits*, ce qui est un non-sens, car l'aigle, pas plus que tout autre oiseau, ne *couve* ses petits, et surtout des petits de la force de ceux qu'il veut exciter à voler. Dans ces deux passages le verbe *rahhaph* rappelle incontestablement l'idée de mouvement, d'agitation, *movere se* ou *moveri* et non celle d'un état d'immobilité que représente le mot *couver*. C'est ainsi que nous parvenons à nous assurer du véritable sens de ce verbe dans le deuxième verset de la Genèse. Au-dessus de l'abîme ténébreux et privé de vie plane le principe vivifiant dont l'action est admirablement dépeinte par ce mot *merahhéphèth*, qui rappelle celle d'un aigle voltigeant pour s'abattre sur sa nichée qui s'agit à son approche. Il n'y a en français que deux mots pour rendre une telle idée, celui de *se mouvoir* dont se sont servis Martin et Ostervald, et celui de *planer*. Quant au sens de *couver*, il n'existe pas dans la littérature hébraïque ; on le trouve, il est vrai, dans le syriaque, mais ceci nous entraînerait trop loin. et nous nous hâtons d'arriver à l'examen des passages que nous avons particulièrement en vue.

Voici tout d'abord Genèse I, 14 ; mettons en regard de notre nouvelle version celles qui l'ont immédiatement précédée, cela nous facilitera le moyen de nous assurer si nous avons à constater ici un véritable progrès dans l'intelligence de la langue hébraïque.

VERSION SUISSE.	PERRET-GENTIL.	NOUVELLE VERSION DE LA GENÈSE.
Qu'il y ait des luminaires dans l'étendue des cieux pour faire séparation entre le jour et la nuit, et <i>qu'ils deviennent des signes de saisons et de jours et d'années...</i>	Qu'il y ait des luminaires au firmament des cieux pour séparer le jour et la nuit, et <i>qu'ils servent pour signes, et pour époques et jours et années...</i>	Qu'il y ait des luminaires dans le firmament des cieux pour séparer le jour et la nuit, et <i>qu'ils servent de signes pour les saisons, pour les jours et pour les années...</i>

C'est sur les mots soulignés que doivent porter nos observations. Au premier abord, on peut se demander si la différence entre ces versions vaut la peine qu'on s'y arrête. En effet, les personnes étrangères aux discussions critiques ne peuvent voir ici qu'une subtilité donnant lieu à un stérile débat sur une manière de s'exprimer qui pour elles n'implique aucune conséquence importante. Sans doute, c'est en apparence une minutie que celle à laquelle nous voulons nous arrêter ; mais dans la philologie comme dans les sciences naturelles, c'est souvent dans les infiniment petits que se trouve la solution des plus grandes questions. On s'est disputé longtemps et avec passion dans l'Eglise pour un *iota*, peu de chose, semble-t-il, et cependant de cette chose dépendait toute la dogmatique chrétienne¹.

¹ La question de l'*omousion* et de l'*omoiousion* au quatrième siècle.

Dans notre passage, il ne s'agit pour ainsi dire que d'une copule, mais selon qu'on l'interprète, ce petit mot devient un argument qui a son importance dans la grande question de la rédaction et de l'âge du Pentateuque.

En parlant des grands luminaires, il est dit : *Ve-haiou le-othoth ou-le-moadim ou-le-iamim ve-schanim*. Ce texte signifie évidemment autre chose que ce que lui font dire la première et la troisième version.

Remarquons tout d'abord que le mot *moadim* ne peut en aucun cas se rendre par *saisons*, la racine *iaad* signifie *désigner, déterminer, fixer* et tout particulièrement un lieu ou le temps : *là où j'aurai assignation avec vous* (version suisse); *où je me rencontrerai avec vous* (Perret-Gentil) *ivaed*, Exode XXIX, 42. De là le sens du substantif *moed*, *désignation, fixation* d'un lieu ou d'un temps quelconque, Jos. VIII, 14. C'est ainsi que les traducteurs de Lausanne disent, Exode XIII, 10 : *Tu garderas ce statut au temps fixé, le-moadah*; Nomb. IX, 2 : *Que les fils d'Israël fassent la Pâque au temps fixé, le-moado*. De là encore cette version constante de *moadé Jéhovah, les assignations de l'Eternel*, Lévi. XXIII, 2, 4.

A ce sens incontestable ne peut jamais se rattacher l'idée de *saisons*, et c'est à tort que les traducteurs suisses rendent, Gen. XVII, 21, *la-moed hazéh* par *en cette saison*, car il est évident que dans sa déclaration à Abraham, l'Eternel fixe une époque déterminée : *Sara enfantera la-moed hazéh, circa hoc tempus, à cette époque de l'année prochaine*; c'est bien d'ailleurs ainsi que l'entendent les mêmes traducteurs, comme on peut s'en assurer Gen. XVIII, 14 : *la-moed aschoub, au temps fixé je reviendrai, quand cette saison (eth) revivra*. Dans leur version des Psaumes, ils nous fournissent un excellent exemple du vrai sens du mot *moed*, Ps. LXXV, 2 : *Ki ekakh moed, quand j'ai fixé l'époque*, je note seulement ici la version de *moed* et non celle du passage entier qui me paraît inexacte. Mais voici qu'au Psaume CIV, 19, ils reviennent au sens de *saisons* : *il a fait la lune pour régler les saisons*, ce qui, au point de vue de la science, fait commettre une grave erreur au Psalmiste; car, comme chacun le sait, c'est le soleil qui, par sa marche dans le ciel, nous donne les saisons et les années. La lune n'a rien à voir dans cette affaire, et le Psalmiste n'a besoin d'autre justification que celle que lui doivent de bons traducteurs en prenant soin de ne pas lui faire dire ce qu'il ne dit pas, en traduisant *moadim* par *saisons* lorsque ce mot ne peut signifier que les *époques*. Le sens de cette expression est facile à comprendre lorsqu'on se rappelle la place importante que les anciens assignaient à la lune dans la division du temps. Chez les Hébreux en particulier, tout était réglé par elle, l'année et le mois étaient lunaires¹. C'est par elle qu'on fixait les fêtes et chaque jour de son renouvellement était une solennité, ce qui fait dire au fils de Sirach : *C'est la lune qui*

¹ Version de Luther Ps. CIV, 19 : *Du machst den Mond, das Jahr darnach zu theilen*.

détermine les jours de fêtes, Ecclésiast. XLIII, 7. Telles sont les époques que le Psalmiste veut rappeler par le mot *moadim*, dont le sens était parfaitement clair aux hommes de son temps; aussi plusieurs traducteurs modernes n'ont-ils pas hésité à rendre ainsi le v. 19 du Ps. CIV : *Il a fait la lune pour les fêtes*.

C'est donc à tort que les traducteurs suisses, et après eux les nouveaux traducteurs de la Genèse, rendent, Gen. I, 14, *moadim* par *saisons*. Cela se comprend d'autant moins de ces derniers que les deux autres fois qu'ils ont rencontré ce mot, ils l'ont rendu par *époque*, XVII, 21, et par *temps fixé*, XVIII, 14. Le sens de *saisons* ne peut se justifier ni par l'étymologie ni par l'usage constant de ce mot dans la langue hébraïque. Le seul acceptable est celui que lui donne Perret-Gentil, qui traduit *moadim* par *époques*, expression qui chez l'auteur de la Genèse était destinée à rappeler des périodes déterminées par les diverses phases de la lune et tout particulièrement les époques de solennités du culte juif, comme l'entend Lange, dont l'orthodoxie ne peut être mise en doute, et qui traduit *moadim*, Gen. I, 14, par *temps de fêtes*, *Festzeiten*. — On dira qu'il y a là une grave question de critique, cela se peut, mais pour le moment nous n'avons pas à nous en préoccuper.

Voyons maintenant la construction que donnent de notre verset les versions précitées. C'est sur les mots *ve-haiou le-othoth ou-le-moadim* que se concentre toute la difficulté que présente ce passage, et d'une manière plus précise sur la copule *ou* qui précède *le-moadim*. Il est des interprètes qui veulent voir ici ce qu'on appelle en terme de grammaire un *hendiadys*, ce qui leur permet de traduire *le-othoth ou-le-moadim* par *signes des temps*, ou qu'ils servent de signes pour les temps. Mais cette construction a le double désavantage de ne rien signifier et d'être contraire à la grammaire hébraïque. *Moadim* ne veut jamais dire *les temps* d'une manière générale, et ici moins que nulle part ailleurs, car pourquoi ensuite signaler *les jours* et *les années*? On prétend faire disparaître ce qu'une semblable apposition aurait d'insolite en traduisant : *qu'ils servent de signes pour les temps aussi bien pour les jours que pour les années*, mais ce n'est pas soutenable. Le nouveau traducteur de la Genèse commet une faute encore plus grave quand, en conservant cette construction grammaticale, il donne à *moadim*, comme la version suisse, le sens arbitraire de *saisons*.

D'après le texte, les *meoroth* ou *luminaires* sont destinés à séparer la nuit d'avec le jour et à servir pour la division du temps. Relativement à cette dernière fonction, il est dit : *ve-haiou le-othoth, qu'ils soient pour des signes*, c'est-à-dire *qu'ils servent de signes*. Le second membre de phrase, grammaticalement construit comme le premier, s'appuie comme celui-ci sur le verbe, la copule *ou* n'indique autre chose, si ce n'est que les *moadim*, tout en rappelant quelque chose de distinct des *othoth* (signes), s'y rattachent cependant comme effet ou résultat d'une cause commune, les

meoroth. Nous trouvons une semblable construction de phrase Esaïe IV, 5 : *Souka thieïeh le-zel ou-le-mahh-séh ou-le-misthor, il y aura une cabane pour servir d'ombre... de refuge et de cachette*. Et Deut. XXVIII, 46 : *ve-haiou... le-oth ou-le-mopheth, elles seront comme signe et comme prodige* (version suisse).

Il faut donc traduire comme Perret-Gentil : *qu'ils servent pour signes et pour époques*. Il est seulement à regretter que la phrase entière ne soit pas suffisamment claire. Mais le texte présente des difficultés qui ne peuvent être surmontées si l'on veut absolument une version littérale. Il vaudrait mieux y renoncer pour s'en tenir à une paraphrase exprimant aussi fidèlement que possible la pensée de l'écrivain sacré, ainsi par exemple : *qu'il y ait des luminaires dans l'étendue des cieux, afin de séparer le jour et la nuit ; qu'ils servent de signes et soient des régulateurs pour les époques et pour les jours et pour les années*.

Genèse II, 4. Voici un passage qu'on peut citer comme un *locus vexatissimus* au premier chef. Avec ce verset 4, nous touchons au seuil d'une arène dans l'intérieur de laquelle, depuis le milieu du siècle dernier surtout, se livre une lutte ardente et qui ne paraît pas encore près de finir. Cette ardeur des combattants nous dit assez que de part et d'autre, on a le vif sentiment de l'importance de la question en litige. C'est donc avec un véritable intérêt que nous prenons connaissance des versions qu'on en donne. De quoi s'agit-il ? 1^o De savoir dans quelle relation se trouve ce v. 4 avec son contexte ; doit-on le considérer comme une souscription résumant le chapitre précédent, ou comme le début d'un nouveau chapitre ? 2^o Quel est le véritable sens de ces mots *élé tholedoth* par lesquels commence ce verset ? Les versions doivent varier suivant l'idée propre aux traducteurs sur ces diverses questions. Disons d'entrée que ce n'est point ici une question de foi, mais de science, et dans cette longue et laborieuse discussion, le dernier mot doit rester, non à l'homme le plus orthodoxe, le plus chrétien, mais à celui qui comprendra le mieux le texte, et en particulier l'usage que font les écrivains sacrés de ces deux mots *élé tholedoth*, dans lesquels se trouvent concentrées toutes les difficultés relatives à ce passage.

Or, pour nous borner au Pentateuque, nous y trouvons douze fois ces deux mots associés composant une formule dont l'usage est invariable au moins onze fois sur douze, pour ne pas préjuger la question qui nous occupe. Dans le seul livre de la Genèse, neuf fois sur dix, — toujours en réservant notre passage, — on peut affirmer que cette formule sert d'inscription à des sections principales de l'histoire biblique ou à des généalogies avec plus ou moins de détails historiques, ce que la version suisse reconnaît elle-même. Cela étant, et en raison juste des faits observés, nous nous croyons suffisamment autorisés à généraliser l'usage de cette formule au point de croire que son emploi dans le verset 4 du II^e chapitre de la Genèse ne fait point une exception.

La formule *élé tholedoth* ne peut donc être considérée que comme inscription marquant un nouveau début dans le récit. Elle a ce sens partout où nous la trouvons, et de l'aveu de savants très orthodoxes, on ne saurait faire une exception pour le verset que nous examinons. En effet, cette prétention a contre elle non-seulement un usage traditionnel inviolable, mais de plus le sens des mots qui composent cette formule.

Voici comment l'expriment nos trois dernières versions :

VERSION SUISSE.	PERRET-GENTIL.	NOUVELLE VERSION DE LA GENÈSE.
Telles furent les générations des cieux et de la terre...	C'est ici l'histoire des cieux et de la terre...	Voici les origines des cieux et de la terre...

Des trois, celle de Lausanne est assurément la moins exacte. Les auteurs de cette version, d'après leurs principes d'herméneutique, se sont tenus strictement au sens littéral que leur fournit la racine du mot *Tholedoth*. *Jalod*, en effet, signifiant au *kal* *enfanter, engendrer, produire*, il est tout naturel, semble-t-il, de donner au substantif *tholedoth* le sens de *productions, générations*. Mais cette sorte d'exactitude, utile quelquefois, n'est point un principe absolu d'interprétation. Le sens d'un mot ne peut être déterminé avec quelque certitude que lorsque nous connaissons l'histoire de ce mot. Si dans cette étude, il faut nécessairement partir du sens primitif et fondamental, c'est-à-dire de l'étymologie, notre travail ne saurait se borner à cela; car ce que nous avons découvert n'est pas une racine morte, mais un germe fécond qui tend à se développer et qui contient virtuellement en lui ces variétés de sens et de formes que nous voyons graduellement se produire dans les mots de toute langue qui a longtemps vécu. Ainsi, par exemple, *nahham*, dont le premier sens est *respirer fortement*, de là *soupirer, génir, éprouver des regrets*, est la racine de *néhamah*, qui veut dire *consolation*. D'un sens à l'autre, il y a toute la différence d'une complète opposition, et cependant rien de plus simple quand on peut suivre l'évolution par laquelle passe tout naturellement le sens radical ou primitif. L'acception d'un mot n'est pas toujours nécessairement celle qui ressort directement de l'étymologie, et l'interprète doit tenir compte des modifications que dans le temps, le sens d'un mot peut subir, et aussi, ajouterons-nous, ce qui n'est pas moins important, de l'intention de l'écrivain dans l'usage qu'il a voulu faire de ce mot. Du *kal* au *hithpahel*, le sens de la racine *jalad* passe par une série de métamorphoses très instructives pour le cas qui nous occupe. Au *kal*, avons-nous dit, *jalad* signifie *enfanter, engendrer*; au *niph'al*, *naître; prendre naissance, natus est*; viennent ensuite d'autres nuances de ces sens selon les diverses formes du verbe. Au nombre de ces nuances, il en est une qui nous intéresse tout particulièrement, je veux parler de celle du *hithpahel*. Si par la forme

et le sens, ce temps tient au *pihel*, il participe aussi fréquemment au sens du *niphal*, qu'il renforce ou modifie. C'est surtout le cas pour notre verbe qui au *pihel* veut dire : *faire enfanter, aider celle qui enfante, parturientem adjuvit*, Ex. I, 16, sens, comme on le voit, qui nous conduirait difficilement à celui du *hithpahel*, qui a surtout pour but de rappeler l'application faite sur soi-même de l'action indiquée par le verbe. Ce sens ne peut ici se rattacher qu'à l'idée du *niphal* : *naître, prendre naissance*, et alors nous sommes tout naturellement conduits à rendre *hitheialed* par *se donner comme né, se montrer comme vivant ou existant*. Nous n'avons dans la Bible qu'un seul exemple de cette forme *hithpahel*, Nomb. I, 18, mais l'usage qui en est fait est tellement bien défini, qu'il n'y a pas moyen de se tromper sur le véritable sens de cette forme verbale. Moïse reçoit l'ordre de faire un recensement du peuple en comptant les noms de tous les mâles depuis l'âge de vingt ans et au-dessus. Les enfants d'Israël se présentent à ce recensement et *va-itheialedou*, c'est-à-dire *se firent connaître, donnèrent leurs noms* pour être inscrits dans le registre que Moïse était chargé de dresser selon la famille et la maison paternelle de chacun. C'est donc à tort que la version suisse traduit ici ce *hithpahel* par : *Chacun déclara sa filiation*; car non-seulement ce sens actif ne convient point à cette forme du verbe, mais de plus il ne correspond nullement à l'idée que veut exprimer le narrateur. Dans ce travail de recensement, Moïse ne se propose pas de faire une enquête généalogique qui eût obligé chacun à déclarer sa filiation, mais seulement de dresser un catalogue avec énumération (*be-misphar*) des noms des individus en état de porter les armes. Il faut donc traduire, avec Perret Gentil, de Wette et autres : *Ils se firent inscrire dans les registres, selon leurs familles, selon leurs maisons patriarcales, avec l'énumération des noms...* L'ensemble des individus recensés d'une même tribu constitue les *tholedoth* de cette tribu. Ainsi, pour celle de Ruben, tous les mâles en âge d'aller à la guerre et qui furent recensés, leurs *tholedoth* (*tholedotham*) furent 46,500. Traduire comme la version suisse : *leurs générations*, n'a aucun sens, car il s'agit ici des individus eux-mêmes dont on a fait le recensement et non de leurs générations ou de leurs descendants. Perret-Gentil traduit parfaitement en disant : *Les fils de Ruben... enregistrés selon leurs familles...*, Nomb. I, 20. A une époque où les idées abstraites étaient moins faciles à saisir, époque de décadence où le peuple hébreu devenait chaque jour plus étranger au génie de sa langue, on substitua au *hithpahel* de *ialad* celui du verbe *iahhass*, qui, sans métaphore, veut dire la même chose, *hitheiahness*, *être inscrit dans un registre, censer*. *Koulam hitheiahnessou, tous ils furent inscrits aux registres*, 1 Chron. V, 17; IX, 1; Néh. VII, 5; 2 Chron. XII, 15. De là cette formule : *Sépher haiahhass*, Néh. VII, 5, équivalente à celle-ci d'un hébreu plus classique : *Sépher tholedoth*, Gen. V, 1.

Voyons maintenant, après cette analyse, quel peut être le sens du nom

tholedoth, considéré au double point de vue de la grammaire et de l'usage de la langue hébraïque, dans le passage que nous examinons.

Le mot pluriel féminin *tholedoth* n'est jamais employé qu'à l'état construit, forme qui, dans nos langues occidentales répond à un génitif. Littéralement *tholedoth* signifierait donc d'après les traducteurs suisses : *les générations de*, c'est-à-dire les choses ou les individus *issus de* ; car, remarquons que dans cette construction, c'est le nom suivant qui est la racine ou la source des choses rappelées par le nom *tholedoth*. Ainsi, quand la version suisse au chapitre X de la Genèse traduit : *Voici les générations des fils de Noé*, cela veut dire : *Voici les individus issus des fils de Noé*, sens parfaitement rendu Gen. 36, 16, *élé alouphé Eliphaz*, par ces mots : *Ce sont là les chefs (issus) d'Eliphaz*. D'après cette règle invariable, les *tholedoth* dans notre passage seraient donc *les générations* procédant des cieux et de la terre, ces derniers étant considérés comme facteurs ou seulement comme source des choses désignées sommairement par le mot *tholedoth*. Il n'y a pas moyen grammaticalement d'entendre autre chose, si l'on veut absolument traduire *tholedoth* par *générations*.

Delitzsch accepte volontiers cette conclusion, en faisant la remarque suivante : « Le ciel et la terre sont les deux facteurs des *tholedoth*, c'est-à-dire des générations, du progrès généalogique et d'une manière générale historique dont la base a été posée au jour où le ciel et la terre furent créés » (*Die Genesis*, p. 125, 2^e édit.). Cette idée peut paraître singulière, mais rien de plus, aussi longtemps que son auteur considère la formule *élé tholedoth* comme une inscription, le titre d'un nouveau chapitre ; elle serait absurde dans le cas où il voudrait y voir une déclaration se rapportant au chapitre précédent. Cette dernière alternative est pourtant la seule que nous laisse la version suisse ; tout y est disposé pour cela : *Telles furent les générations des cieux et de la terre*, c'est-à-dire ce qui vient d'être raconté, toutes ces productions sont les *tholedoth*, issues des cieux et de la terre....

Je n'insiste pas, car ce ne peut être ce que veulent dire les traducteurs qui ont certainement en vue une idée toute différente que celle à laquelle nous arrivons pourtant par une stricte analyse grammaticale¹.

Martin et Ostervald, quoique assez faibles hébraïsants, paraissent avoir eu conscience de la difficulté qui résulte de la traduction de *tholedoth* par *générations* ; ils n'ont pas su la résoudre, mais ils l'ont adroitement tournée, et nous ont au moins donné quelque chose d'intelligible en disant : *Telles sont les origines des cieux et de la terre*. On peut les excuser de cette erreur, vu l'état de la science à leur époque ; mais nous ne sommes pas tenus à la même indulgence envers des traducteurs modernes com-

¹ L'espace nous manque pour insister, comme nous voudrions le faire, sur la construction des versets 4 et 5 de ce chapitre II. C'est à n'en pas croire ses yeux !

mettant la même faute. Tel est le cas du nouveau traducteur de la Genèse (version des pasteurs nationaux de France). Il y a longtemps qu'on a cherché à sortir de la difficulté que présente ici le mot *tholedoth* en lui donnant le sens de *naissance, origine*. Les Septante nous en donnent le premier exemple en le traduisant par *genesis*, et jusqu'à nos jours des hommes d'un haut mérite scientifique ont essayé de justifier cette interprétation; mais comme il ne se trouve pas un seul exemple à l'appui de ce sens passif, cette absence totale de preuves est plus forte que tous les raisonnements par lesquels on s'efforce de faire fléchir le sens d'un mot dans l'intérêt d'une idée qui a contre elle le double argument de la grammaire et de l'usage invariable de la langue hébraïque.

La grammaire, dis-je, car *tholedoth* étant à l'état construit, nous trouvons ici les mêmes raisons qui nous font rejeter la version suisse. Grammaticalement, la source des *tholedoth* ne peut être que *les cieux et la terre*, et alors qu'est-ce que cela peut signifier? — C'est la seule fois que l'auteur de la nouvelle version de la Genèse rend *tholedoth* par *origine*; mais c'est là une exception peu heureuse, que rien ne justifie et qui ne doit point subsister. Il se trompe aussi en le traduisant par *généalogie*, car ce mot français ne peut rappeler que les aïeux ou les ascendants d'une personne et non sa postérité. Sans doute, pour nous un *sépher tholedoth* peut contenir des données généalogiques, et c'est souvent le cas, dans ce sens, que suivant la ligne ascendante nous arrivons à l'ancêtre qui est la souche de tel individu ou de telle famille dont nous étudions l'histoire; mais il n'en est plus de même lorsque nous suivons la ligne descendante, c'est pourquoi on ne peut traduire *zéh sépher tholedoth Adam* par : *Voici le tableau de la généalogie d'Adam*¹.

L'usage de la langue, ai-je dit encore, s'oppose à ce que nous traduisions *tholedoth* par *générations* ou par *origines*.

L'un des traits caractéristiques de l'histoire israélite est d'insister sur les détails de filiation; ce trait est d'ailleurs commun à la plupart des peuples orientaux. C'est ainsi que nous voyons par l'histoire des Arabes avant Mahomet qu'à cette époque où l'art d'écrire était inconnu, la science de l'histoire consistait uniquement dans la connaissance de détails généalogiques confiés à la mémoire de quelques hommes, qui devenaient ainsi les dépositaires des seules archives que possédât la nation ou la tribu. Dans cette série de noms, comme dans une galerie de tableaux de famille, le rang de chaque individu se trouvait soigneusement marqué et conservé au moyen de la date de sa naissance et du nombre des années de sa vie. Ainsi, un nom et deux dates, tels étaient les éléments principaux de l'histoire d'un homme, et à ces simples données, comme à des

¹ Perret-Gentil fait la même faute, Ruth IV, 18, en traduisant : *Elé tholedoth Perez, voici la généalogie de Perez*. C'est la généalogie de David que nous avons ici et non celle de Perez, souche ou premier chaînon de cette série de dix membres dont David est le dernier. Il faut dire : *Voici les descendants ou la postérité de Perez*.

points de repère saillants, il devenait facile de rattacher des détails complémentaires fournis par les événements les plus remarquables de la vie de celui dont on voulait conserver le souvenir. C'est par l'usage de moyens tout semblables que se sont conservées les traditions primitives recueillies par l'écrivain sacré qui les a consignées dans le livre de la Genèse, sous le titre commun de *tholedoth*. En considérant les dix fragments qui, dans la Genèse, portent ce titre, nous arrivons à nous faire une juste idée de son véritable sens. Ainsi par le *sépher tholedoth Adam* Gen. V-VI, 8, l'un des documents historiques les plus élémentaires, puisque dans sa plus grande partie, il ne contient que des noms et des chiffres, nous possédons les linéaments les plus indispensables de l'histoire, à partir du premier homme jusqu'à la fin de la première période du monde antédiluvien. Les *tholedoth Adam* comprennent un exposé nous faisant connaître la postérité d'Adam considéré comme souche primitive; des données chronologiques relatives aux individus nommés et des détails historiques concernant ces derniers, détails rares au début V, 1, 2, 22, 24, 29, mais qui finissent par occuper à eux seuls toute la dernière partie du *sépher* VI, 1-8. Ce *sépher tholedoth Adam* est donc bien un *livre d'histoire*, histoire qui, au point de vue où se place le narrateur, est celle d'Adam lui-même, car les individus qui naissent dans cette longue période sont les rejetons d'une même souche et les faits qui s'y produisent sont inséparables de ce courant de vie qui prend sa source en Adam. — C'est ainsi encore que les *tholedoth Noahh* Gen. VI, 9-IX, 29 nous donnent l'*histoire de Noé*, à partir non du jour de sa naissance, mais de celui où commence avec cet homme juste une nouvelle période historique aboutissant à la ruine de l'ancien monde, et 350 ans après à la mort de ce patriarche. Nous retrouvons dans ce second document tous les éléments constitutifs que nous avons signalés dans le premier, à cette différence près qu'ici les détails historiques l'emportent de beaucoup en étendue sur les données de filiation et de chronologie, comme cela devait être, à cause de l'importance des événements qui se rattachent à la personne de Noé. Les mêmes remarques s'appliquent aux *tholedoth* suivantes, qui toutes présentent les mêmes caractères, sinon toujours les mêmes éléments réunis ensemble; car l'historiographie hébraïque revêt graduellement une forme plus complète et, d'un début où dominent les données généalogiques, s'élève jusqu'à la hauteur du genre historique et littéraire le plus exquis, si par cette désignation, on doit entendre une œuvre présentant un développement régulier et bien ordonné, comme nous le remarquons dans les *tholedoth Thérakh*, qui racontent l'histoire d'Abraham Gen. XI, 27-XXV, 11, et mieux encore dans les *tholedoth Jacob* XXXVII-L, rapportant l'histoire de Joseph, chef-d'œuvre de narration historique. et qui, par les beautés de tous genres qui s'y trouvent est une œuvre unique dans l'histoire littéraire de l'antiquité. — Comment la version suisse a-t-elle pu rendre ici *élé tholedoth Jacob* par *voici les gé-*

générations de Jacob ? Ce titre ne signifie rien en tête d'un récit où ne se trouve pas trace de généalogie se rapportant à Jacob. Ostervald usant de sa liberté ordinaire, et cette fois avec un tact particulier, a rendu ces mots par cette paraphrase : *Voici ce qui arriva dans la famille de Jacob* ; le nouveau traducteur de la Genèse n'est pas allé au delà de cette paraphrase en disant : *Voici l'histoire des enfants de Jacob*. C'est faible et peu exact, car il est évident que ce n'est pas l'histoire des enfants de Jacob que le narrateur veut raconter, pas même celle de Joseph, mais bien, comme il l'annonce en tête de sa narration, les *tholedoth Jacob*, c'est-à-dire l'histoire des choses qui ont pour source Jacob, devenu présentement le seul représentant de la famille élue, le dépositaire des promesses, celui dans la famille duquel doit se dérouler désormais le plan divin, et auquel se rattachent tous les faits qui, dans la suite, composeront la grande histoire du peuple d'Israël. — Les *tholedoth Jacob* ne sont pas plus l'histoire proprement dite de Jacob que les *tholedoth Adam* V, 1 ne sont l'histoire personnelle d'Adam, et il nous est même impossible de rendre dans notre langue par un terme propre l'idée que par ce mot l'écrivain sacré veut exprimer. Car pour lui les *tholedoth* d'un individu comprennent non-seulement son histoire personnelle, mais aussi celle des membres de sa famille ou de ses descendants dans lesquels, par une suite d'engendremens, si l'on pouvait dire ainsi, ou de générations, *progenies*, *moledoth* (Gen. XLVIII, 6), il continue d'exister et prolonge ainsi son histoire. Ceci nous rappelle une réflexion d'un voyageur moderne en Orient : « Il ne « suffit pas, dit-il, de parler plus ou moins facilement le turc ou l'arabe, il « faut encore bien comprendre et ne jamais plus oublier que, sous des mots « dont nous croyons trouver l'équivalent dans nos dictionnaires, nos « interlocuteurs orientaux cachent sans cesse des idées qui nous sont « étrangères ¹. » Cette remarque pleine de justesse est également applicable lorsqu'il s'agit de la langue hébraïque, rameau procédant du même tronc que l'arabe et qui, par sa littérature, est la sœur aînée de toutes les langues sémitiques. Et si les langues sont, comme le dit F. Schlegel « le produit de tout l'homme intérieur, » nous pouvons nous attendre, nous, peuples de l'Occident, à trouver dans la langue hébraïque des difficultés qui seront d'autant plus irréductibles pour nous que nous serons moins capables de nous identifier avec les mœurs et les habitudes du peuple qui a parlé cette langue, et surtout avec ses principes religieux qui étaient comme l'objectif à travers lequel son esprit jugeait les choses ; car ce qu'il faut bien comprendre et ne jamais oublier non plus, c'est que dans l'étude que nous faisons aujourd'hui de la langue hébraïque, ce n'est pas, comme le dit Ewald, la langue hébraïque proprement dite dans ses éléments constitutifs que nous étudions, mais plutôt son développement moral et religieux chez le peuple d'Israël. De ce caractère que la

¹ *Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure*, par G. Perrot.

littérature hébraïque ne partage avec celle d'aucun autre peuple, résulte une des plus grandes difficultés pour l'intelligence du texte sacré, et il faut savoir en tenir compte jusque dans les moindres détails. C'est ainsi, par exemple, que, littéralement, le mot *tholedoth* peut bien, en effet, signifier *générations*, mais dans l'usage et surtout associé au pronom *élé*, il signifie plus que cela, et la raison d'être de ce nouveau sens ne se trouve que dans le point de vue moral et religieux auquel l'historien hébreu se place, point de vue d'après lequel le mot qui signifie *générations* veut aussi dire *histoire*, parce que dans l'histoire hébraïque, c'est l'élément personnel qui seul est important; c'est de l'homme seul, et surtout de l'homme dans son rapport avec Dieu, qu'il est tenu compte. Aussi, cette histoire n'est-elle point une exposition liée et suivie des faits et des événements mémorables qui se sont produits à diverses époques, mais avant tout, une chronique où l'auteur se propose essentiellement d'enchaîner l'un à l'autre les différents anneaux de la généalogie humaine et plus particulièrement ceux de sa propre nation, en suivant un plan que nous n'avons pas à exposer ici, mais d'après lequel en partant du *sépher toledoth Adam*, nous arrivons tout naturellement au *sépher toledoth Jéschoua hamaschiahh*, *Biblos généséos Jésoù Christou* Matth. I, 1, c'est-à-dire de l'histoire du premier homme déchu et de sa race à l'histoire du second Adam, *filz de David, filz d'Abraham*, en qui l'homme reconvre sa qualité d'enfant de Dieu.

Des trois traducteurs modernes que nous avons cité, M. Perret-Gentil seul a su bien rendre ce verset 4 du chap. II de la Genèse. C'est bien, en effet, par : *C'est ici l'histoire ou voici l'histoire* qu'il faut traduire les mots *élé toledoth*. Ici sans doute s'élève une difficulté : ce sens de la formule *élé toledoth* étant admis, il s'agit de savoir quelle application nous pouvons en faire dans notre passage. Il résulte de ce que nous avons dit que la source des *tholedoth* est toujours un individu, mais dans notre verset, par une exception, qui d'ailleurs est unique, toute idée de rapports humains disparaît et nous ne comprenons pas facilement ce que peut entendre l'écrivain sacré par ces *tholedoth* du ciel et de la terre. Cette question, qui a certainement son importance, trouvera sa place dans une autre étude. Aujourd'hui nous terminons nos réflexions sur ce passage en disant qu'aucun mot français ne rend mieux le sens de cette formule, telle que nous la trouvons employée dans la Genèse, que le mot *histoire*. Ce n'est pas le terme propre, sans doute, mais notre langue ne nous en offre aucun autre plus convenable. M. Perret-Gentil a su le trouver, et à cette occasion l'on peut dire avec le poète : *Est quoddam prodire tenus, si non datur ultra: c'est quelque chose d'arriver jusqu'à un certain point quand il est impossible d'aller plus loin*¹.

¹ Cet article était achevé et envoyé au rédacteur du *Bulletin théologique* lorsque nous avons appris la douloureuse nouvelle de la mort de M. Perret-Gentil.

Nous aurions bien d'autres passages à signaler dans la nouvelle version de la Genèse, mais cet article déjà long nous oblige à terminer au plus vite. Il est à désirer que cette édition ne soit qu'un essai soumis à l'examen des hommes compétents et qu'on consente à lui faire subir les corrections jugées nécessaires. Il y a, en effet, là bien des choses à revoir. Nous n'oserions mettre en doute la science du nouveau traducteur, et cependant une lecture attentive de son travail nous laisse sous l'impression qu'il manque de valeur scientifique. En résumé, pour nous cette version n'est point encore celle que nous attendons, celle dont nous voudrions pouvoir dire : Il faut lire la Bible dans cette version-là, si l'on ne peut pas la lire dans l'original.

EUG. LE SAVOUREUX, *pasteur*.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE EN ALLEMAGNE

I.

L'Allemagne théologique s'est beaucoup occupée, durant l'année 1864, de la personne de Christ. Après les discussions byzantines qu'avait soulevées la réaction néo-luthérienne au milieu de l'indifférence générale, il faut se féliciter de voir l'attention du public, vivement sollicitée, se porter sur la question centrale du christianisme. Ce résultat est dû, cela est assez humiliant à confesser, moins aux laborieuses recherches de l'école de Tubingue et de ses adversaires qu'au retentissement produit en Allemagne par le brillant roman de notre compatriote. Les traductions, les analyses critiques, les réfutations du livre de M. Renan, auquel pourtant on s'est bien gardé d'attribuer une valeur scientifique sérieuse, se sont succédé avec une rapidité inattendue : ce qui prouve tout au moins combien le public allemand était resté étranger aux débats des écoles théologiques.

Nous jugeons inutile de donner la nomenclature complète de tous les ouvrages qui ont paru cette année en Allemagne sur la vie de Jésus ; il suffira d'indiquer brièvement le contenu des plus marquants d'entre eux. Au premier rang nous devons citer le livre de Strauss¹. Tandis que la *Vie de Jésus* que cet auteur publia il y a trente ans s'adressait exclusivement aux savants et était d'une nature essentiellement critique, cette nouvelle publication est écrite en vue du grand public et a la prétention d'être à la fois pragmatique et critique. La tendance du livre est nettement indiquée dans la préface. D'après le docteur Strauss, il est urgent de compléter dès aujourd'hui l'œuvre de la Réformation et de mettre fin à l'inconséquence, à la dualité de principes qui est le vice fondamental du protestantisme. Notre siècle a reçu la mission de dépouiller le christianisme de son caractère surnaturel et de le représenter comme un produit de l'humanité elle-même. « Pour chasser les prêtres de l'Eglise, il faut exclure le miracle de la religion : » c'est le seul moyen d'assurer, d'une manière

¹ Das Leben Jesu. Leipzig 1864.

définitive, la conquête de toutes les libertés et le développement des institutions politiques dont l'Allemagne a un si pressant besoin. Une introduction est consacrée à l'examen des évangiles considérés comme sources de la vie de Jésus. Après avoir donné un aperçu sommaire des recherches qui ont été faites à ce sujet et après avoir déterminé philosophiquement l'idée du miracle et celle du mythe, Strauss expose ses propres vues sur l'origine de nos évangiles. Il pense qu'ils se sont formés peu à peu par des additions et des intercalations successives; avec Griesbach, il donne la priorité à l'évangile de saint Matthieu, et avec Baur il relègue celui de saint Jean au milieu du deuxième siècle. Puis, passant à son sujet même, Strauss retrace la vie de Jésus dans ses contours historiques principaux : c'est l'objet de la première partie. On a relevé avec raison que l'image que l'auteur nous donne de Christ manque absolument de netteté et de vraisemblance, et qu'elle ne saurait se justifier ni au point de vue de l'histoire ni à celui de la psychologie. Le caractère de Jésus, d'après Strauss, est le produit de la rencontre, de la synthèse, pourrions-nous dire, de deux éléments, de l'élément hellénique pour lequel Strauss éprouve une prédilection marquée, mais dont l'influence sur Jésus ne saurait être sérieusement admise, et de l'élément judaïque dont Strauss parle avec une irritation qu'il ne contient que difficilement. La deuxième partie est consacrée à l'histoire mythique de Jésus considérée dans ses origines et dans ses développements. Dans la classe des mythes l'auteur range non-seulement les récits miraculeux proprement dits, mais aussi toutes les scènes de la vie de Jésus au sujet desquelles il est plus facile de comprendre qu'elles aient été le produit de la légende qu'elles ne se soient passées réellement. La conclusion du livre est aisée à prévoir : il règne au sujet de l'histoire de Jésus une incertitude absolue. Il faut en tous les cas distinguer avec soin entre le Christ historique qui est assez indifférent en lui-même, et le Christ idéal, seul digne de présider aux destinées de l'humanité.

La *Vie de Jésus* de Schenckel² est, d'après l'auteur, le fruit de longues études, mais c'est l'apparition et le succès du livre de M. Renan qui en a hâté la publication. Schenckel a jugé indispensable de tracer une peinture vraiment historique, c'est-à-dire vraiment humaine de l'image de Christ. Pour y réussir il s'est adressé au document, suivant lui, le plus ancien et le plus authentique que nous possédions, à savoir l'évangile selon saint Marc, complété par des données empruntées aux autres évangiles. Du reste Schenckel n'entend pas se livrer à une discussion approfondie au sujet de la question des sources dans laquelle il suit les vues de son collègue, le professeur Holtzmann dont nous avons analysé le livre l'année dernière. Ajoutons seulement que, contrairement à M. Renan, l'auteur admet le caractère historique des discours de Jésus dans le qua-

¹ Das Characterbild Jesu. Wiesbaden 1864.

trième évangile et rejette celui des faits qui y sont rapportés. L'ouvrage lui-même est divisé en six parties : 1^o le développement de Jésus; 2^o la première fondation de la communauté; 3^o le Messie; 4^o l'activité de Jésus en Judée; 5^o la crise; 6^o le dénouement. Le chapitre le plus important est sans contredit le troisième où Schenckel examine la question si délicate et si complexe du caractère messianique de Christ, et notamment la genèse et le développement de l'idée messianique dans la conscience de Jésus. Nous avouons que l'explication de l'auteur d'après laquelle Jésus-Christ, en ce point, se serait accommodé aux espérances de sa nation en les épurant, nous paraît à la fois contraire aux textes et incompatible avec la foi de Jésus à l'origine divine des promesses messianiques qu'on ne saurait lui contester sans méconnaître son caractère historique. Il n'a même pu transformer les espérances populaires qu'à la condition d'avoir lui-même la conscience d'être le Messie promis par Dieu à Israël. Schenckel se montre l'adversaire déclaré du surnaturel; il n'admet d'autres miracles que les guérisons et encore les dépouille-t-il de tout caractère surnaturel, ce sont des cures psychologiques telles qu'il s'en produit encore de nos jours. La multiplication des pains se fait dans l'imagination des auditeurs de Jésus par la force et la grâce de sa parole, la transfiguration est une vision et la résurrection de Christ, un fait purement spirituel. Il y a, selon nous, d'autres défauts dans le livre de Schenckel : son Jésus déclame et péroré trop. On a dit malicieusement qu'il ressemble trop à son moderne peintre qui en fait une sorte de défenseur de la liberté et de la religion de la conscience.

L'ouvrage posthume de Schleiermacher sur la vie de Jésus¹, publié d'après les cahiers de cours d'un de ses élèves, est un travail dogmatique plutôt qu'historique. L'auteur s'est proposé de retracer l'image de Christ en évitant le double écueil de l'ébionitisme et du docétisme, mais en accentuant toutefois le côté humain de la vie de Jésus plus que ne l'a fait l'orthodoxie. Ce qui rend la tâche de l'historien difficile, c'est le point de départ de son exposition, la sainteté parfaite de Christ qu'il admet sans hésitation. Il faut dès lors montrer comment la réalisation de cette sainteté parfaite est possible dans les conditions qui sont faites au développement de l'homme sur cette terre où règne le péché. Le livre de Schleiermacher est divisé en trois parties. Dans la première, qui traite de la vie de Jésus avant son ministère public, nous relèverons surtout l'intéressant chapitre consacré à l'analyse de la conscience que Jésus a eue de lui-même, de sa nature, de son rapport avec Dieu, de sa mission. Schleiermacher démontre victorieusement qu'il n'a pas eu à s'assimiler laborieusement l'idée messianique, vu que celle-ci reposait naturellement au fond de son être et en formait l'un des éléments constitutifs. La deuxième partie est consacrée à la vie publique de Jésus. Schleiermacher n'essaye pas même de retracer

¹ Das Leben Jesu, herausgegeben von Rütenik. Berlin 1864.

son activité en suivant un ordre chronologique : les évangiles synoptiques n'étant selon lui que des agrégats informes de notices puisées çà et là ne sauraient fournir à ce sujet que des indications incertaines ; il préfère s'appuyer sur l'évangile selon saint Jean qui, sans avoir la prétention de renfermer une biographie, est plus homogène dans toutes ses parties et moins fragmentaire. Schleiermacher accepte l'idée du miracle, mais en la modifiant profondément et en la mettant en rapport avec la puissance spirituelle de Jésus : d'autre part, il ne conçoit pas que Jésus ait opéré d'autres miracles que sur des personnes vivantes. L'exposition de la doctrine de Jésus occupe une large place, mais elle s'éloigne trop des textes et manque à la fois de clarté et de simplicité. La troisième partie du livre traite de la passion de Jésus. On sait que pour expliquer la résurrection, Schleiermacher a admis l'hypothèse absurde de la léthargie.

Le professeur Keim de Zurich a réuni dans un volume, sous le titre de : *Le Christ historique*¹, deux petits écrits très remarquables qu'il avait récemment publiés sur le développement humain et sur la dignité historique de Jésus. L'auteur y examine avec une grande impartialité, une sagacité et un tact critique digne d'éloges les principales difficultés que soulèvent ces graves problèmes. Indépendant au milieu des partis, tout en relevant de l'école de Tubingue, Keim reproche aux disciples de Baur la manière cavalière dont ils traitent souvent les textes et la témérité avec laquelle ils remplacent les explications séculaires par des hypothèses souvent hasardées et plus difficiles à admettre que les faits dont elles doivent tenir lieu. Dans toutes les questions si nombreuses et si délicates dont s'occupe la critique évangélique, l'auteur observe une grande réserve et le plus souvent ne donne pas ses conclusions. Ainsi, malgré son désir manifeste, il ne peut se décider à nier le miracle, et en particulier celui de la résurrection de Christ qui lui semble appuyé des témoignages historiques les plus solides. Nous renonçons à analyser cet opuscule, remarquable autant par la richesse des idées que par la finesse des aperçus et qui mériterait, à coup sûr, d'être traduit dans notre langue.

Nous recommanderons également le savant et très intéressant ouvrage du professeur Weizsäcker, de Tubingue, sur les origines de l'histoire évangélique². Dans une première partie, l'auteur traite des sources de nos évangiles et paraît incliner, en la modifiant légèrement, à l'hypothèse d'un évangile primitif dont les nôtres seraient des imitations plus ou moins complétées par d'autres documents ; une seconde partie retrace l'histoire évangélique dans son développement successif. Fruit de laborieuses et patientes recherches, ce livre se distingue par un style toujours noble et élevé, un examen impartial et sagace porté sur les faits et un don heureux de les combiner et d'en faire jaillir des conclusions ingé-

¹ Der geschichtliche Christus. Zürich 1863.

² Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen u. den Gang ihrer Entwicklung. Gotha 1864.

nieuses. Si l'on ne peut partager toutes les vues de l'auteur, on est forcé du moins de rendre justice à sa science si solide et à la constante modération de son jugement.

Avant de quitter ce domaine si important de l'histoire évangélique, nous devons mentionner encore une réimpression d'une *Vie de Jésus* d'après saint Matthieu, par Thomas Wizenmann, avec une introduction du professeur Auberlen, de Bâle¹. L'ouvrage de ce théologien, l'ami du philosophe Jacobi, qui se rattache à l'école de Bengel et d'OEttinger, et qui est mort très jeune, renferme des vues d'une grande profondeur et d'une étonnante justesse. Peu d'interprètes ont mieux saisi ce qu'on peut appeler le plan de Jésus, dans sa richesse et dans sa simplicité : c'est sans contredit à l'excellente biographie qu'a publiée, il y a quelques années, de ce jeune penseur, M. von der Goltz qu'est due la réimpression tout à fait opportune du livre que nous annonçons. Nous n'avons garde non plus, en signalant à l'attention de nos lecteurs les ouvrages de théologie biblique, de passer sous silence la publication posthume de la *Théologie du Nouveau Testament* de Baur de Tubingue² qui, on peut bien le dire, résume les résultats des recherches et des travaux que ce savant auteur a entrepris dans le domaine du Nouveau Testament. Ce livre contient notamment une nouvelle exposition de la doctrine de saint Paul préparée avec soin par l'auteur et destinée à justifier la place éminente qu'il attribue à cette doctrine dans l'histoire du développement de la théologie chrétienne. Nous nous bornerons à indiquer la division de cet ouvrage. Après une introduction qui traite de l'idée, de l'histoire et de la méthode de la théologie du Nouveau Testament, Baur passe successivement en revue : 1^o la doctrine de Jésus, 2^o celle de saint Paul et de l'Apocalypse, 3^o celle de l'épître aux Hébreux et des petites épîtres attribuées à saint Paul, 4^o celle des épîtres dites pastorales et des écrits johanniques.

II.

Nous mentionnerons très brièvement quelques ouvrages qui rentrent dans les autres domaines de la science théologique. Parmi les productions historiques, nous avons remarqué une excellente monographie du professeur Zœckler, de Giessen, sur Saint Jérôme, sa vie et son activité³, qui, d'après notre auteur, est beaucoup plus celle d'un savant que d'un prêtre ou d'un saint. Dans une première partie, l'historien retrace les principaux faits de la vie si agitée et si diversement accidentée de son héros, et dans une seconde, il le caractérise sous les diverses faces de l'écrivain, de l'exégète, du théologien, de l'ascète. A la période du moyen âge appartient

¹ Die Geschichte Jesu nach Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet. Basel 1864.

² Vorlesungen über N. T. Theologie, herausgegeben von F. F. Baur. Leipzig 1864.

³ Hieronymus. Sein Leben und sein Wirken aus seinen Schriften dargestellt. Gotha 1865.

l'intéressante monographie de Hase sur Catherine de Sienne¹, ce type de la sainte du catholicisme italien, digne d'être placée à côté de la Jeanne d'Arc et de Jérôme Savonarole du même auteur. La légende, si répandue et si curieuse, du prêtre Jean a été traitée de main de maître par le savant professeur Oppert² qui a employé de longues et minutieuses recherches à démêler l'origine de cette légende et à montrer l'influence qu'elle a exercée dans l'histoire sacrée et profane. Pour les temps plus modernes, nous citerons la publication du quatrième volume de l'*Histoire du Calvinisme en France* par Polenz³, qui renferme la période comprise entre l'avènement de Henri III et la mort de Henri IV. L'auteur a particulièrement mis à profit les *Lettres de Henri IV* publiées par M. Berger de Xivrey, et l'*Histoire des assemblées politiques des réformés de France* de M. Anquez. Mentionnons aussi une biographie pleine d'intérêt de Valentin Weigel, ce théologien mystique précurseur de Jacob Boehme, par le professeur Opel⁴ qui nous présente un tableau instructif et curieux de l'état de la culture intellectuelle et morale de l'Allemagne au dix-septième siècle. Le professeur Tholuck a publié le commencement d'une *Histoire du Rationalisme*⁵, destinée à faire suite à ses ouvrages sur la théologie luthérienne du dix-septième siècle; dans ce premier volume, l'auteur ne parle guère que des précurseurs du rationalisme, parmi lesquels il range le piétisme et l'école philosophique de Wolff. Enfin, pour la période la plus récente, nous citerons la troisième édition considérablement augmentée de l'*Histoire de la Théologie contemporaine en Allemagne*, par le docteur Schwarz⁶, de Gotha. Une part moindre y est faite aux représentants du néo-luthéranisme, dont l'importance a considérablement diminué, tandis que les théologiens de l'école dite libérale à laquelle appartiennent toutes les sympathies de l'auteur, et qu'il trouve en voie définitive de progrès, occupent une place plus considérable. Parmi les portraits nouveaux dont s'est enrichie la galerie de Schwarz, nous avons remarqué ceux de Stahl, de Hofmann d'Erlangen, de Kahnis, du célèbre Baumgarten de Rostock, de Bunsen, de Schenkel et de Hase. Nous voudrions signaler aussi à l'attention de nos lecteurs l'ouvrage d'un jeune théologien de Bonn, Moritz Lüttke, sur la situation de l'Eglise dans les pays scandinaves⁷. L'auteur a observé avec perspicacité, exposé avec clarté et jugé avec impartialité les faits qui se présentaient à lui. Il décrit avec intérêt la lutte qui a éclaté, surtout en Danemark et en Suède, entre la vie religieuse récemment réveillée et les inflexibles règlements

¹ Caterina von Siena. Ein Heiligenbild. Leipzig 1864.

² Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte. Ein Beitrag zur Völker- u. Kirchenhistorie u. zur Heldendichtung des Mittelalters. Berlin 1864.

³ Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung von 1789. Bd. IV.

⁴ Valentin Weigel. Ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Deutschlands im 17ten Jahrhundert. Leipzig 1864.

⁵ Geschichte des Rationalismus. Erste Abtheilung. Berlin 1865.

⁶ Zur Geschichte der neuesten Theologie. Dritte Auflage. Leipzig 1864.

⁷ Kirchliche Zustände in den scandinav. Ländern. Elberfeld 64.

d'une Eglise d'Etat; il signale les conséquences qui en résultent, les dangers du séparatisme et le besoin d'une nouvelle organisation qui devra faire une large part à l'élément laïque. Enfin, nous recommanderons l'ouvrage de Mœrikofer : *Scènes tirées de la vie religieuse en Suisse*¹; c'est une sorte d'abrégé de l'histoire de l'Eglise suisse, sous forme de biographies choisies avec bonheur et allant de Saint-Gall, d'Othmar et de Haito jusqu'à Haller, Lavater et Vinet. La période de la Réformation, si admirablement représentée en Suisse, occupe naturellement la place d'honneur dans le livre de notre auteur.

La théologie systématique est, comme depuis plusieurs années, le plus faiblement représentée dans les publications de l'Allemagne. Nous n'avons guère à nommer que quelques ouvrages apologétiques d'une étendue et d'une valeur peu considérables; ce sont ceux de Luthardt², de Leipzig; de Dusterdick³, de Göttingue, et de Held⁴, de Zurich (aujourd'hui professeur à Breslau); puis, deux publications posthumes du professeur Auberlen enlevé récemment à l'université de Bâle, à savoir un fragment du second volume de son remarquable traité sur la révélation divine⁵, et un recueil d'articles sur diverses parties de la doctrine chrétienne⁶. L'histoire des dogmes s'est enrichie d'un gros volume du professeur Hahn, de Breslau, sur la doctrine des sacrements et son développement dans l'Eglise occidentale jusqu'au concile de Trente⁷, et d'un traité du philologue Ahrens sur le pouvoir des clefs⁸. Hundeshagen a écrit l'histoire de l'organisation de l'Eglise⁹, Néander (publication posthume)¹⁰, et Wendt¹¹ celle de la morale chrétienne. — Enfin, nous signalerons, pour clore, quelques articles insérés dans diverses revues: une excellente étude de Kœstlin sur les miracles¹², une autre de Hilgenfeld sur l'école de Baur et ses plus récents contradicteurs¹³, et deux travaux du même Hilgenfeld¹⁴ et de Beyschlag¹⁵ sur la conversion et l'apostolat de saint Paul. N'oublions pas non plus le rapport présenté par ce dernier à la diète ecclésiastique d'Altenbourg sur la question du Christ¹⁶.

F. LICHTENBERGER.

¹ Bilder aus dem kirchl. Leben der Schweiz. Leipzig 64.

² Apologet. Vorträge üb. die Grundwahrheiten des Ctns. Leipz. 64.

³ Apolog. Beiträge. Götting. 65. Erster Theil.

⁴ Jesus der Christ. 16 apologet. Vorträge über die Grundlehren des Ctns. Zürich 65.

⁵ Die göttl. Offenbarung. Basel 64. Bd. II.

⁶ Beiträge zur christl. Erkenntniss. Basel. 65.

⁷ Die Lehre von den Sacramenten in ihrer gesch. Entwicklung innerhalb der abendl. Kirche bis zum Concil v. Trient. Breslau 64.

⁸ Das Amt der Schlüssel. Hannover 64.

⁹ Beiträge zur Verfassungsgesch. und Kirchenpolitik. Wiesb. 64. Bd. I.

¹⁰ Vorlesungen üb. Gesch. der chr. Ethik, herausgeg. von Erdmann. Berl. 64.

¹¹ Kirchl. Ethik. Leipz. 64. Bd. I.

¹² Die Frage üb. das Wunder nach dem Standpunkt der neuern Wissenschaft. Jahrbücher für deutsche Theol. 64. H. 2.

¹³ Baur's krit. Urgesch. des Ctns. u. ihre neueste Bestreitung. Jahrbücher für wissensch. Theol. 64. H. 2.

¹⁴ Die Bekehrung u. apostol. Berufung des Paulus. *Ibidem*.

¹⁵ Die Bekehrung des Apost. Paulus. Stud. u. Krit. 64. H. 2.

¹⁶ Welchen Gewinn hat die Kirche aus den neuesten Verhandlungen üb. das Leben Jesu zu ziehen? Berlin 65.

MÉLANGES

LE PRÉTENDU BAPTÊME POUR LES MORTS

UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION DU PASSAGE 1 COR. XV, 29, 30.

Il est peu de textes dans la Bible qui aient plus exercé l'esprit inventif des théologiens que les versets 29 et 30 du ch. XV de la 1^{re} épître aux Corinthiens. En adoptant simplement la ponctuation et la construction traditionnelles, on est forcément arrêté par les mots βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, dont l'interprétation constitue la difficulté du passage. Inutile de dire que la plupart des explications imaginées par les exégètes ne méritent pas même d'être réfutées; celles qui paraissent le plus admissibles quant à l'idée, ont le tort de n'être pas justifiées par le texte. La plus usitée consiste à traduire : se faire baptiser à la place d'un mort, pour un catéchumène surpris par la mort avant d'avoir pu se faire baptiser. Cette interprétation, à laquelle on revient toujours parce qu'elle a pour elle le texte reçu et le fait de deux sectes qui, pendant quelque temps, pratiquèrent ce baptême pour les morts, a cependant le désavantage de présenter une sérieuse difficulté; quelques commentateurs la confessent, il est vrai, mais sans la résoudre d'une manière satisfaisante. Il faut admettre en effet, en supposant que ce soit là le sens du passage, que la coutume en question ait non-seulement existé, mais même qu'elle ait été assez répandue dans les Eglises du premier siècle. Mais peut-on croire que Paul, dont les idées sur le baptême sont suffisamment connues pour qu'on ne soit pas en droit de le soupçonner d'avoir approuvé un tel usage, peut-on croire qu'il l'ait toléré sans essayer de le combattre comme il fait pour tant d'autres abus, à coup sûr moins graves? peut-on croire surtout qu'il s'en soit servi comme d'un argument en faveur de la doctrine de la résurrection? Il faut avoir des notions fort larges sur le sentiment du vrai pour admettre sans répugnance que les apôtres aient connu et pratiqué la théorie que la fin justifie les moyens. Je sais qu'on appelle cela de l'accommodation; mais il importe, de nos jours surtout, de se méfier des mots et de s'informer avec soin de ce qu'ils désignent et de ce qu'ils cachent.

Quant au fait des deux sectes qui, dans les premiers siècles, ont pratiqué le baptême pour les morts, il n'est pas plus une autorité à l'appui de l'interprétation traditionnelle du passage, que ne l'est l'introduction dans l'Eglise du baptême des enfants en faveur des explications par lesquelles on s'efforce de le trouver justifié dans le Nouveau Testament.

Il faut donc s'en prendre à la force de l'habitude si l'interprétation proposée par M. Hofmann (d'Erlangen)¹ a tant de peine à se faire adopter. Comme il n'y est plus question du tout de βαπτ. ὑπ. τ. νεκ., et qu'elle enlève au texte toute son obscurité, on conçoit aisément qu'on ne s'empresse pas de l'admettre. Il y a tant de théologiens pour qui les difficultés de l'exégèse sont une ressource précieuse! M. Hofmann, qui est toujours ingénieux et le plus souvent heureux dans ses explications, a imaginé de changer simplement la ponctuation, et par suite la construction des deux versets. Il les écrit ainsi qu'il suit : Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν εἰ βαπτίζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν εἰ δὲ ὡς νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται; τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; On sait que les anciens manuscrits n'avaient pas de ponctuation; les mots s'y suivaient sans interruption, en sorte que l'on est libre de découper les phrases comme on le juge convenable. M. Hofmann ne fait donc rien que de très légitime en déplaçant quelques points. Il est bon de noter également que la leçon τί καὶ βαπτ. ὑπ. τῶν νεκρῶν qui a passé dans nos versions, n'est appuyée par aucune autorité, tandis que les meilleurs critiques (Lachmann, Tischendorf) se prononcent pour la leçon ὑπὲρ αὐτῶν. Le changement s'explique très naturellement du moment qu'on admet l'interprétation traditionnelle. Le texte tel que l'écrit M. Hofmann, présente, comme le texte reçu, trois interrogations; nous allons les examiner l'une après l'autre. Remarquons tout d'abord que le futur ποιήσουσιν ne permet pas de considérer le verbe ποιεῖν comme désignant simplement l'acte exprimé par βαπτ. ὑπ. τ. ν., et de traduire : Que font-ils lorsqu'ils se font baptiser, ceux qui, etc.? Le futur exige que l'action exprimée par ποιήσ. soit rapportée à une époque postérieure au baptême, quel que soit d'ailleurs le sens de βαπτ. ὑπ. τ. ν. Il faut donc traduire : que feront-ils?

Mais alors, quelle peut être l'idée de Paul? Il ne veut pas dire sans doute que ceux qui jusqu'ici ont pratiqué ce baptême devront cesser de le faire, s'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas (Ruckert); au moins aurait-il dit : ils ne le feront plus, au lieu de demander : que feront-ils? On ne saurait admettre non plus qu'il veuille parler du ridicule auquel ils s'exposeront (de Wette, Meyer, etc.); au lieu de demander : que feront-ils? il aurait dit : que pensera-t-on de leur conduite? De plus, le mot ἐπεὶ qui précède le futur nous oblige à voir dans l'action exprimée par τί ποιήσ. autre chose que le βαπτ. (voy. Rom. III, 6); il

¹ J. Chr. k. v. Hoffmann, *Schriftbeweis*, 2^e édit, 1857, t. II, 2, p. 198-200. — Ce qui suit est traduit librement de l'allemand.

nous commande d'entendre ces mots dans ce sens : s'il n'y a pas de résurrection, peut-on s'attendre à quelque activité de la part de ceux qui ont été baptisés? feront-ils quoi que ce soit? S'il en est ainsi, on ne voit pas pourquoi l'Apôtre ne songerait qu'à la classe fort spéciale de ceux qui se sont fait baptiser ὑπ. τ. νεκ.; rien ne l'empêchait d'étendre sa pensée à tous les chrétiens.

Veut-on par conséquent tenir compte à la fois du futur et du mot ἐπεί, il n'est plus possible de joindre ὑπ. τ. νεκ. à βαπτίζ. Essayons de le rapporter à ποιήσουσι. Il est légitime et naturel, telle est la pensée de l'Apôtre, que ceux qui ont reçu le baptême, c'est-à-dire qui sont chrétiens, s'occupent de ceux qui ne le sont pas, s'ils peuvent par là contribuer à leur procurer la vie lors de la résurrection; mais il est tout aussi naturel que les chrétiens se dispensent de cette peine, si les morts ne ressuscitent pas. Paul appelle νεκροί ceux envers lesquels les chrétiens ont des devoirs à remplir à dater du moment de leur baptême; c'est leur état de νεκροί qui crée aux chrétiens ces obligations à leur égard; et c'est en même temps leur mort qui, s'il n'y a pas de résurrection, dispense les chrétiens de ces devoirs. L'Apôtre emploie ici le mot νεκρός dans le même sens que lui donne Jésus dans Matth. VIII, 22. La première fois (que feront pour *les morts* ceux qui sont baptisés, — laissez *les morts* enterrer, etc.), il s'agit de la mort comme salaire du péché, de la mort spirituelle, laquelle commence dès cette vie; la seconde fois (si *les morts* ne ressuscitent pas, — enterrer *leurs morts*), il est question de la mort complète amenée par l'extinction de la vie physique, la mort du corps n'étant que le complément de la mort spirituelle, la dernière conséquence du péché. Aussi Paul, pour plus de clarté, désigne ceux qui sont ainsi complètement morts par les mots ὅλως νεκροί. Le sens de la phrase est donc : Si ceux, qui se trouvent dans l'état de mort spirituelle produit par le péché, sont destinés à une mort complète sans espoir de résurrection, il n'y a pas de raison pour que ceux qui ont reçu le baptême s'occupent d'eux, s'intéressent à leur sort à venir. Cette idée en appelle immédiatement et forcément une autre : à quoi bon se faire baptiser dans ces conditions? Car, qu'on ne l'oublie pas, Paul ne combat pas des gens qui nient la résurrection des hommes morts sans conversion; il a en vue dans toute son argumentation la négation de la résurrection en général. On voit qu'il y a gradation de la première idée à la seconde, et c'est en vue du lien intime qui les unit que Paul a choisi dans la première phrase le mot βαπτίζ., puisque ce mot devait revenir dans la seconde. Or, l'interprétation ordinaire du passage ne trouve rien de plus dans les mots τί καὶ βαπτ. ὑπ. αὐτ. que dans ce qui précède; non-seulement il n'y a pas gradation, mais on a exactement la même idée exprimée par les mêmes termes. Nous obtenons donc, au double point de vue et du style et de la pensée, un avantage notable en ce que les deux idées sont différentes et qu'il y a gradation de l'une à l'autre. S'il n'y a pas de résurrection, dit l'Apôtre, laissons

en paix ceux qui vivent dans leur péché, ne les inquiétons pas inutilement; ne les pressons pas de se faire baptiser, puisqu'il n'y a rien à espérer après la mort; bien plus, ne nous faisons pas baptiser nous-mêmes, — et, si nous le sommes, n'allons pas exposer journellement notre vie pour nos frères.

Nous sommes arrivés de la sorte à la troisième partie de l'argumentation de Paul. Ὑπὲρ ἀδελφῶν n'est plus rattaché, comme on l'a fait jusqu'ici, à ce qui précède, mais à ce qui suit; ces mots se rapportent évidemment à βαπτισμῶν, qui est le sujet des deux premières propositions, d'autant plus (la suite le prouve suffisamment) que c'est bien pour les chrétiens, pour l'Eglise que l'Apôtre souffre; c'est par amour pour eux qu'il expose chaque jour sa vie. La gradation se poursuit donc du commencement jusqu'à la fin; les trois questions de l'Apôtre renferment trois idées différentes qui s'appellent l'une l'autre dans l'ordre suivant lequel il les présente : si les morts ne ressuscitent pas, il est inutile de se soucier du sort des non-chrétiens, — il est sans profit de se faire baptiser, — il est insensé de souffrir pour ses frères. Paul met à nu de la sorte toutes les conséquences pratiques de la négation de la résurrection. Il a commencé, dans les versets 12-28 du même chapitre, par établir l'importance de ce dogme pour la foi; à partir du verset 29, il expose son influence sur la vie du chrétien; les versets qui suivent le 30^e n'en sont que le développement. Paul considère le chrétien sous trois aspects, vis-à-vis de ceux qui ne sont pas chrétiens, en lui-même, et dans ses rapports avec ses frères. Ces trois aspects lui suggèrent les trois questions qu'il pose à ceux qui doutent de la résurrection.

Après avoir montré ainsi que la foi en la résurrection peut seule justifier l'activité du chrétien en faveur des incrédules, légitimer son baptême et le soutenir dans les souffrances qu'entraîne son dévouement pour l'Eglise, l'Apôtre est en droit de conclure : Si les morts ne ressuscitent pas, mieux vaut jouir de la vie, ce qui pour le plus grand nombre s'exprime ainsi : Mangeons et buvons, car demain nous mourrons.

S...

Pour la Rédaction générale : L. DE PRESSENSE, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

RAPPORT DU DOCTEUR BEYSCHLAG

PROFESSEUR DE THÉOLOGIE A L'UNIVERSITÉ DE HALLE, LU DEVANT LE
KIRCHENTAG D'ALTENBOURG, AU MOIS DE SEPTEMBRE 1864, SUR CE
SUJET : « QUEL PROFIT L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE A-T-ELLE A RETIRER
DES DERNIERS TRAVAUX SUR LA VIE DE JÉSUS? »

Messieurs,

Ce n'est pas sans appréhension que je prends la parole devant vous, et que je me vois appelé, comme rapporteur, à traiter une question aussi grave que celle-ci : « Quel profit l'Eglise évangélique a-t-elle à retirer des derniers travaux sur la vie de Jésus? » Cette appréhension ne tient pas seulement au peu de temps que j'ai pu consacrer, pendant les rapides loisirs d'un voyage, à la préparation de ce rapport, dont j'ai dès le commencement senti toute l'importance; la cause de mon embarras se trouve plutôt dans la nature même du sujet. Quand je consentis à m'en charger, il m'attirait et m'intéressait par son actualité; mais depuis, plus j'y ai réfléchi, plus il m'a paru offrir une tâche infinie et des difficultés, dans un certain sens, insolubles. Une simple revue des derniers ouvrages publiés sur la vie de Jésus dépasserait déjà de beaucoup les limites dans lesquelles doit se renfermer ce rapport. Il serait encore plus impossible d'en faire une critique aussi approfondie que l'exigerait un pareil sujet. Or, ces deux études ne formeraient guère que les préliminaires du travail incomparablement plus important et plus difficile qui m'a été imposé, quand j'ai été chargé d'indiquer les avantages que l'Eglise doit retirer de ce puissant mouvement religieux et théologique du temps présent. Peut-on déterminer ces avantages sans jeter un coup d'œil sur le développement de l'Eglise et sans oser pressentir ses destinées futures? Et, dans une matière qui, après tout, appartient en premier lieu au domaine théologique, peut-on se lancer sur ce terrain sans entrer dans des considérations théo-

logiques de telle nature qu'on se demande à bon droit si l'on doit les soumettre au jugement de grandes et mobiles assemblées? Bien plus, le peut-on sans que le rapporteur y introduise d'une manière ou de l'autre sa théologie particulière? Par elle seule, en effet, il lui est possible de contempler les avantages que l'Eglise retirera dans l'avenir de discussions encore incertaines et flottantes; mais aussi, précisément parce qu'elle lui est personnelle, elle ne doit pas compter trop tôt sur l'assentiment général des auditeurs. Toutes ces questions se sont imposées à mon esprit dès que je me suis mis à l'œuvre; et je ne les pose maintenant devant vous que pour faire appel à votre indulgence, s'il m'arrive peut-être de ne remplir que très imparfaitement votre attente.

Le mouvement excité par le premier ouvrage de Strauss était depuis longtemps apaisé, quand celui de M. Renan est venu rouvrir les discussions sur la vie de Jésus. Encouragé par le succès inouï du livre du savant français, Strauss a remanié sa *Vie de Jésus*, et en a donné une nouvelle édition, dédiée au peuple allemand. Comme les travaux apologétiques, qui ont paru depuis, sont loin d'égaliser en importance ces deux écrits, ce sont ces derniers qui devront faire l'objet essentiel de notre examen.

Vous vous attendez peut-être à me voir y joindre la *Caractéristique de Jésus*, par Schenkel. Mais le bruit qu'a fait ce livre, dans le cercle restreint où il a paru, me semble provenir uniquement de la contradiction qui existe entre un pareil ouvrage, écrit en vue de l'Eglise, et la position ecclésiastique de son auteur; l'impression qu'il a produite dans le reste de l'Allemagne n'est pas à comparer à celle qu'y ont produite les deux autres; et c'est pourquoi je puis me dispenser d'en parler; j'ajoute que j'ai mes motifs personnels pour en agir ainsi.

Pour ce qui regarde M. Renan et Strauss, je dois me dispenser aussi de donner de leurs travaux une *caractéristique*, qui nous conduirait beaucoup trop loin; je les supposerai connus et j'en viendrai immédiatement à notre sujet spécial.

Nous avons donc à parler du profit que notre Eglise doit retirer de ces dernières discussions sur la vie de Jésus. Mais quoi! ne faudrait-il pas parler plutôt du dommage que de pareilles discussions causent à notre Eglise, des doutes qu'elles font naître dans des milliers de cœurs, où la foi n'avait pas d'assez fortes racines, de l'incrédulité et de l'impiété auxquelles elles fournissent des armes nouvelles et terribles, du respect des choses saintes qu'elles ébranlent plus profondément que jamais au sein de notre peuple, et même de la ruine de notre foi et de notre Eglise, qui ne manquerait pas d'arriver, si de semblables notions sur la vie de Jésus réussissaient à pénétrer dans la chrétienté et au sein du peuple évangélique? Car, sans parler de tous les scandales auxquels ils ont donné lieu, ce qu'on peut dire de plus modéré et de plus incontestable de ces écrits, c'est qu'ils sont dirigés contre la divinité du Fils de Dieu; et la ruine de cette doctrine entraînerait celle de notre foi et de notre Eglise. Si le

Christ, comme le veulent M. Renan et Strauss, cesse d'être le véritable lien entre le ciel et la terre, entre la divinité et l'humanité; s'il cesse d'être celui en qui il plut à Dieu de faire habiter toute sa plénitude, celui qui, exempt de tout péché, fut fait péché pour nous, afin que nous devinssions justes devant Dieu par lui, — alors, — quelques louanges qu'on lui donne, de quelques brillantes lueurs dont le christianisme colore encore le ciel de l'humanité, — son soleil a disparu, son cœur est brisé, et le monde invisible tout entier, dont le Christ fut sur cette terre le témoin, le porteur et le médiateur, n'est plus qu'une chimère; et c'est aussi là l'opinion de ces savants.

Cependant, je n'en suis pas moins convaincu que notre Eglise doit retirer un *avantage* même de ces attaques dirigées contre ce qu'elle a de plus sacré. Car, cette loi miséricordieuse de la Providence qui fait tourner toutes choses au bien de chaque croyant, s'applique aussi à la société des croyants, c'est-à-dire à l'Eglise. Sans doute, elle doit agir elle-même dans ce but, et ne pas laisser au hasard le soin de servir aveuglément ses intérêts; aussi, pour une assemblée ecclésiastique comme la nôtre, il n'y a pas de point de vue plus juste pour considérer ces grands scandales donnés à la chrétienté contemporaine, que celui qui nous est indiqué par notre sujet. J'avoue que ce point de vue pouvait seul me soutenir au milieu de toutes les difficultés qui se présentaient à moi. Les problèmes scientifiques qui ont été soulevés pendant le cours des dernières discussions sur la vie de Jésus ne peuvent en aucune façon être soumis à l'appréciation et au jugement sommaires de la mobilité d'une grande assemblée. Pour l'honneur et le sérieux de la science, je n'aurais jamais pu m'y résoudre. Je n'aurais pas consenti davantage à ouvrir une séance, où, au lieu de reconnaître que les esprits égarés ne doivent être vaincus que par l'épée de l'esprit, on aurait prononcé contre Strauss et ses adhérents un anathème destiné à exercer une impression sur l'Allemagne évangélique par notre autorité et notre nombre. Mais il m'a paru plus digne d'un *Kirchenstag* évangélique de contempler avec le courage de la foi les terribles attaques qu'on dirige contre le fondement de notre Eglise, afin de voir ce que Dieu veut nous apprendre par elles; de rechercher la part de vérité, qui est contenue dans ces erreurs ruineuses, et qui seule fait leur force; de déclarer enfin ouvertement, que, si nous sommes assurés de triompher de ces erreurs, nous n'en sommes pas moins disposés à reconnaître cette part de vrai, et à l'introduire dans la conscience de l'Eglise.

En effet, le seul profit essentiel que notre Eglise doive retirer des discussions actuelles sur la vie de Jésus, c'est que le feu destructeur de la critique devienne pour elle un feu purificateur, et qu'à la suite de cette crise voulue de Dieu, elle acquière une connaissance plus complète et plus pure de la gloire de son Seigneur et Sauveur. S'il en était autrement, si, comme un grand nombre de serviteurs et de membres fidèles

de notre Eglise le pensent, nous devons affirmer contre nos adversaires ce qui est mis en question, exactement sous la même forme qu'il a revêtue dans le passé, — l'Eglise n'aurait alors aucun profit à retirer de ces travaux sur la vie de Jésus; tout ce qu'elle pourrait espérer, ce serait de les traverser sans dommage.

Mais ce serait supposer qu'il existe, entre la théologie ecclésiastique et la théologie antiecclesiastique, le même rapport que l'opinion catholique établit entre l'Eglise et l'hérésie : du côté de l'Eglise, le droit absolu, l'absolue vérité; du côté de l'hérésie, l'erreur absolue, l'antichristianisme conscient. L'Eglise évangélique peut-elle, dans le cas actuel, considérer les choses à ce point de vue catholique? La parole apostolique nous enseigne que notre connaissance est incomplète et que la connaissance parfaite de Jésus-Christ n'est qu'au terme du développement ecclésiastique (1 Cor. XIII, 9; Eph. IV, 13). L'expérience de l'histoire ecclésiastique tout entière nous apprend que les plus grandes erreurs et les plus audacieuses attaques n'ont jamais été dirigées que contre des points de doctrine faibles et qui avaient besoin d'être révisés.

Il ne serait pas moins injuste de supposer que, du côté des adversaires et de ceux qui adoptent leurs opinions, il n'y a que haine contre la vérité représentée par l'Eglise et maintenue par elle dans une clarté et une pureté qu'on ne saurait méconnaître. Au nom de la justice, nous déclarons que, malgré toutes les idées antichrétiennes qui y sont contenues, il nous est impossible d'attribuer pour cause fondamentale aux écrits d'un Renan et d'un Strauss, la haine du Christ. Quand l'auteur français, enfant d'un peuple au sein duquel tous les principes moraux semblent avoir fait naufrage, sent à peine la tache morale qu'il impute au Seigneur, et admire cependant en lui le consolateur éternel des pauvres, l'immortel martyr de la liberté de l'âme, — avons-nous le droit de nier la sincérité de son admiration, parce qu'elle se trouve mêlée, dans cet esprit profondément fourvoyé, avec les plus colossales erreurs et les plus horribles caricatures de l'image du Sauveur? Et quand le critique allemand, n'ayant aucun pressentiment de ce que le chrétien éprouve en présence de son Rédempteur, et embarrassé dans cette philosophie sans consolations et sans cœur qui domina sa jeunesse, évite pourtant, pour l'honneur même de la science, de souiller, comme M. Renan, la figure du Sauveur; — quand, malgré toute sa haine pour l'Eglise et pour ses ministres, il voit pourtant dans le Christ la plus belle apparition de l'histoire; — bien plus, quand il s'efforce de conserver à sa vie une importance religieuse même pour l'avenir, — avons-nous le droit de méconnaître que lui aussi se laisse encore éclairer par un rayon de ce soleil, dont il voudrait changer pour nous le disque lumineux en une tache nuageuse? Si donc, malgré tout ce qu'ils ont dit contre le Fils de l'homme, on doit leur appliquer encore cette parole : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font, » ne faut-il pas imputer aussi la faute de cette ignorance à l'esprit

général du temps, à quelque lacune du développement ecclésiastique, pour comprendre comment ils ont pu méconnaître à ce point le Seigneur ?

Nous sommes conduits au même résultat, si nous considérons l'impression inouïe que des écrits comme ceux de Strauss et de M. Renan ont produite sur une génération, qui pourtant est née et a été élevée dans le christianisme, je veux dire, dans le sein de l'Eglise chrétienne. Il est facile de se donner des apparences de piété et de fermeté chrétienne, en attribuant simplement cette impression puissante à la haine de l'homme naturel pour la vérité divine ; en réalité, il n'y a rien de plus commode, et rien de moins justifié. De tout temps, et non-seulement à notre époque, l'homme naturel a résisté à la vérité qui sauve ; mais aussi de tout temps, et à notre époque en particulier, la nature divine qui est en l'homme aspire à cette vérité. Si, malgré cela, un grand nombre des meilleurs et des plus nobles enfants de notre siècle, — chez qui l'on ne peut méconnaître cette aspiration, et qui ne sont aucunement prévenus par la haine pour le clergé, qu'on attribue à Strauss et à M. Renan, — échangent cette vérité qui leur fut enseignée dès l'enfance, pour des opinions qui la faussent ou l'anéantissent, — n'est-il pas évident que l'Eglise ne leur a pas communiqué une connaissance réelle et convaincante de Celui au nom duquel ils ont été baptisés ? N'est-il pas évident que la conception ecclésiastique du Christ ne correspond plus aux besoins de notre temps, et qu'elle enveloppe à certains égards sa personne dans des voiles que l'existence et le succès de ces travaux antiecclesiastiques sur la vie de Jésus, nous ordonnent impérieusement d'écarter ?

Mais il est à peine nécessaire de prouver l'obligation qui incombe à l'Eglise de recevoir instruction des dernières discussions sur la vie de Jésus et d'apprendre d'elles à mieux connaître et à mieux annoncer le Seigneur : les lacunes et la lenteur du développement ecclésiastique sont manifestes sur ce point. Je vous prie de peser tous l'importance d'un fait aussi incontestable qu'il est étonnant : c'est que la science de la vie de Jésus est la plus jeune de toutes les disciplines théologiques, tandis qu'elle en devrait être la plus ancienne ; que l'Eglise *évangélique* elle-même ne l'a pas produite par une impulsion et un développement libres, mais qu'elle lui fut imposée uniquement par les attaques de Reimarus et de ses successeurs. Dès que l'Eglise commença à cultiver la théologie, c'est-à-dire, à se rendre compte des motifs de sa propre existence, — rien n'aurait dû être plus naturel que de faire du fait sur lequel elle repose, la vie de son Seigneur et Sauveur, l'objet d'une science historique, de le pénétrer dans tous les sens et de l'exposer sous toutes ses faces. — Comment donc se fait-il que, pendant quinze cents ans, l'Eglise n'ait pas même pensé à sa première et à sa plus noble tâche scientifique ? La cause en est bien simple : c'est que, dès le commencement, et à certains égards jusqu'à ce jour, elle a pris moins d'intérêt au fait qu'à la doctrine, à l'hu-

manité du Christ, qui veut être considérée au point de vue historique, qu'à sa divinité qui donnait carrière aux formules dogmatiques.

La conséquence nécessaire et le châtiment de cette fâcheuse tendance exclusive fut que le développement du dogme de la personne du Christ rendit impossible, même pour l'avenir, une conception vraiment humaine et historique de sa vie. Au lieu de partir de la contemplation vivante de sa divine humanité, le dogme christologique partit de l'idée incomplète et abstraite de deux natures disparates et, pour ainsi dire, superposées l'une à l'autre dans la personne du Rédempteur; il introduisit ainsi un incurable dualisme dans sa vie; et, en attribuant la personnalité uniquement à sa nature divine, il rabaissa son humanité, reconnue d'ailleurs dogmatiquement jusqu'à en faire un accident sans valeur, une humanité qui n'était, au fond, qu'apparente. Quand on considère sans prévention la doctrine du concile de Chalcédoine, on ne peut nier qu'une personne divine déjà complète avant l'incarnation, telle que la conçoit la christologie orthodoxe, ne saurait avoir encore ultérieurement un développement personnel, tel que l'exige essentiellement l'histoire de toute vie humaine; il est clair que tout *devenir* intérieur, tout accroissement en sagesse et en grâce, tout combat et tout triomphe dans les tentations, toute éducation spirituelle et tout perfectionnement par le moyen des souffrances, tels que ceux auxquels Jésus-Christ fut soumis d'après l'Écriture, ne peuvent être qu'une pure apparence dans une seconde personne de la Trinité, éternellement élevée par sa nature même au-dessus de toutes ces choses; il faut avouer, pour le moins, que la juxtaposition de deux consciences de différente nature, l'une absolue parce qu'elle est divine, l'autre bornée parce qu'elle est humaine, et de deux volontés diverses, l'une supérieure à toutes les tentations, l'autre accessible à la tentation en tout point, produit une monstruosité psychologique, et non pas une personne une et donée de vie. Ainsi, de ce côté, les présuppositions dogmatiques rendaient impossible l'intelligence scientifique de l'histoire de la vie du Christ.

Un second obstacle vint s'ajouter au premier, quand une tendance dogmatique tout à fait analogue méconnut la nature historique et humaine des *documents* où la vie de Jésus est racontée. La doctrine orthodoxe de l'inspiration traita l'origine divine et humaine des saintes Écritures exactement comme la christologie orthodoxe avait traité les deux natures en Christ. L'élément divin et l'élément humain furent d'abord opposés l'un à l'autre d'une manière dualistique; bientôt l'élément humain avec ses conséquences fut rabaissé jusqu'à n'être plus qu'une apparence sans réalité; le texte de l'histoire évangélique devint un oracle dicté du ciel; et, de cette façon, les recherches historiques qui sont impossibles sans critique, la reconstruction d'une histoire vraiment une au moyen de quatre sources qui diffèrent en des points innombrables, étaient déjà exclues par avance.

On sait comment la Réformation, occupée à rectifier des points de doc-

trine tout différents, accepta, sans le soumettre à une critique bien rigoureuse, l'enseignement de l'ancienne Eglise sur la personne de Christ et sur l'inspiration, et le poussa même jusqu'à ses dernières conséquences.

Une puissante réaction devait s'opérer à la fin contre ce dogmatisme et ce supra-naturalisme exagérés; et, malgré ses déplorables affirmations, on ne devrait pas méconnaître plus longtemps que la tendance rationaliste exclusivement historique et critique, trouve en partie sa justification dans les lacunes du dogme ecclésiastique. Naturellement, cette réaction, qui s'appuyait au siècle dernier sur le déisme dominant alors, et qui s'appuie aujourd'hui sur le panthéisme dont la vogue est si grande, releva l'humanité du Christ et de l'Ecriture, aux dépens de leur divinité, aussi exclusivement et plus exclusivement encore que la doctrine ecclésiastique n'avait fait le contraire. Elle opposa au point de vue dokète de la christologie ecclésiastique un point de vue d'autant plus ébionite; et l'inadmissibilité de l'inspiration littérale lui servit pour réduire aussi à néant le caractère historique des écrits sacrés et des révélations qu'ils contiennent. Les ouvrages de M. Renan et de Strauss sur la vie de Jésus sont dans leur genre les productions les plus complètes de cette théologie négative, réagissant contre les idées généralement adoptées dans l'Eglise.

Et maintenant, qu'est-ce qui donne à leurs auteurs l'énergie et le zèle scientifiques qu'on ne peut leur dénier, l'assurance et la certitude de la victoire qu'ils témoignent? Qu'est-ce qui donne à ces ouvrages le charme par lequel ils séduisent un si grand nombre d'esprits, qui ne s'inquiètent pas tant d'éclairer les *prêtres* que de mettre en lumière la vérité? *C'est qu'ils prétendent et paraissent donner de la vie de Jésus une exposition vraiment humaine et historique, par conséquent, la véritable histoire de Jésus, telle que l'Eglise ne peut la donner en partant de ses présuppositions orthodoxes.*

C'est donc ici le point sur lequel l'Eglise a quelque chose à apprendre même de ses plus mortels ennemis : *Elle doit prendre pleinement au sérieux l'humanité du Christ, le caractère historique de sa vie, la nature des Evangiles en tant que documents historiques.* C'est seulement en agissant ainsi qu'elle vaincra ces formidables attaques sur leur propre terrain. Mais, en en triomphant ainsi, elle acquerra une connaissance du Seigneur plus claire et plus pure; Christ sera de nouveau peint devant ses yeux (Galates III, 1) d'une manière plus intuitive et plus vive qu'il ne l'a jamais été depuis les jours des apôtres; ce sera là sa récompense et le *profit* qu'elle retirera des discussions si douloureuses et si scandaleuses dont sa vie est actuellement l'objet.

On doit donc, à mon avis, accorder franchement à M. Renan et à Strauss qu'il faut prendre et considérer Jésus comme véritablement et complètement homme, que son apparition et l'histoire de sa vie tombent tout entières sous les lois générales des événements, qu'il faut appliquer aux sources de sa biographie les procédés critiques en usage dans toutes les autres

recherches historiques. On me dira peut-être : Mais ce serait là exposer aux plus grands périls et, autant vaut dire, abandonner la divinité du Christ, le caractère surnaturel de sa vie, la sainteté des évangiles et la certitude de leurs écrits ! Je ne comprendrais un pareil langage que si l'on *doutait* que Dieu soit devenu véritablement et complètement homme en Christ, que le monde éternel se soit vraiment révélé *historiquement* et, pour ainsi dire, exprimé par écrit dans l'histoire sainte et dans les livres sacrés du Nouveau Testament. Strauss admettrait assurément la légitimité d'un pareil doute. Pour lui, ce qui est humain est en opposition fondamentale avec le divin ; ce qui est historique avec le surnaturel, le merveilleux, la nature littéraire du Nouveau Testament avec sa canonicité. *Mais c'est là précisément le point de vue de l'incrédulité, et non pas celui de la foi.* Essayons de prouver, pour autant que cela est possible aux faibles forces d'un seul homme, et en si peu de temps, *que ce n'est pas là non plus le point de vue de la vraie science*, que Strauss et M. Renan doivent fausser la notion d'humanité et d'histoire, et le titre même de critique historique, pour obtenir le résultat qu'ils poursuivent ; qu'au contraire, en admettant sans réserve la nature humaine et historique de la vie de Jésus, on arrive sûrement et directement à constater son caractère spécifiquement miraculeux et divin.

Examinons donc d'abord l'idée de l'homme. On admettra bien qu'elle repose sur le fait de sa ressemblance avec Dieu, sur sa destination à devenir enfant de Dieu, sur la conscience de sa dépendance absolue de Dieu, — dépendance qui doit être acceptée par la volonté et se transformer ainsi en céleste liberté dans la communion avec Dieu. Or, si l'homme a été créé à l'image de Dieu, s'il est destiné à avoir avec Dieu une communauté d'essence, il en résulte que l'union absolue de l'humain et du divin aura lieu en celui qui réalise pleinement l'idée de l'humain, que l'homme vrai et parfait sera l'image même de Dieu, que le Fils de l'homme sera en même temps le Fils unique de Dieu. En sorte que, pour résoudre le problème dogmatique de la personne du Christ, au lieu de juxtaposer deux natures disparates, comme le fait la théologie ecclésiastique, il ne faut que se former une idée plus profonde et plus pure de la notion biblique de la nature humaine. Mais si Christ est véritablement homme, on doit trouver chez lui la conscience de son absolue dépendance et de son obligation envers Dieu, et, par suite, un développement moral et religieux qu'on ne saurait concevoir sans les combats de la tentation ; s'il est le Dieu-Homme, ce sentiment de dépendance et d'obligation doit apparaître comme dominant seul chaque moment de sa vie ; il faut que son existence se soit déployée absolument sans faute depuis la *racine* jusqu'à son *accomplissement*, et n'ait été qu'un progrès continu de l'innocence involontaire à la sainteté positive. Mais pour Strauss et pour M. Renan, un Christ sans péché est *à priori* impossible et contraire à l'histoire, parce qu'ils se font de l'humanité une tout autre idée que nous, et qu'ils y font

entrer le *péché* comme élément essentiel. C'est-à-dire qu'ils ajoutent à l'idée de l'homme la contradiction même de cette idée ! Parce que l'expérience ne nous montre cette idée réalisée dans toute sa pureté en aucun homme, sauf un seul, nous devrions pour cela abandonner cette idée même et démentir ce que nous avons de plus certain sur nous-même, la conscience qui nous accuse tous de péché, c'est-à-dire de ce qui ne devrait absolument pas être, de ce qui est la contradiction de l'idée d'humanité ! Est-il possible de rabaisser l'humanité plus profondément que ne le fait cette philosophie qui prétend la diviniser ? Les meilleurs et les plus nobles esprits du paganisme antique, aussi bien que les psalmistes et les voyants de l'ancienne alliance, inspirés par la notion indéfectible de l'humanité *pure*, ont exigé, en dépit de l'expérience des siècles, l'apparition finale du Juste parfait ; et, maintenant qu'il est apparu et qu'il a donné à des milliers de créatures la puissance de détruire en eux-mêmes le mal invétéré et inextinguible de l'humanité, et de résoudre enfin la contradiction qui existe entre l'idée et la réalité, — la conscience moderne vient nous dire avec un frivole sourire que cette contradiction n'a rien de réel, que le péché est la condition nécessaire de tout développement, que c'est une absurdité de croire à un être qui par la sainteté de sa vie et de sa mort aurait sauvé l'honneur de l'humanité ! Et quelle est sa récompense pour avoir ainsi rabaisé l'humanité ? Le profit sans doute est grand ; on se débarrasse à ce prix de l'exception absolue, du miracle absolu, par lequel cet être unique s'élève au milieu de la multitude pécheresse ; et se débarrasser du miracle, c'est, au dix-neuvième siècle, ce qui importe le plus au salut du monde ! Sans doute — nous l'accordons volontiers à cette noble philosophie — ce qui, au point de vue idéal, ne devrait pas être, existe en fait chez tous les hommes ; par conséquent, l'être unique chez qui l'idée de l'humain s'est complètement réalisée, est au milieu de la race pécheresse l'exception absolue, le miracle des miracles. Mais ne devrions-nous pas apprendre précisément par là que le vrai miracle n'est rien moins qu'une contradiction des lois éternelles de l'être, qu'il est plutôt vraiment conforme à la loi et à la raison, et qu'enfin la réalité, au milieu de laquelle il a été introduit, est elle-même une réalité dégénérée et en contradiction avec la raison et la loi éternelles.

Ceci nous amène à l'idée de l'histoire, qui, d'après Strauss et ses partisans, exclurait absolument le miracle. L'histoire, c'est-à-dire le développement des forces déposées à l'origine par Dieu dans l'humanité, et le miracle, c'est-à-dire l'intervention immédiate et créatrice de Dieu dans ce développement, s'excluent-ils réellement ? Je ne sache pas qu'aucun développement, même purement physique, s'accomplisse jamais uniquement par suite de la disposition originelle, sans que la source de vie d'où il est sorti intervienne pour l'aider et concourir à ses progrès : sans la terre qui le nourrit, sans le soleil qui l'éveille, le germe ne produirait rien de lui-même. Par conséquent, si Dieu est la

source où l'humanité a puisé la vie, et s'il veut qu'elle se développe et qu'elle ait une histoire, à l'action indirecte qu'il exerce par le moyen des forces qu'il a mises en elle au moment de sa création, il doit joindre une action immédiate par laquelle il interviendra dans son développement pour le faciliter dans sa marche; en d'autres termes, il doit sillonner l'histoire de miracles créateurs, qui lui sont aussi essentiels que l'eau et la lumière le sont à la plante. Ces miracles créateurs sont, avant tout, les grandes personnalités qui remuent le monde, et par qui un nouvel élément est introduit dans le développement des temps; car, s'il est certain qu'elles sont le résultat du développement qui les a précédés, il n'en est pas moins vrai qu'ils n'en sont pourtant pas le pur produit. Plus ils sont véritablement grands, et plus nous sentons distinctement que l'originalité de leur être a sa source immédiate dans l'origine première, qu'ils ont été, en quelque manière, préparés et envoyés directement par Dieu. Comment donc se refuser à reconnaître dans le Christ, qui est le centre de l'histoire, vers lequel les siècles aspiraient et duquel les âges nouveaux découlent, comme les gouttes de sang vont au cœur et sortent du cœur, une application suprême de cette même loi générale de l'histoire? Lui aussi (et les croyants n'ont peut-être pas suffisamment insisté sur ce point), lui aussi est, dans un certain sens, le résultat du développement antérieur; par sa mère, il est le fils, non-seulement de Marie, mais de l'humanité tout entière soupirant après Dieu et capable de le recevoir, et, en particulier, du peuple au sein duquel cette aspiration et cette réceptivité étaient parvenues sous l'influence divine à la pleine conscience d'elles-mêmes; — aussi l'Apocalypse le représente-t-elle comme l'enfant de la femme, revêtu du soleil, qui a les étoiles autour de sa tête et la lune à ses pieds, c'est-à-dire de la théocratie (XII, 1 sq.). Mais plus la période antéchrétienne aspirait ardemment vers lui, d'autant plus sûrement aussi — et dans un sens plus profond qu'aucune autre supériorité historique — il doit être un don immédiat d'en haut, émané de la vie la plus intime de Dieu et introduit par lui dans la vie de l'humanité. Sans doute cette intervention dans le développement de l'humanité est unique en son genre, puisque en Christ le Vigneron éternel non-seulement arrose et taille l'arbre qu'il a planté, comme il l'avait fait par l'envoi des prophètes, mais le transforme et l'ennoblit par le moyen d'une greffe nouvelle; mais, qui pourrait accuser cette intervention dans le développement naturel d'être contre nature, quand, de dégénéré qu'il était, elle le rend plus noble et plus idéal? Et si le *procès* de la nature supporte une pareille intervention, ou, pour mieux dire, lui doit son existence, à combien plus forte raison le *procès* de l'histoire, qui, parce qu'il est libre, ne peut pas être conçu sans la possibilité de l'erreur, et, là où cet égarement a eu réellement lieu, réclame le secours d'une main plus haute pour le remettre sur la voie? Strauss lui-même n'oserait donner le nom d'interventions violentes et contre nature à l'amour édu-

cateur d'un père, qui veille sur le développement de son enfant, assiste longtemps peut-être à ses égarements, leur laissant un libre cours, mais, enfin, quand l'heure est venue, intervient, non pas avec une violence extérieure et oppressive, mais avec la force intérieure et saisissante des épanchements douloureux d'un cœur brisé, et reconquiert et transforme le cœur dégénéré de son enfant par une suprême effusion de sa tendresse. Et cependant il ne craint pas de donner ce nom à l'amour infiniment plus admirable du Père céleste et à l'action miséricordieuse qu'il exerce dans l'éducation du genre humain. C'est qu'il veut concevoir le développement de l'humanité sans l'amour éternel qui la domine ; il veut concevoir l'histoire du monde sans le Dieu vivant et personnel. Mais, sans le Dieu vivant et personnel, est-il possible de concevoir encore l'histoire du monde ? Qu'est-ce, en effet, que l'idée de l'histoire ? N'est-elle pas magnifiquement exprimée dans ce passage de saint Paul : Ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. « De lui, par lui, et pour lui sont toutes choses ? » (Rom. XI, 36.) Mais d'où sortira ce *procès* libre, spirituel et moral, si ce n'est d'un absolu libre, spirituel et moral, c'est-à-dire d'un absolu personnel ? Ou quel sera le terme de ce développement historique du monde ? où trouvera-t-il son accomplissement, le but où il pourra enfin se reposer satisfait, sinon dans une communion libre, complète et bienheureuse avec Dieu, qui alors sera tout en tous ? Celui qui, avec Strauss et ses partisans, se représente l'histoire de l'univers comme un fleuve sans source et sans embouchure, comme un *procès* dont on ne sait ni d'où il vient ni où il va, — celui-là n'a aucune idée de l'histoire, et n'a, par conséquent, pas le droit d'invoquer cette idée contre aucune espèce de tradition, à plus forte raison contre la tradition du fait le plus idéal que l'histoire connaisse. Celui qui accorde, au contraire, le fait unique en son genre, que toutes choses viennent de Dieu (ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα), le miracle de la création, et qui ne peut pas moins faire que d'espérer que toutes choses retournent à Dieu (εἰς αὐτὸν τὰ πάντα), et d'attendre le miracle non moins unique de l'accomplissement du monde, — celui-là trouvera divinement naturel et raisonnable que l'histoire qui a un commencement et un but divins ait aussi un centre divin (δι' αὐτοῦ), le grand miracle de la rédemption ; il trouvera naturel et raisonnable que la main miséricordieuse de l'Éternel saisisse au bord du précipice l'humanité égarée loin de sa destination première, l'en écarte et la sauve, afin qu'elle ne manque pas le but céleste auquel elle a été originai-
 rement destinée. Or, ce seul grand miracle de la rédemption justifie tous les miracles particuliers de l'histoire évangélique ; ce ne sont plus alors que des rayons épars de la gloire qui environne la tête du Sauveur, des traces de cet ordre idéal des choses où il n'y a plus ni souffrances, ni cri de douleur, ni mort, mais une royale souveraineté de l'homme sur la nature ; — de cet ordre idéal auquel Dieu destinait le monde dès sa création, qu'il réserve encore pour la fin de ses voies, et qui brille en

Christ au sein d'une réalité qui peut compter maintenant, outre la rédemption de l'âme, sur une rédemption finale du corps.

Ainsi se rencontrent l'histoire et le miracle au point de vue général de l'idée, et, en fait, principalement dans la personne du Christ. On voit par là ce qu'il faut penser d'une critique historique, dont l'axiome fondamental est qu'il ne peut pas y avoir de miracle, et qui fait de cet axiome son *criterium* suprême. Une pareille critique est avant tout, non pas historique, mais dogmatique; et il est nécessaire de protéger la critique historique, cet aide indispensable de la science et de la théologie historiques, contre l'abus que fait de ce nom honorable l'école qui se nomme elle-même critique par excellence. Une pareille critique est plutôt en contradiction avec toutes les aperceptions d'un jugement réellement historique. A cause des miracles qu'elle raconte, elle veut faire de la tradition évangélique une tradition, non point historique, mais mythique. Mais la mythologie est le produit spécial de ces temps d'enfance, où la pensée des peuples est encore à l'état d'imagination pure; or, le siècle de l'histoire et de la littérature évangéliques est le dernier âge du peuple juif et de l'ancien monde, leur époque la plus cultivée et la plus éclairée. Dans le dernier remaniement de l'ouvrage de Strauss, le mythe n'est donc plus qu'un pur euphémisme, choisi à dessein pour exprimer ce qu'on n'aime pas à nommer par son nom, l'invention, le mensonge. Mais, si l'on peut affirmer quelque chose de certain sur le christianisme, c'est que, avec lui et en lui, un esprit de vérité, tel qu'il ne se trouve dans aucune autre civilisation, s'est introduit dans l'histoire du monde. Cet esprit primitif du christianisme ne doit-il pas avoir pénétré surtout la première tradition, les premiers écrits qui racontent ses origines? Et si, malgré tout, l'on pense pouvoir mettre en doute les récits miraculeux des évangiles, peut-on nier ceux des épîtres? Quand l'épître aux Hébreux, adressée aux chrétiens de Palestine avant la ruine de Jérusalem et du temple, par conséquent, moins de quarante ans après Jésus-Christ, rappelle les signes et les miracles dont Dieu accompagna la première prédication de l'Evangile; — quand l'épître de Jacques, qu'elle soit authentique ou non, suppose, pour un lecteur sans préventions, que les anciens guérissaient encore des malades par la prière et l'imposition des mains; — quand saint Paul, dans ses épîtres aux Corinthiens, dont l'authenticité est incontestable, parle, comme de choses connues, de la puissance de guérir et des autres forces miraculeuses qui agissaient dans l'Eglise; quand, en face d'adversaires acharnés, il invoque, comme preuves de son autorité apostolique, les miracles accomplis au milieu même de ses lecteurs; bien plus, quand il se sent le pouvoir de frapper de loin l'incestueux, d'une maladie vengeresse, au nom de Jésus-Christ, — c'est une singulière critique historique, que celle qui conteste aux évangiles leur crédibilité à cause des miracles qu'ils racontent. Mais le témoignage des autres écrits du Nouveau Testament, et précisément de ceux qui ap-

partiennent indubitablement au premier âge chrétien, a une portée plus grande encore. Quand même il serait possible d'enlever aux évangiles toute crédibilité, l'exposition de la vie de Jésus, telle que la présentent M. Renan et Strauss, viendrait cependant échouer contre les épîtres incontestées de saint Paul, contre l'épître aux Hébreux et contre l'Apocalypse, qui, au jugement même de la critique négative, fut composée sous Galba (comparez chap. XVII, 10). Car ces écrits, qui, de plus, ne sont pas du même auteur, qui ne peuvent, par conséquent, pas être mis sur le compte d'une théologie individuelle; — ces écrits au nombre desquels se trouve l'Apocalypse, qui est animée, dit-on, d'un esprit antipaulinien, judaïstique, doivent, — puisqu'ils sont les plus anciens documents du christianisme, et contemporains de son apparition, — reproduire l'impression originelle de la personne du Christ. Or, ils sont d'accord, non-seulement dans le témoignage qu'ils rendent aux faits fondamentaux de la vie de Jésus, particulièrement à sa résurrection, mais surtout dans une christologie qui laisse bien loin derrière elle celle des évangiles synoptiques, et atteint directement celle de l'évangile de Jean. En présence de ce fait, comment est-il possible de faire des évangiles, à cause de leur idée christologique, le produit d'une époque secondaire, le reflet d'une idéalisation postérieure du Jésus historique? S'il fallait en juger d'après le plus ou moins grand degré de développement de la christologie, les évangiles synoptiques devraient être encore plus anciens que tous ces écrits, qui ont été incontestablement composés avant la ruine de Jérusalem.

Je ne vous introduirai pas dans le labyrinthe de la critique des évangiles. Mais, — quoi que Strauss puisse, au point de vue de l'école de Tübingue, raconter sur ce sujet à un public crédule, — il est prouvé par les travaux de la critique sans préjugés et vraiment historique, que les trois premiers évangiles, d'après leur conception des discours prophétiques de Christ, ne peuvent avoir été composés qu'avant la ruine de Jérusalem, ou immédiatement après, par conséquent à une époque où il devait exister encore des centaines de témoins oculaires de la vie de Jésus; il est prouvé aussi que leur concordance remarquable et souvent littérale ne peut reposer que sur des sources communes écrites, encore plus rapprochées des événements.

Quant à l'évangile de Jean, M. Renan lui-même a dû avouer qu'à beaucoup d'égards, c'est une source plus authentique encore que les synoptiques. Il faut convenir que nous n'avons pas encore réussi à nous rendre complètement compte de cet évangile, le plus remarquable de tous, en tant qu'œuvre littéraire; mais il est déjà clair que l'hypothèse de l'inauthenticité le rend décidément incompréhensible. Un faussaire cherche à se faire passer pour l'apôtre Jean; et, pour cela, il ne se donne pas le nom de l'apôtre, mais, au contraire, il écrit un livre anonyme, dont il faut deviner l'auteur, uniquement au moyen des données

qu'il renferme !... Une conception spéculative de la personne du Christ se recommande, au milieu du deuxième siècle de l'Eglise, en présentant de l'histoire de Jésus, qui n'est qu'une enveloppe pour ses idées, une exposition inconnue jusqu'alors et en contradiction avec la tradition tout entière !... Et l'Eglise du deuxième siècle, aux prises avec le gnosticisme dans une lutte formidable, n'a rien de plus pressé que de reconnaître l'apôtre Jean dans ce gnostique déguisé, qui renverse toute la tradition synoptique de la vie de Jésus !... Nous n'avons certainement pas sujet d'envier le bon sens et la saine raison d'une critique qui coule avec tant de sagacité les moucherons pour avaler de pareils chameaux !...

Quelle est, maintenant, l'image du Christ que nous donnent ces sources, dont une saine critique historique doit reconnaître la souveraine crédibilité ? Assurément, elles ne nous le représentent pas sous la forme d'un Dieu voyageant incognito sur la terre, sous la forme d'un *Logos* personnel de toute éternité, et enveloppé de chair, seulement comme d'un voile ; ni sous la forme d'une personnalité double, qui aurait sans cesse à résoudre en soi la contradiction de deux natures diamétralement opposées ; mais sous la forme d'une existence complètement et véritablement humaine. Et cette existence humaine ne consiste pas seulement dans la faim et la soif, dans la joie et les pleurs ; elle consiste, avant tout, dans la conscience d'une dépendance absolue à l'égard de Dieu et dans une libre soumission de la volonté propre à la sienne. Le Fils ne peut rien de lui-même ; il ne dit et ne fait rien par lui-même ; il faut que le Père lui montre et lui donne tout. Aussi, le Fils prie le Père, ce que l'homme seul peut faire (car Dieu ne peut se prier lui-même) ; il lui demande même ses miracles, qui ne sont pas moins chez lui que chez les prophètes et les apôtres, des actes de foi. Et si le Père lui montre tout, lui donne tout, l'exauce toujours, ce n'est pas parce qu'un rapport métaphysique d'unité avec lui empêche qu'il en soit autrement, mais parce qu'un rapport éthique d'unité le rend possible d'une manière libre, — parce que le Fils, comme il le dit lui-même, ne fait pas *sa* volonté, mais la volonté de Celui qui l'a envoyé, — parce que, avec une obéissance filiale inébranlable, il immole, jusqu'à la mort de la croix, à la volonté du Père sa propre volonté, qu'il conçoit, par conséquent, d'une façon vraiment humaine, comme distincte de la volonté divine. Cette immolation de sa volonté propre n'est pas fondée non plus sur une unité métaphysique ; elle ne va pas de soi ; elle n'a pas lieu sans efforts et sans peines ; elle n'est pas parfaite dès le début ; elle ne se réalise que par le combat du renoncement ; et ce combat vraiment humain avec soi-même, qui atteint son point culminant en Gethsémané, s'étend, autant du moins que nous pouvons le voir, à travers la vie entière du Sauveur. C'est, enfin, dans le sentiment de ce combat, que le Christ se refuse même le titre de bon dans ces paroles bien connues : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? il n'y a qu'un seul bon, c'est Dieu. » Non qu'il reconnaisse par là aucun

élément mauvais dans son être, selon la fausse interprétation de Strauss; mais, parce qu'il veut appeler l'attention du jeune homme sur le sens absolu du mot dont il fait si libéralement usage. Or, dans ce sens, le titre de « bon » n'appartient qu'à Celui qui ne peut être tenté par aucun mal, (*ἀπειραστος κακῶν*, Jacq. I, 13), qui est élevé au-dessus de toute tentation; il ne lui convient, par conséquent, pas encore à lui-même en cet instant, parce qu'il est encore au milieu du combat de la tentation, — parce qu'il a encore à croître en grâce et à apprendre l'obéissance absolue, — parce qu'il ne parviendra, lui aussi, que par la souffrance à la *perfection* (*τελειώσις*, Hébr. II, 10; V, 8, 9), à être parfait, comme son Père est parfait. Il n'échappera pas au lecteur assidu de l'Évangile, que j'emprunte textuellement tous ces traits aux écrits du Nouveau Testament dont la christologie est la plus développée, à l'épître aux Philippiens, à l'épître aux Hébreux, et, par-dessus tout, à l'évangile de Jean. Ces traits de vraie, pleine et complète humanité ne peuvent s'accorder qu'artificiellement et en apparence avec notre christologie orthodoxe; et c'est pourquoi plus d'un croyant se trouve mal à l'aise, quand il les entend prononcer sans détour. Mais que peuvent-ils donc avoir de défectueux, s'il est vrai « qu'il fut semblable à ses frères en toutes choses, excepté le péché? »

« Excepté le péché. » Voilà le seul caractère absolument unique de cette vie, à laquelle, sur tous les autres points, rien d'humain n'est étranger.

Et les écrits évangéliques s'accordent complètement aussi à cet égard. Non-seulement lui et ses apôtres affirment expressément sa parfaite sainteté; mais, — ce qui est pour nous d'un plus grand poids, — elle se reflète dans leur enseignement tout entier, et dans l'image immédiate et involontaire qu'il donne de sa personne. Toujours et partout où nous le voyons parler et agir, vivre et respirer, il agit et parle, vit et respire dans le sentiment de son indissoluble unité avec Dieu; ce qui est pour nous un devoir impérieux, qui nous domine et nous menace, l'obligation d'être toujours occupé des choses du Père (*ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς εἶναι*, Luc II, 49), est pour lui, dans tous les actes de sa vie que nous apercevons, une chose toute naturelle, un état intérieur; et c'est là le témoignage le plus incontestable de son absolue sainteté.

Strauss s'imagine rendre compte de ce fait en disant simplement que Jésus était doué d'une *belle nature*. C'est là une bien pauvre explication. Une *belle nature*, surtout si elle se développait exclusivement, comme Jésus, sur le terrain religieux et moral, serait avant tout une *vraie nature*; elle se dissimulerait d'autant moins l'abîme qui la sépare du Dieu saint, le péché qui lui est inhérent; quelque faible et bornée qu'elle fût, sa conscience intacte dans sa délicatesse en serait d'autant plus pénétrante. Celui qui a, plus que personne, aiguë, pour ainsi dire, la conscience de l'humanité; celui qui, dans son discours sur la montagne, a poursuivi le péché jusque dans les recoins les plus cachés du cœur, aurait été la vic-

time d'une illusion psychologique tout à fait incompréhensible, s'il avait, lui aussi, porté le péché en lui-même, et qu'il ne l'y eût pas aperçu. Or, s'il l'avait aperçu, ou bien il aurait senti, pour lui aussi, la nécessité de la rédemption et de la réconciliation avec Dieu; ou bien, — dans le cas où il serait, déjà pendant le cours de sa vie publique, parvenu à surmonter le péché, — il aurait dû enseigner et montrer à ses disciples la voie qu'il avait trouvée, et par laquelle on se réconcilie soi-même avec Dieu; mais il est certain qu'il n'a fait ni l'un ni l'autre. M. Renan et Strauss eux-mêmes ne peuvent pas nier que Christ ne se soit senti, dès le commencement, dans un rapport spécial avec Dieu; c'est ce rapport d'un enfant avec son père, dont l'histoire évangélique rend témoignage, depuis le premier mot que nous surprenons sur les lèvres de Jésus, lorsqu'il n'était encore âgé que de douze ans, jusqu'au dernier mot qu'il prononça sur la croix. Or, n'est-ce pas là une preuve suffisante, que Dieu ne s'est jamais présenté à sa conscience comme juge, mais toujours comme père? Et quand, dans l'institution de la sainte Cène, le fait de sa vie le plus certain, il se représente aux siens comme la victime offerte pour eux et destinée à fonder une nouvelle alliance pour la rémission des péchés, — une conscience de Médiateur, telle qu'elle s'exprime, non-seulement dans les paroles sacramentelles, mais dans chaque trait de l'institution tout entière, aurait-elle été psychologiquement possible, s'il ne s'était pas cru l'Agneau de Dieu sans tache, et s'il n'avait pas vu dans les siens des pécheurs, qui avaient besoin qu'une vie pure fût donnée pour eux et introduite en eux?

La sainteté parfaite du Christ nous conduit maintenant à ce que nous nommons, à juste titre et dans la pleine acception de ce mot, sa divinité. Mais il y a dans cette notion trois *moments* que nous avons à traiter l'un après l'autre : Christ est *un* avec Dieu pendant sa vie historique, il est *égal* à Dieu dans son existence glorifiée; et il est *issu* de Dieu dans son origine temporelle et éternelle.

Le second et le troisième de ces *moments* résultent pour nous du premier, qui seul peut être l'objet d'une aperception historique; c'est donc de là que nous devons partir, de l'unité du Christ avec Dieu pendant sa vie historique. Quand saint Paul dit de lui : « Il plut à Dieu de faire habiter en lui toute sa plénitude, » et quand Jésus dit de lui-même : « Je suis dans le Père, et le Père est en moi, » ce n'est pas là l'expression ni la conséquence d'un rapport ontologique, trinitaire; car, comment pourrait-il alors être ramené au bon plaisir de Dieu (« il plut à Dieu »), et placé sur une seule et même ligne avec l'expression : « Je suis en vous, » qui désigne l'unité du Christ et des croyants? Mais cette existence assurément très réelle et très essentielle de Dieu en Christ est la conséquence immédiate de sa parfaite sainteté; et par conséquent, malgré son caractère unique, elle ne saurait en aucune façon porter atteinte à la réalité de sa nature humaine. Dieu a préparé le cœur humain, comme tel, pour y faire sa demeure :

comment pourrait-il ne pas habiter d'une manière spéciale, avec toute sa plénitude, dans le seul cœur humain vraiment pur qui ait jamais battu sur la terre? Cette habitation sera graduelle, d'après Luc II, 52, et ne sera complète que lorsque l'obéissance du Fils le sera elle-même; mais elle sera pourtant, à chaque moment de la vie sans péché de Jésus, aussi complète que le comporte chaque degré de son développement; et, de la sorte, elle sera le fondement et la source d'une révélation du Père dans le Fils absolument adéquate et complète à chaque moment de son développement progressif. Elle se manifeste à nous comme fait historique dans le baptême de Jésus-Christ. D'après Actes X, 38, nous ne devons pas considérer cet événement comme une simple manifestation d'un rapport déjà existant, mais comme une expérience réelle et qui fit époque dans la vie du Sauveur. Seulement, cette entrée de Dieu dans l'intérieur de Celui en qui il prend plaisir, ne prouve ni que cette communion ne dût pas s'accroître encore et se perfectionner, ni qu'elle n'eût pas déjà existé en principe.

Son unité avec Dieu dans sa vie historique, unité réelle, mais soumise à des conditions morales, a, d'après Philippiens II, pour conséquence nécessaire son égalité avec Dieu dans son existence glorifiée. Le développement du Fils a trouvé son accomplissement dans son obéissance jusqu'à la mort; et le dernier : « Que ta volonté soit faite et non la mienne, » révèle une unité absolue de volonté avec le Père : aussi, à partir de ce moment, l'unité *intérieure* de sa vie doit devenir une unité *entière et complète*, une glorification et une divinisation de tout son être, en vertu desquelles il est le chef de son Eglise, le maître du monde, l'objet de notre adoration et de nos prières. Sa résurrection forme le commencement de cette glorification et de cette divinisation. Je ne puis pas entrer ici dans le détail des preuves historiques qui établissent ce fait; elles sont si fortes, qu'on pourrait difficilement en faire valoir de semblables en faveur d'aucun autre événement de l'histoire, pourvu toutefois qu'on ne les déprécie pas par les misérables artifices de cette harmonistique absolue, à laquelle Reymarus et Strauss doivent leurs armes les plus dangereuses. Je veux indiquer seulement la nécessité intérieure de la résurrection et de tout ce qui en dérive, au point de vue des principes développés jusqu'ici. Comment serait-il possible que la vie devenue absolument une avec Dieu ne triomphât pas de la mort? Ou dans quel but la volonté éternelle et miséricordieuse de Dieu aurait-elle préparé, au milieu de l'humanité déchue, l'homme absolument un avec lui, le Dieu-Homme, s'il devait lui être enlevé au moment même où il est parvenu à la perfection, et s'il devait demeurer mort comme tous les autres? La vie entière de Jésus n'aurait aucun sens pour l'humanité ni pour l'histoire du monde, si elle ne se transfigurait pas, à travers la mort, en un esprit vivifiant (πνεῦμα ζωοποιόν), si elle ne se prolongeait pas en une existence capable d'entrer en communion avec tous les hommes, — si Christ, enfin,

n'était pas le Prince de la vie communiquant sa vie à tous ceux qui lui obéissent, et devenant ainsi pour eux la cause de la vie éternelle.

L'unité historique du Christ avec Dieu détermine non-seulement l'existence ultérieure, mais aussi l'existence antérieure du Fils de Dieu ; elle nous conduit à sa naissance miraculeuse et à sa préexistence céleste. J'aborde ici un point que plusieurs d'entre vous s'étonnaient peut-être déjà de ne voir pas pris en considération dans l'exposé qui précède. Si j'en ai fait non pas le point de départ, mais au contraire la conclusion de mon raisonnement, je n'ai fait que suivre en cela l'analogie de la sainte Ecriture : le témoignage que Jésus se rend à lui-même, l'enseignement des apôtres, le développement de la littérature évangélique suivent la même marche. Lorsque le Christ, dans le quatrième évangile, parle de son origine divine et de son existence auprès du Père avant la création du monde, il ne fait pas de ces doctrines les fondements, mais, pour ainsi dire, les sommets de l'enseignement relatif à sa personne. Jacques, Pierre, Marc se contentent du fait de la vie du Sauveur dans son obéissance historique et dans sa gloire céleste, et ne spéculent pas sur le mystère de ses origines. Matthieu et Luc seulement, dans leur histoire de l'enfance, attribuent sa naissance à un acte immédiat de la volonté de Dieu, et forment ainsi la transition à la doctrine de Paul et de Jean sur la préexistence, qui nous représente Celui qui fut engendré de Dieu dans le temps, comme ayant dès le commencement existé en Dieu.

Mais le retour, qui s'opère ainsi dans le Nouveau Testament et dans le témoignage personnel de Jésus, sur les origines du Christ est assurément très légitime et nécessaire. Celui qui fut absolument sans péché, au milieu des hommes pécheurs dès leur naissance, ne peut pas avoir été, dans le même sens et au même degré que les autres, le produit de l'humanité ; il doit avoir été excepté, déjà dans son origine historique, du péché inhérent à la nature humaine : dans cette origine même il a donc été une exception, un miracle ; il doit avoir été engendré de Dieu, plus immédiatement qu'aucun autre, dans cet enchaînement des vies humaines qu'il devait régénérer.

Mais ce qui fut engendré de Dieu dans l'histoire du monde doit, de quelque manière, avoir été déjà précédemment *en* Dieu, et d'autant plus essentiellement qu'il joue un rôle plus important dans la réalisation des décrets divins. Or, s'il est vrai qu'en Christ se réalise la pensée la plus importante de Dieu, la pensée qui est la base du monde tout entier, la pensée dans laquelle Dieu se pense lui-même, mais en dehors de lui, comme Fils, comme une image empreinte de sa personne, qui doit être le modèle d'une humanité destinée à devenir une société d'enfants de Dieu, — comment se pourrait-il que le Christ n'eût pas reconnu en lui-même l'apparition dans le temps, d'un être existant pour Dieu avant Abraham, avant la fondation du monde ? Comment les apôtres théologiens n'auraient-ils pas poursuivi jusque dans l'essence éternelle de Dieu l'origine de sa

personne, et reconnu en lui le principe qui fut déjà l'instrument de la création du monde?

Seulement, cette conscience de sa préexistence ne doit pas être expliquée par le souvenir de ses rapports avec le Père avant le temps : ce serait anéantir complètement la réalité de sa conscience humaine; il faut l'expliquer plutôt par un retour intuitif de sa conscience sur le principe antéterrestre de sa personnalité, sur le fondement éternel de son existence en Dieu. Car, à moins de détruire complètement l'unité de Dieu (Jean XVII, 3), et d'admettre positivement un second Dieu, on ne peut, à mon avis, dire de la personne préexistante du Christ, comme nous le disons de sa personne historique, qu'elle se fût déjà dégagée de Dieu, et fût parvenue à une existence indépendante vis-à-vis de lui. On doit plutôt se la représenter comme une personne encore renfermée en Dieu et, pour ainsi dire, idéale par rapport à la réalité historique; elle a procédé de Dieu, elle en est sortie uniquement comme principe, comme puissance, j'entends comme principe de toute révélation (λόγος τοῦ Θεοῦ, Apoc. XIX, 13; Jean I, 1) et comme puissance de toute création (ἀρχὴ τῆς κτίσεως, Apoc. III, 14; Coloss. I, 15). En Jésus de Nazareth seulement; ce principe, cette puissance se réalise et devient une personne existant pour elle-même et distincte du Père : « Non pas ce que *je* veux, mais ce que *tu* veux. »

Je ne saurais démontrer ici que les passages relatifs à la préexistence supportent tous cette interprétation, et qu'un certain nombre l'exigent; je rappellerai seulement que, la plupart du temps, il est parlé de la préexistence non-seulement du Verbe avant l'incarnation (λόγος ἄσχαρος) mais aussi de la personne historique et humaine de Jésus, et même quelquefois du fils de l'homme (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), de l'homme céleste (ἄνωθρωπος ἐπουράνιος) comme tel (Jean III, 13; VI, 62; 1 Corinth. XV, 47). L'Écriture proteste donc elle-même contre la notion traditionnelle qui n'admet que la préexistence de la nature *divine* du Christ, et exige une révision complète de cette doctrine.

Ceci posé, non-seulement Jésus fut *un* avec Dieu dans sa vie historique, non-seulement il est *égal* à Dieu dans sa vie glorifiée, mais encore il est réellement *issu* de Dieu, il est essentiellement Dieu; ce qui ne porte cependant aucune atteinte à la réalité de sa nature humaine. Car, la préexistence étant ainsi comprise, ce qu'elle introduit dans l'existence et le développement historiques ne saurait être une personne complète dans le sens historique et humain, une personne excluant par conséquent, tout *devenir* intérieur; elle ne peut donner que le principe et la puissance d'une personne. L'élément préexistant est donc susceptible de développement, il en a besoin; il n'est que le principe et la puissance du Dieu-Homme, c'est-à-dire un véritable fils d'homme, qui, en vertu de son origine divine immédiate, a la capacité et la destination de réaliser, au milieu d'un monde pécheur, l'image de Dieu dans sa parfaite pureté et

dans sa pure perfection; en sorte que son origine éternelle et son origine spéciale dans le temps rendirent sans doute plus facile au Sauveur, mais ne le dispensèrent pas, de se développer d'une manière parfaite et sans péché, de parvenir à cette unité avec le Père dont les conditions sont toutes morales.

Ainsi, en partant de la préexistence, comme en partant de l'idée de l'homme, nous arrivons à la solution la plus simple de l'énigme que la doctrine ecclésiastique s'est en vain efforcée de résoudre, à l'unité essentielle de la divinité et de l'humanité en Christ. Le Fils de Dieu préexistant n'est pas autre chose que l'image éternelle de Dieu, que Dieu contient en soi-même, et qu'il a destinée en même temps à être le modèle de l'homme, de cet être créé « à l'image de Dieu. » Si maintenant cette image éternelle entre dans l'histoire, celui en qui elle se réalise, et devient une personne historique, est précisément le type de l'humanité devenu historique; le Fils unique de Dieu est aussi, comme tel, le fils de l'homme, le « second Adam spirituel et céleste; » c'est-à-dire, que la divinité et l'humanité du Christ ne sont pas deux facteurs de nature différente qui ne pourraient qu'être superposés l'un à l'autre; elles sont concordantes et identiques, de toute éternité au point de vue idéal, et en fait dans la vie historique de Jésus.

C'est là, autant du moins que je puis le comprendre, l'idée que le Nouveau Testament nous donne de la vie de Jésus dans ses enseignements et dans ses récits; c'est là l'image biblique du Christ, telle qu'elle nous est présentée, sous une forme diverse, mais avec une concordance unanime et harmonique, par les épîtres aussi bien que par les évangiles, par saint Jean comme par les synoptiques, par les paroles de Jésus comme par ses œuvres miraculeuses. Que cette idée, que cette image soit en elle-même parfaitement possible, qu'elle ne soit pas atteinte par les objections trop justifiées qui ont été élevées contre la christologie ecclésiastique, c'est ce qu'il me sera, j'espère, permis de constater ici devant vous comme résultat des développements qui précèdent. Un doute sérieux peut-il donc subsister au fond sur la réalité de cette idée possible en soi, sur la vérité historique de cette image du Christ, qui n'est entachée d'aucune contradiction intérieure? D'abord, cette image a seule en sa faveur le témoignage de la tradition : les sources que nous possédons ne savent rien d'un Christ tel que M. Renan, tel que Strauss le dépeignent. Y a-t-il une méthode plus dénuée de fondement que celle qu'emploie M. Renan, quand il brise la tradition évangélique tout entière pour la réduire en petits morceaux de mosaïque, en jette la bonne moitié de côté comme inutile, reconstruit l'autre à nouveau sur un plan qu'il invente lui-même ou qu'il emprunte au Koran, et puis donne ce produit de sa fantaisie pour l'image historique du Christ? Y a-t-il une critique plus dépourvue de base que celle de Strauss, quand, en présence d'une parole comme celle-ci : « Personne ne connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît le Père

que le Fils, » — une parole qui se trouve dans celui de tous les évangiles dont le caractère de crédibilité est le plus généralement reconnu, l'évangile de Matthieu, et qui porte au plus haut degré le cachet de l'originalité, — il fait cette réflexion : « Personne ne connaît le Père que le Fils, » il peut avoir dit cela, parce qu'alors il connaissait seul Dieu en tant que Père ; mais il ne peut pas avoir dit : « Personne ne connaît le Fils que le Père, » car il aurait eu, par ces mots, conscience de lui-même comme d'un être surhumain ; ainsi l'évangéliste l'a inventé » ? En quelle autre matière que dans une Vie de Jésus notre siècle supporterait-il sans rire une pareille méthode historique ? Ainsi, encore une fois, de deux choses l'une : ou le Nouveau Testament nous dépeint le Christ historique, ou, si le Nouveau Testament ne mérite aucune créance, nous ne savons rien à son sujet.

Mais cette image du Christ, que le Nouveau Testament nous offre, peut-elle avoir été inventée ? Comment ce qui n'était entré dans le cœur d'aucun homme comme impression, aurait-il pu en sortir comme expression ? Sans doute, il se peut, et il est arrivé à diverses époques, qu'un pur idéal, qu'un homme, une société ou un siècle portaient dans leur sein, a trouvé son expression poétique, sa fixation littéraire ; mais deux choses trahissent toujours la nature fictive de ces descriptions idéales. En premier lieu, plus elles sont idéales, plus elles ont un caractère abstrait et sans vie ; on voit à leur forme que ce n'était primitivement qu'un squelette sec, et qu'il n'a été qu'artificiellement revêtu de chair et de sang. Mais sur qui l'histoire évangélique produisit-elle jamais cette impression ? Qui pourrait se soustraire à l'impression de chaleur vitale et d'originalité, bien plus encore, de l'infinie supériorité de l'objet sur les forces qui le dépeignent ?

En second lieu, avec le progrès des temps, de pareils idéals perdent nécessairement et pour jamais leur idéalité ; de même qu'une statue de marbre, au commencement éblouissante de blancheur, laisse parfois paraître peu à peu des veines noires, ainsi le regard moral d'une époque postérieure, devenu plus pénétrant et plus délicat, découvrira à ce qui était la pureté même pour les auteurs taches sur taches, marques inévitables des notions morales incomplètes d'où l'idéal était sorti. Il en est tout autrement de l'image du Christ : aujourd'hui encore, après dix-huit cents ans, qui ont vu pourtant s'opérer dans les idées morales quelque progrès en pénétration et en profondeur, elles nous apparaît aussi pure qu'à ceux qui la contemplèrent les premiers, elle s'élève à une hauteur aussi inaccessible, elle exclut aussi bien toute idée de perfectionnement. Bien plus, ceux qui l'ont dessinée les premiers, où ont-ils pris leur original, puisqu'ils ne pouvaient le prendre avec cette perfection ni dans leur propre âme ni dans la conscience de leur temps, — où l'ont-ils pris, si ce n'est auprès de Celui dont ils pouvaient dire : « Nous avons vu sa gloire, une gloire pareille à celle du Fils unique du Père, pleine de grâce et de

vérité » ? — Et lorsque, par la vertu qui s'en échappe, cette image a prouvé, pendant des siècles, qu'elle n'est pas un simple produit de l'imagination, mais une réalité vivante, discuter sur l'historicité de l'image biblique du Christ, qui, depuis bientôt deux mille ans, répand la lumière et la vie sur le monde, n'est-ce pas discuter si le soleil, qui nous éclaire et nous réchauffe, est une peinture ou une réalité ? Seulement, il est vrai que, sauf quelques aveugles et paralytiques, tout le monde voit la lumière et ressent la chaleur du soleil, tandis que l'infirmité spirituelle qui rend insensible à la puissance de Jésus-Christ, est bien plus répandue.

D'autre part, s'il est vrai que la foi vient de la prédication, l'influence du Christ vivant a pour condition la vérité et la vivacité avec laquelle son image, comme dit saint Paul, est dépeinte devant les yeux de l'Eglise. Sans doute, à aucune époque l'Eglise n'a complètement perdu la vraie image biblique du Christ ; mais il s'en faut de beaucoup, — comme nous l'avons déjà montré plus haut, — qu'elle ne l'ait jamais voilé dans sa prédication. En faisant du Dieu-Homme exclusivement un « Seigneur-Dieu, » dont l'humanité, niée dans la pratique, dut être remplacée par les saints, par la vierge Marie, par l'Eglise médiatrice, le catholicisme n'a pas été loin de perdre Jésus-Christ lui-même en fait et dans la pratique ; car, pour qui méconnaît son humanité, sa divinité aussi est inutile ; quelle que soit sa nature, quoi qu'il puisse avoir fait, souffert et conquis par ses efforts, — tout cela n'est pas à nous, s'il n'est pas lui-même un des nôtres, s'il n'est pas semblable à nous en toutes choses, excepté dans le péché.

La Réformation a sans doute puissamment et victorieusement réagi contre cette tendance à éloigner le Christ de l'humanité et de l'Eglise ; mais elle n'a pas réussi à combler les lacunes de son dogme christologique ; et les traces en sont encore aujourd'hui suffisamment visibles dans la conscience de l'Eglise évangélique. Elle n'est pas encore assez pénétrée de cette idée, qu'il y eut dans la vie de Jésus accroissement et progrès, non-seulement en âge, mais aussi en sagesse et en grâce, qu'il fut tenté réellement et sérieusement en toutes choses, qu'un combat intérieur avec le péché qui l'environnait traverse son existence tout entière, que ses souffrances et sa mort, le sacrifice qu'il fit de lui-même pour le monde et pour les péchés du monde, tout cela est éminemment un acte moral, un acte de foi, d'amour, d'obéissance vraiment humaine, et qu'enfin c'est précisément cela, et cela seul, qui a fait de lui le Sauveur de l'humanité. Le Christ de l'Eglise évangélique est encore beaucoup trop une pure théophanie, un étranger d'un autre monde déguisé sous le manteau du mendiant et ne manifestant sur la terre que des résolutions préexistantes ; elle voit toujours, à la manière catholique, l'incarnation de Dieu uniquement dans l'enfant Jésus entre les bras de Marie, au lieu de la contempler dans la vie tout entière du Sauveur, depuis la crèche de Bethléhem jusqu'à la croix du Golgotha ; et, par suite de ce caractère exclusif et partiel,

la foi évangélique ne s'est pas approchée du Sauveur aussi près, aussi personnellement qu'elle l'aurait dû en vertu de sa nature intime. — Quel profit ce sera pour elle, quand les travaux d'une théologie rajeunie auront enfin rendu à notre peuple ce que l'époque apostolique possédait d'une manière immédiate, la contemplation historique de Jésus-Christ dans toute sa pureté et sous toutes ses faces, cette connaissance vivante du Seigneur, qui, pour des hommes, ne peut que commencer par son humanité pour s'élever à la divinité, puisque la divinité, pour se faire connaître, s'est transportée en lui dans l'humanité ! Alors, à l'éclat de la vérité brillant de sa propre lumière et se servant de preuve à elle-même, toutes ces caricatures du Saint et du Juste, qui font tant de mal à notre siècle, s'évanouiront comme les nuages sous les rayons du soleil. Alors aussi, à la lumière de la vie humaine, mieux connue, du Fils de Dieu, se résoudre toutes les autres questions et tous les doutes qui oppressent actuellement le cœur de notre peuple, et le retiennent loin des portes de son salut : la question de la personnalité de Dieu, celle de la réalité du monde invisible, de la conciliation de l'idée et de l'histoire, du miracle et de la loi, de la révélation et du progrès ; car tout cela est Oui et Amen en lui. — C'est pourquoi, regardons courageusement en face un ennemi, qui, malgré ses intentions perfides, nous donne l'occasion de si grandes victoires ; poursuivons avec courage et confiance la grande œuvre de l'Eglise et de la science évangéliques, — Eglise et science qui ne peuvent être fidèles, identiques à elles-mêmes qu'en travaillant infatigablement à leur propre réformation ; prenons au sérieux, pleinement au sérieux, le caractère humain et historique de notre Seigneur, et, à cause de lui, le caractère humain et historique de la sainte Ecriture : — le résultat final sera tout autre que celui qu'ont rêvé Strauss et ses partisans. A son avis, la notion même de la « Vie de Jésus » serait fatale à l'Eglise ; elle serait pour la théologie de notre temps un piège dans lequel elle doit se prendre et tomber. En réalité, elle ne sera un piège que pour la science et le système naturalistes ; ils y révéleront, et, au fond, ils y ont déjà révélé leur impuissance à expliquer l'histoire. Mais elle sera pour l'Eglise l'arme spirituelle, avec laquelle la foi que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, doit aussi vaincre le monde sur le terrain de la science ¹.

Traduit par M. BRUSTON.

¹ Nous avons donné ce morceau remarquable à tant de titres sans prendre en rien la responsabilité des points de vue particuliers qu'on y peut rencontrer. Pour notre part, tout en éprouvant une vive sympathie pour la tendance générale de ce discours, nous ne saurions accepter la théorie spéciale de M. Beyschlag sur la préexistence du Verbe. (*Réd.*)

PROGRAMME D'ENSEIGNEMENT

POUR UNE CHAIRE DE DOGMATIQUE ET DE MORALE

ET ESQUISSE D'UNE ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES THÉOLOGIQUES¹.

Quel doit être dans l'état actuel de la théologie l'enseignement d'une chaire de dogmatique et de morale?

Telle est la question à laquelle je voudrais répondre dans les pages suivantes : elle n'est pas si simple à résoudre qu'elle pourrait le paraître.

Je ne me propose point cependant d'en aborder de front le côté le plus sérieux, de caractériser le fond même de l'enseignement, la foi que cet enseignement doit supposer et expliquer. C'est à un point de vue beaucoup plus secondaire que je voudrais me placer, à un point de vue essentiellement formel. Tout secondaire qu'il est, il n'est pas sans importance propre, il se rattache même aux considérations les plus vitales.

Je voudrais déterminer quelles sont les différentes sciences qui rentrent le plus naturellement dans l'enseignement de la chaire de dogmatique et de morale, en insistant spécialement sur celle dont le développement se trouve peut-être le plus en retard parmi nous.

¹ Un mot d'explication sur la forme et le but de cette dissertation. Je l'avais commencée en apprenant que la chaire de dogmatique et de morale dans la faculté de théologie de l'Eglise nationale de Genève allait être mise au concours. Mais ce concours n'a pas eu lieu : la distribution des objets d'enseignement entre les différents professeurs a été changée, le professeur de théologie pratique a été transféré à la chaire de dogmatique, et l'ancienne chaire de dogmatique et de morale a même cessé d'exister. Je n'en ai pas moins continué l'étude que je préparais, j'ai même achevé jusqu'à un certain point la rédaction de la première partie qui peut être considérée comme formant déjà un tout. Si je la publie maintenant, c'est dans l'espérance que malgré son imperfection, elle ne sera point inopportune au milieu des efforts que fait la théologie évangélique de langue française pour répondre aux nouveaux besoins de l'époque.

Pour accomplir cette tâche, il est indispensable de présenter une esquisse de l'*encyclopédie des sciences théologiques*.

Je dois d'autant moins m'y soustraire que cette encyclopédie même constitue une des sciences qui me paraissent devoir figurer dans l'enseignement du professeur de dogmatique, qu'elle soulève des problèmes d'un vif intérêt qui ne semblent point encore résolus, et que dans notre littérature théologique de langue française nous sommes loin de posséder à son égard un ouvrage semblable à celui de Schleiermacher ou même à ceux de Hagenbach et de Pelt, pour ne pas parler de plusieurs autres dignes d'être connus et étudiés.

Il serait injuste toutefois de ne pas mentionner avec reconnaissance :

1^o Un tableau encyclopédique des sciences théologiques, que le vénérable professeur Cellérier distribuait à ses élèves. Les sciences théologiques y sont divisées en deux groupes : les sciences théoriques et les sciences pratiques. Parmi les premières, figurent successivement la théologie exégétique, la théologie historique, la théologie systématique (dogmatique et morale) et la théologie philosophique (apologétique et encyclopédie). Parmi les secondes, la catéchétique, la liturgique, l'homilétique, la prudence pastorale et le droit ecclésiastique.

2^o Une dissertation étendue qui a été publiée à Strasbourg en 1842, sous forme de thèse pour le doctorat, et qui, complètement remaniée par son auteur, M. Kienlen, a reparu dans la *Nouvelle Revue de Théologie* en 1860. A ses yeux, les sciences théologiques forment trois groupes, suivant que le fait de la rédemption y est étudié en lui-même ou dans l'esprit du théologien ou dans la vie de l'Eglise. De là théologie biblique, théologie systématique et théologie ecclésiastique. La théologie biblique comprend la philologie biblique, l'histoire biblique et la théologie biblique dans le sens strict du mot. La théologie systématique renferme l'apologétique, la polémique, la dogmatique et la morale. La théologie ecclésiastique se bifurque en théologie historique s'occupant du passé et du présent de l'Eglise (histoire et statistique), et en théologie pratique s'occupant de l'avenir de l'Eglise (sciences du gouvernement de l'Eglise : ecclésiologie, liturgique, théorie missionnaire, et sciences du ministère de l'Eglise : catéchétique, homilétique et théologie pastorale).

3^o Un remarquable article de M. le professeur Godet sur l'organisme de la science théologique, article inséré dans ce *Bulletin* même (février 1863). La science du salut et la théorie de l'art de sauver, telles sont pour lui les deux branches de l'arbre théologique. De là théologie spéculative d'une part et théologie pratique de l'autre. Dans la théologie spéculative se rangent la théologie exégétique, la théologie systématique (dogmatique, morale, polémique) et la théologie historique (histoire de la théocratie et de la théologie bibliques, histoire de l'Eglise et histoire des dogmes, statistique symbolique). La théologie pratique se subdivise en économie ec-

clésiastique (politique ecclésiastique et théorie du saint ministère), théorie de la mission et apologétique.

4^o Une intéressante critique de l'article de M. Godet faite par M. le professeur C. Pronier dans le *Bulletin* de mai 1863 et suivie d'une courte réplique du professeur neuchâtelois dans le *Bulletin* suivant. M. Pronier admet les deux branches principales proposées par M. Godet, tout en regrettant l'expression de théologie spéculative pour la première, mais il les subdivise autrement. Il comprend dans la théologie spéculative la théologie exégétique, la théologie historique et la théologie systématique (dogmatique et morale), et range dans la théologie pratique la théologie apologétique (apologétique, polémique, théorie de la mission) et l'économie ecclésiastique qu'il réduit à la politique ecclésiastique et à la théorie du saint ministère.

Aucune de ces divisions ne nous satisfait pleinement. Mais avant d'exposer celle qui répond le mieux à nos vues, donnons un aperçu pour ceux de nos lecteurs qui ne peuvent lire les ouvrages allemands, de la manière dont l'ensemble des sciences théologiques est divisé par Scheiermacher, Hagenbach, Pelt, Zyro, Rothe et Palmer.

Pour l'exposition du point de vue de Schleiermacher, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer au lumineux résumé qu'en a donné M. Godet dans l'article déjà cité. Rappelons cependant que Schleiermacher compte trois groupes de sciences théologiques : 1^o la théologie philosophique, qui comprend l'apologétique et la polémique; 2^o la théologie historique, qui embrasse la théologie exégétique, l'histoire ecclésiastique et la statistique ecclésiastique qui n'a trait qu'à l'état présent de l'Eglise et se subdivise d'une part en dogmatique et morale¹, de l'autre en statistique proprement dite; 3^o enfin la théologie pratique s'occupant successivement du service de l'Eglise et de son gouvernement.

La division de Hagenbach, bien que disciple de Schleiermacher, renferme les mêmes parties que celle qu'André Gerhard au seizième siècle avait esquissée le premier et qui avait été établie plus nettement par Pfaff et Buddée au dix-huitième siècle, mais elle les dispose différemment : Théologie exégétique, historique, systématique et pratique. L'histoire

¹ Il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agit ici seulement de ce que Schleiermacher appelle *die christliche Ethik oder Sittenlehre*. Quant à l'éthique en général, qu'il a aussi traitée et traitée avec la même supériorité que la morale chrétienne, c'est pour lui une science purement philosophique parallèle à la physique. Il distingue dans la science de l'être fini (*das endliche Sein*) d'un côté, la physique ou *Naturwissenschaft* se rapportant à l'essence (*Wesen*) de la nature, et la *Naturkunde* se rapportant à son état réel (*Dasein*), de l'autre, l'éthique et l'histoire (*Geschichtskunde*), suivant que l'esprit humain (*Vernunft*) est envisagé dans son essence ou dans ses manifestations concrètes. *Entwurf eines Systems der Sittenlehre, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse, herausgegeben von Alex. Schweizer*, § 58, 59, 60.

biblique et la doctrine biblique dans son développement historique ouvrent la série des sciences de la théologie historique; la théologie systématique se subdivise en apologétique, polémique, dogmatique et morale; la théologie pratique, en catéchétique, théorie du culte, homilétique, théologie pastorale. L'ouvrage de Hagenbach en est déjà à sa septième édition, et il est regardé à bon droit comme un modèle de manuel pour les étudiants.

Pelt a publié en 1843 une volumineuse encyclopédie, aussi remarquable par la science qu'elle suppose que par l'originalité du point de vue. Toutefois, pour exposer ses idées, nous nous attacherons plutôt à un résumé qu'il en a récemment publié dans la *Real-Encyclopédie* d'Herzog (art. *Theologie, Begriff und Gliederung*) et où il déclare lui-même avoir modifié plusieurs de ses opinions. Il divise la théologie en théologie historique, systématique et pratique. Il fait rentrer dans la première la théologie biblique, l'histoire ecclésiastique et la statistique ecclésiastique (statistique proprement dite et symbolique historique). Il distingue dans la théologie systématique deux parties : l'une, intitulée science des principes, se subdivise en apologétique et en symbolique ecclésiastique; l'autre, appelée théologie thétique, comprend la dogmatique, la morale et la théologie spéculative. Quant à la théologie pratique, il y range : 1^o la science des principes de la théologie pratique, qui traite entre autres la question de l'organisation de l'Eglise; 2^o ce qui concerne le droit ecclésiastique et le gouvernement de l'Eglise; 3^o une partie technique embrassant la liturgie, l'homilétique, la pédagogie chrétienne, la théorie de la mission et ce que Pelt appelle la *kirchliche Pædagogik*, c'est-à-dire tout ce qui a trait aux facultés de théologie, séminaires, etc.

En 1837, M. Zyro, professeur de théologie à Berne, inséra dans les *Studien und Kritiken* une dissertation qui mérite d'être mentionnée et qui est intitulée : *Versuch einer Revision der christlich theologischen Encyclopædik*. Il admet trois branches principales : théologie spéculative, historique et pratique. Il divise la théologie spéculative en apologétique, dogmatique et éthique. Il distingue dans la théologie historique : 1^o l'isagogique embrassant la canonique (*Kanonik*), la critique et l'herméneutique; 2^o l'exégétique (*Exegetik*), qui débute par l'interprétation des livres saints et finit par la théologie biblique; 3^o l'historique (*Historik*), qui traite en premier lieu de la vie de l'Eglise (histoire ecclésiastique proprement dite); en second lieu, du dogme de l'Eglise (histoire des dogmes, y compris la symbolique), et en troisième lieu, des œuvres de l'Eglise (*Geschichte der Alterthümer*, comprenant l'histoire de la littérature, l'histoire du culte et l'archéologie chrétienne dans laquelle rentre l'histoire de la constitution ecclésiastique). Il groupe enfin les sciences de la théologie pratique en envisageant tour à tour ce qui concerne la constitution de l'Eglise, son administration et son extension (*Kirchengründung, Kirchenverwaltung et Kirchenverbreitung*).

Parmi les systèmes de théologie encyclopédique de l'Allemagne contemporaine, il importe de signaler encore ceux de Rothe et de Palmer, soit à cause de leur originalité, soit à cause de l'influence de ces théologiens.

Pour exposer le système de Rothe, je ne profiterai pas seulement des prolégomènes de son éthique et de l'ouvrage qu'il a publié en 1863 sous le titre de : *Zur Dogmatik*, mais encore d'un cours d'encyclopédie que j'ai eu le privilège de suivre à Bonn en 1850-51. Sa division générale est identique à celle de Zyro, il admet comme lui trois branches principales : théologie spéculative, historique et pratique, mais voici comment il les subdivise. La théologie spéculative se ramifie en théologie proprement dite et en cosmologie (physique et éthique). La théologie historique se subdivise en théologie biblique, en histoire ecclésiastique et en théologie positive ou thétique, cette dernière renfermant la dogmatique, la symbolique ou dogmatique comparative, et la statistique. Il divise la théologie pratique en deux parties, dont l'une concerne le gouvernement de l'Eglise en général et l'autre, la direction de la paroisse (*Kirchenregiment* et *Gemeindeleitung*).

Quant à Palmer, nous n'exposerons pas la manière dont il divise l'ensemble même de l'encyclopédie, mais les principales vues qu'il a développées en 1856 dans un article des *Jahrbücher für deutsche Theologie*, intitulé : *Zur praktischen Theologie. Andeutungen in Betreff ihrer Verhältnisse zur gesammten theologischen Wissenschaft, namentlich zur Ethik und in Betreff ihrer Gliederung*. Partant du fait fondamental de la rédemption, il distingue d'un côté la dogmatique, qu'il envisage comme la science de ce fait en tant que divin et déjà accompli, et de l'autre, tout ce qui se rapporte à l'activité de l'homme dans l'œuvre de sa rédemption et qu'il subdivise en théologie historique et théologie pratique. Il subdivise la théologie pratique en éthique et théologie pratique proprement dite, suivant qu'il s'agit de la tâche de l'individu ou de celle de l'Eglise. Nous reviendrons plus tard sur la division de la théologie pratique proprement dite.

Pour diviser convenablement les diverses sciences de la *Théologie chrétienne*, il est essentiel de commencer par se rendre compte de la nature du christianisme lui-même. Mais, avant de le faire, rappelons que nous envisageons ces sciences à la fois au point où elles en sont de leur développement et sans perdre de vue l'idéal qu'elles doivent poursuivre, qu'en outre nous ne nous restreindrons point aux sciences qui peuvent et doivent être enseignées dans une faculté de théologie, que nous embraserons toutes celles qui peuvent et doivent être étudiées, toutes celles qui rentrent dans le domaine de la littérature théologique.

Qu'est-ce que le christianisme ? Telle est donc la question qu'il faut

d'abord résoudre en quelque manière. Nous la résoudrons en disant que le christianisme est un fait avant d'être une idée, une doctrine; qu'il est un fait de rédemption plus essentiellement encore qu'un fait de révélation; que se rattachant indissolublement à Jésus-Christ, il est la religion fondée et conditionnée par lui et que cette religion est la seule définitive, la religion absolue, la religion voulue par la miséricorde divine pour le salut de l'humanité pécheresse, la religion destinée à relier l'homme à Dieu dans une sainte communion de vie éternelle.

Pour des chrétiens, cette caractéristique nous paraît incontestable et très élémentaire, mais si élémentaire quelle soit, elle peut nous suffire pour découvrir la véritable ramification de la théologie chrétienne.

Le christianisme n'a le droit de fonder une théologie spéciale qu'en tant qu'il constitue la religion absolue; il ne peut même être étudié comme il doit l'être qu'à la condition que celui qui l'étudie croie à son caractère tout exceptionnel et extraordinaire, à la vérité de ses prétentions, à la divinité de son origine. La foi chrétienne est la présupposition nécessaire de toute étude, comme de toute vie chrétienne¹. De là, nécessité d'une première branche de la théologie évangélique, destinée à montrer la légitimité de cette foi et désignée communément sous le nom d'*apologétique*. Nous nous rattachons ainsi à Schleiermacher, qui place l'apologétique en tête de l'encyclopédie, mais à cette place nous ne la coordonnons pas comme lui à la polémique, que nous plaçons ailleurs.

Intimement uni à la personne de Jésus, le christianisme est essentiellement un fait, un fait historique, mais un fait central vers lequel convergeait toute l'histoire antérieure et qui domine toute l'histoire subséquente. La seconde branche de la théologie évangélique sera donc l'étude du christianisme comme *fait*, comme *histoire* : nous l'appellerons *théologie historique*.

Le christianisme étant une religion vraie, une révélation en même temps qu'une rédemption, engendre par cela même une *doctrine*, un système de vérités, dont le fond est immuable, mais dont la forme est susceptible de progrès indéfinis. La troisième branche de la théologie chrétienne sera donc la *théologie systématique*.

Si le christianisme a une histoire et une doctrine, il a aussi une *tâche* à accomplir, tâche immense et infiniment complexe qui ne peut être

¹ C'est avec une grande sympathie et un véritable profit que nous avons lu la dissertation d'un disciple de Lücke, M. K. W. Hænell, insérée dans les *Studien und Kritiken* en 1843 sous ce titre : *Die Apologetik als die Wissenschaft von dem der Kirche und der Theologie gemeinsamem Grunde*. Elle mériterait d'être plus souvent citée à côté de celle de Heubner (*Allgem. Encyclopædie*, art. *Apologetik*, 1820), et de celle de Lechler (*St. u. Krit.* 1839 : *über den Begriff der Apologetik*). Nous adoptons pleinement la pensée fondamentale que développe Hænell, tout en divisant autrement que lui l'ensemble des sciences théologiques et même le champ de l'apologétique.

réalisée que très graduellement. Pour travailler à l'accomplissement de cette tâche, il importe de connaître et d'employer les meilleurs moyens, tels qu'on peut les déduire à la fois de l'histoire et de la doctrine du christianisme. Il y a là toute une question de méthode, tout un *art* aussi complexe et important que la tâche elle-même; de là une quatrième branche de la théologie chrétienne, qui peut être justement appelée la *théologie pratique*.

Cette division des sciences théologiques en théologie apologétique, historique, systématique et pratique nous paraît bien simple, et cependant c'est à peine si nous l'avons retrouvée dans un seul ouvrage, qui a été publié en 1839 par M. Rudolf Kœnig, pasteur dans le canton de Berne, sous ce titre : *Anleitung zum Studium der Theologie*¹.

Mais reprenons chacune des branches que nous avons distinguées, pour mieux les déterminer encore en indiquant la manière dont elles-mêmes se ramifient.

Au fond, l'apologétique pourrait embrasser l'étude entière de la théologie chrétienne, car dans tout le domaine de cette étude, des objections se sont élevées auxquelles il faut répondre; il y a partout des difficultés à résoudre, et d'ailleurs la meilleure preuve du christianisme, n'est-ce pas l'exposition même du christianisme? Ne se rend-il pas témoignage à lui-même comme la lumière brillant au milieu des ténèbres? On comprend sous ce rapport comment on a été conduit à nier la convenance de faire de l'apologétique une science à part, à la fondre dans l'ensemble même des autres sciences théologiques (Rosenkranz, Tholuck, Palmer). Telle n'est point notre opinion; l'apologétique nous semble mériter une place spéciale, non-seulement à cause de la spécialité de son but : démontrer la divinité du christianisme et non pas exposer simplement ce qu'est le christianisme sous telle ou telle de ses faces, mais encore à cause de la spécialité de l'objet de son étude. En vertu même de son but spécial, il nous semble que le point de départ de l'apologétique doit être pris sur un terrain reconnu par les non-croyants, qu'elle est une science essentiellement *comparative*, qu'elle doit chercher à démontrer la divine origine de notre sainte religion en l'étudiant moins en elle-même que dans ses rapports avec tout ce qui est en dehors d'elle. Nous diviserions cette science en deux parties, l'une historique et l'autre philosophique.

Dans la première, le christianisme serait considéré dans ses rapports avec l'histoire entière de l'humanité, mais particulièrement dans ses rapports avec l'histoire des religions. L'histoire ancienne du peuple juif

¹ Nous ne connaissons cet ouvrage que par le résumé qu'en a donné le professeur Zyro, mais voici ce qu'il en dit : *Der Verfasser zerlegt die Theologie in einem apologetischen, exegetischen, historischen, systematischen und praktischen Theil.*

mériterait une mention toute spéciale comme préparation extraordinaire du christianisme, et l'histoire du christianisme lui-même serait toujours mise en regard de l'histoire générale contemporaine.

Dans la seconde partie, le christianisme serait considéré dans ses rapports avec la philosophie, mais particulièrement avec la philosophie de la religion. Il faudrait prouver que notre sainte religion présente une idée de Dieu parfaite en elle-même et répondant parfaitement aux besoins et à la destination de l'homme, de l'humanité, de l'univers.

Cette division a du rapport avec celle qu'a proposée en 1860 M. Dandiran dans sa remarquable dissertation : *Qu'est-ce que l'apologétique?* Il lui assigne deux tâches successives, l'une par laquelle elle détermine d'une manière aussi précise que possible l'idée de la religion, l'autre par laquelle elle recherche le rapport dans lequel se trouve le christianisme avec cette idée; l'une, par laquelle l'apologétique se trouve en face de la religion à l'état d'instinct, de besoin, d'aspiration; l'autre, par laquelle elle envisage les faits historiques qu'on appelle les religions et dont fait partie le christianisme. Mais nous pensons que l'étude philosophique sera plus convenablement mise à la seconde place, après avoir été préparée par l'étude historique, et de plus, nous n'estimons pas qu'on doive s'en tenir au point de vue strictement religieux, mais plutôt envisager la religion dans la position centrale qu'elle occupe en fait et en droit, dans toute l'immensité de sa sphère d'action. Agir autrement serait renoncer à des arguments de la plus haute valeur : je citerai seulement comme exemple la lettre, si connue et si digne de l'être, par laquelle l'historien Jean de Müller annonça à Charles Bonnet les considérations empruntées à l'histoire générale de l'antiquité qui déterminèrent son retour à la foi chrétienne et qu'il résuma en disant : « Le monde paraissant arrangé uniquement pour favoriser la religion du Sauveur, je ne comprends plus rien si cette religion n'est pas d'un Dieu. »

M. Dandiran, ainsi que M. Godet, place l'apologétique à la fin des sciences théologiques, comme leur résultante et leur couronnement, mais il nous paraît de beaucoup préférable de lui donner la première place comme traitant de la condition fondamentale de toutes les autres disciplines théologiques. Il est vrai, comme on l'a souvent dit, que ce n'est point l'apologétique ni une science quelconque qui peut elle-même produire la foi, la véritable foi. Rien ne peut remplacer sous ce rapport l'influence primordiale de la conscience et de la volonté, l'œuvre mystérieuse de l'Esprit-Saint. Mais il n'en est pas moins certain que la foi suppose essentiellement la conviction qui est l'âme de l'apologétique, que la foi ne saurait exister dans sa plénitude si elle ne portait en elle-même cette conviction, et que dans l'ordre de la science, il faut que la théologie chrétienne commence par légitimer son existence avant de se donner pleine carrière.

La théologie historique se divise en trois groupes distincts, suivant la division généralement suivie par Schleiermacher. Le premier se rattache aux faits fondamentaux du christianisme et à la Bible qui les relate, en étant elle-même un de ces faits; le troisième, à l'époque présente qui, sous un autre point de vue, réclame notre attention particulière; et le second, à tout l'intervalle compris entre la grande période des faits fondamentaux et les temps où nous vivons. Le premier de ces groupes constitue les *sciences bibliques*; le second, l'*histoire ecclésiastique*, et le troisième, la *statistique ecclésiastique*.

La question des sources ou moyens de connaissance a une importance extraordinaire pour le premier des groupes, puisqu'il s'agit essentiellement de la Bible. De là la haute convenance, imposée d'ailleurs par le développement actuel des sciences bibliques, de diviser ces sciences en deux parties, suivant qu'elles se rapportent aux sources de la connaissance de la vérité biblique ou à cette vérité même, à la forme ou au contenu de la Bible. De là, d'une part la *théologie exégétique*, et de l'autre, l'*histoire* et la *théologie bibliques*.

La théologie exégétique embrasse : 1^o la *critique sacrée* ou histoire de la littérature biblique (*isagogique* ou canonique, puis *critique du texte*); 2^o l'*herméneutique* ou théorie de l'interprétation de la littérature biblique; 3^o l'*exégèse* ou interprétation même de cette littérature.

L'histoire et la théologie bibliques se rapportent à deux grandes périodes, dont l'une, commençant à l'origine de l'humanité, s'étend jusqu'à Jésus-Christ, et dont l'autre, beaucoup plus courte et cependant d'une importance incomparable, coïncide avec l'époque centrale de Jésus et de ses apôtres.

La première période voit se dérouler successivement l'histoire primitive de l'humanité et les révélations qui s'y rattachent, l'histoire et les révélations de l'époque patriarcale, l'histoire du peuple d'Israël et ses révélations. Cette troisième phase se subdivise naturellement en deux parties d'inégale longueur : l'une se concentre autour de Moïse et traite principalement de la loi; l'autre embrasse toute la série des temps postérieurs et y distingue surtout les grandes figures des prophètes.

« La théologie biblique est une science essentiellement historique, dit M. Reuss en tête de son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*. Elle ne démontre pas, elle raconte. Elle est le premier chapitre d'une histoire du dogme chrétien. » Nous souscrivons de tout notre cœur à cette déclaration de principe, qui nous semble une des conséquences les mieux fondées et les plus fécondes de tout le mouvement théologique des temps modernes. Mais il ne résulte aucunement de ce caractère historique de la théologie biblique qu'elle puisse être bien étudiée par simple curiosité scientifique, sans les pieuses dispositions d'un cœur croyant; il n'en résulte aucunement qu'elle ne demeure pas la

norme absolue de la foi chrétienne selon le grand principe remis en lumière par notre bienheureuse Réformation. Le chapitre qui traite de cette théologie est le premier chapitre d'une histoire du dogme chrétien, d'accord; mais ce premier chapitre a une valeur tout exceptionnelle : c'est le thème que développent toutes les variations des âges subséquents, sans jamais l'épuiser, au contraire, pour y trouver des inspirations toujours nouvelles et toujours plus riches.

C'est à dessein que nous n'avons point séparé l'histoire et la théologie bibliques : leur rapport est trop intime pour que ces deux études puissent être poursuivies indépendamment l'une de l'autre. Elles sont destinées à cheminer parallèlement dans chacune de leurs phases successives et c'est ainsi qu'elles s'éclaireront mutuellement. D'importants ouvrages ont déjà montré les heureux fruits de cette tractation parallèle : les deux ouvrages de Neander sur la *Vie de Jésus* et le *Siècle apostolique*, l'ouvrage posthume si distingué de C.-F. Schmid sur la *Théologie biblique du Nouveau Testament* (2^e édition, 1859), et en français, outre l'ouvrage de Reuss déjà cité, les premiers volumes de l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, par M. de Pressensé. Au sujet de l'Ancien Testament, je ne citerai que les *Prolégomènes à la théologie de l'Ancien Testament*, publiés par OEhler en 1845.

Il y aurait peut-être de l'importance à distinguer plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici deux parties dans la théologie biblique : celle qui concerne la doctrine ou la foi et celle qui concerne la morale ou le devoir. La morale biblique, dans ses diverses périodes, ne paraît point avoir été étudiée comme elle le mérite.

Dans le second groupe de la théologie historique, généralement désigné sous le titre d'histoire ecclésiastique, on peut distinguer l'histoire ecclésiastique proprement dite et l'histoire des idées ou *histoire des dogmes, de la morale et de la philosophie chrétienne*.

Nous retrouvons ici la même inégalité que nous venons de signaler au sujet de la théologie biblique : l'histoire de la morale a été beaucoup moins traitée que l'histoire des dogmes. Neander avait bien senti cette lacune, et on a publié, l'année dernière, le cours qu'il donnait sur l'*Histoire de l'Ethique chrétienne* et qui forme le digne pendant de son *Histoire des dogmes*. Signalons aussi avec reconnaissance les articles publiés dans les *Studien und Kritiken*, par Schweizer et Pelt, sur l'*Histoire de la morale protestante*, soit dans l'Eglise réformée, soit dans l'Eglise luthérienne (*St. u. Krit.*, 1850 : *die Entwicklung des Moralsystems in der reformirten Kirche*; 1848 : *die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixtus und die Trennung der Moral von der Dogmatik durch denselben*).

Quant à la philosophie chrétienne, nous pensons qu'il importe de ne jamais la perdre de vue, de la distinguer nettement de la dogmatique et de la morale, et cela au point de vue historique, comme au point de vue

systématique, qui nous fournira bientôt l'occasion d'insister sur cette distinction. Mentionnons déjà cependant les travaux de H. Ritter et de Baur, ainsi que les controverses qu'ils ont soulevées : *Geschichte der christlichen Philosophie*, von H. Ritter, 1841-1851, 6 Bde ; *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriffe, ihren äusseren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten*, 2 Bde, 1858-59 ; *Studien und Kritiken*, 1833 : *Allgemeine Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie*, von demselben ; *St. u. Krit.*, 1847 : *Zusätze zu meinen allgemeinen Betrachtungen... in Beziehung auf Baur's Abhandlung : der Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung mit Rücksicht auf Ritters Geschichte der christlichen Philosophie* (Zellers *Theol. Jahrbücher*, 1846). *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, von F. C. Baur, 1835. *St. u. Krit.*, 1837 : Révision critique de cet ouvrage par C.-H. Weisse et plus loin réplique de Baur. Le premier des ouvrages de Ritter que nous venons de mentionner a été traduit en français par Trulard en 1843. Le professeur Michel Nicolas a également traduit l'article inséré dans les *St. u. Krit.* en 1833, ainsi que des extraits de l'article publié en 1847, sous ce titre : *Considérations générales sur l'idée et le développement historique de la Philosophie chrétienne*, Paris, 1851.

La statistique ecclésiastique peut-être divisée comme l'histoire ecclésiastique en statistique proprement dite¹ et statistique des idées.

C'est ici que Schleiermacher place la dogmatique et la morale chrétiennes ; tout récemment encore, Rothe, la dogmatique. Mais nous ne saurions envisager ni la dogmatique, ni la morale comme des sciences purement historiques, exposant seulement ce qui est un objet de foi ou une pieuse coutume dans un cercle très restreint de l'humanité et à un moment donné, sans se prononcer sur la qualité ni de cette foi, ni de cette coutume. Au reste Schleiermacher et Rothe eux-mêmes ne se bornent pas à cette simple exposition, ils y joignent la critique, l'appréciation, l'énoncé de ce qu'ils estiment être la vérité : ils nous transportent ainsi dans un nouveau point de vue qui n'est plus celui de l'histoire et qui réclame aussitôt sa large place. Ce que nous avons appelé la statistique des idées ne saurait donc être pour nous la dogmatique et la morale. Pourrions-nous la désigner par le nom de symbolique, comme l'ont fait récemment MM. Kienlen et Godet, ou par celui de symbolique historique par opposition à la symbolique systématique ou polémique, comme le prétend Pelt ? Ces deux dénominations nous paraissent défectueuses, comme étant à la fois trop larges et trop étroites : trop larges, parce qu'il est des symboles

¹ Cette première partie de la statistique ecclésiastique a déjà été remarquablement traitée pour les Eglises protestantes de la Suisse dans l'ouvrage du pasteur Finsler, qui a paru à Zurich en 1854 : *Kirchliche Statistik der reformirten Schweiz*, 2 volumes, plus de 730 pages.

qui n'ont plus qu'une valeur historique et tombent ainsi en dehors de l'étude du temps présent; trop étroites, parce qu'il s'en faut de beaucoup que toutes les idées de dogmatique, de morale ou de philosophie chrétienne qui sont actuellement en circulation soient inscrites dans des symboles. Nous préférons donc nous en tenir à la désignation générale de statistique des idées ou à celle plus précise, mais trop longue, de *statistique des dogmes, de la morale et de la philosophie chrétienne*.

Si l'histoire et la théologie bibliques exposent la série des faits fondamentaux racontés par la Bible et des enseignements inspirés qui s'y rattachent; si l'histoire des dogmes, de la morale et de la philosophie chrétienne passe en revue les différentes manières dont la doctrine chrétienne a été comprise dans le cours des siècles; si la statistique informe des diverses conceptions de cette doctrine qui ont cours dans le temps présent, la théologie systématique cherche à la présenter sous la forme la plus pure et la plus complète, comme un tout parfaitement lié.

Dans ce but elle rapproche et combine les divers enseignements de la Bible même, elle profite de toutes les expériences des siècles passés, elle fait usage de toutes les ressources scientifiques du temps présent, elle fait appel à toutes les facultés de l'âme humaine, mais de l'âme humaine éclairée, sanctifiée, régénérée, possédant en elle-même cette lumière intérieure qui a été justement appelée la conscience chrétienne.

C'est une des gloires de la théologie moderne d'avoir constaté la réalité et les droits de la conscience chrétienne. Malheureusement, on n'a pas toujours signalé en même temps ses imperfections et ses devoirs; on a trop souvent méconnu qu'ici comme ailleurs le droit n'est jamais plus réel que lorsqu'il se fonde sur l'exercice du devoir; passant d'un extrême à l'autre, on a trop souvent oublié que s'il est une autorité purement extérieure qui foule aux pieds la liberté et qui est étrangère au christianisme évangélique, il en est une autre qui seule affranchit, celle dont parlait l'apôtre Paul quand il écrivait : « Là où est l'Esprit de Christ, là est la liberté. »

La théologie systématique cherche principalement à résoudre deux questions dont la réponse embrasse tout le champ de la doctrine chrétienne proprement dite : *Que dois-je croire?* et *Que dois-je faire?* De là ses deux branches les plus importantes : la *dogmatique* et la *morale* ou éthique; l'une qui expose le contenu de la foi, l'autre la théorie de la vie chrétienne. Ces deux études ont été longtemps réunies et c'est un honneur pour l'Eglise réformée d'avoir été la première à les séparer. Elles sont toujours profondément unies, comme leurs objets mêmes : la foi et la vie chrétienne; elles sont même susceptibles de rentrer entièrement l'une dans l'autre, puisque d'un côté la notion complète de la vie chrétienne est renfermée dans le contenu objectif de la foi et que de l'autre la

foi n'est elle-même qu'une partie de cette vie. Aussi est-il convenable qu'il y ait toujours de temps en temps des essais de fondre ensemble les deux sciences, comme celui de Nitzsch dans son *System der christlichen Lehre*. Mais ce doit être là plutôt une exception. Pour que la dogmatique et la morale ne soient pas sacrifiées l'une à l'autre et tour à tour, il importe que dans la règle elles soient traitées à part.

Notre littérature théologique n'est pas riche en fait d'ouvrages récents de théologie biblique ou historique, mais elle est plus pauvre encore pour la dogmatique. Depuis la *Dogmatique* de M. Chenevière, qui a été publiée en 1840, on ne peut guère citer que des prolégomènes et des monographies. Nous mentionnerons d'abord les prolégomènes publiés par M. E. Schérer en 1843 et surtout une étude publiée en 1860 par M. Fréd. Lichtenberger, qui abrège notre travail en nous dispensant de revenir sur plusieurs des points qui y sont traités. Elle est intitulée : *Des éléments constitutifs de la science dogmatique*. Dans une première partie historique, l'auteur passe en revue les principales dogmatiques qui ont paru en Allemagne depuis celle de Schleiermacher, et dans la seconde il expose ses propres idées sur la tradition et les symboles ecclésiastiques, sur l'Écriture sainte et sur la conscience chrétienne. M. Lichtenberger avait déjà fait paraître en 1837 une *Etude sur le principe du protestantisme d'après la théologie allemande contemporaine*, dont la publication réalisait des vœux que nous avions antérieurement exprimés. En suivant les fructueux débats soulevés dans la théologie allemande contemporaine sur la question du principe ou plutôt des deux principes du protestantisme : l'autorité des saintes Écritures et les droits de la conscience chrétienne, M. Lichtenberger a répandu beaucoup de lumière pour les théologiens de langue française sur une question qui est de toute importance non-seulement dans les prolégomènes de la dogmatique, mais encore pour l'organisation et la vie de nos Églises.

Parallèlement à ces deux publications d'un professeur de Strasbourg, il convient de signaler un ouvrage de M. Astié, professeur à la faculté libre de Lausanne : *les Deux Théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français*. L'ouvrage doit se composer de deux parties dont la première seule a paru, en 1862. La deuxième, essentiellement dogmatique, traitera directement les grandes questions de la conscience, de l'autorité, du surnaturel, du subjectivisme. Quant à la première, qui n'est proprement qu'une introduction historique, elle présente un tableau très animé très complet à certains égards, des graves discussions qui depuis quelques années se sont élevées parmi nous sur l'autorité des saintes Écritures. Il est à regretter que le ton même de l'ouvrage n'ait pas subi davantage l'influence de Vinet, qu'il ne soit pas plus en harmonie avec la position modérée et conciliatrice, qui est au fond celle de M. Astié.

La morale chrétienne a commencé par se développer dans l'Église réformée, mais depuis plus d'un siècle elle y est tombée dans un déplorable

abandon, tandis que dans l'Eglise luthérienne elle a reçu depuis Schleiermacher les plus beaux développements. Il devrait suffire pour justifier cette dernière assertion de mentionner les *Ethiques* de Rothe, Harless, Chalybæus et Schmidt; mais quelque honorables et distingués que soient ces travaux, il n'est aucune partie de la théologie allemande, qui soit encore aussi ignorée par la théologie française¹. Ne soyons pas injustes cependant à l'égard de celle-ci. Si dans notre siècle elle ne compte peut-être pas une seule Morale chrétienne proprement dite², elle renferme dans son sein et à l'état de matériaux plus ou moins travaillés, plus ou moins épars, des études morales d'une haute valeur. Nous signalerons seulement à cet égard :

1^o *L'Essai sur le christianisme envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral* (le titre aurait été plus exact si le mot de régénération avait remplacé celui de perfectibilité), publié par le vénérable professeur Diodati en 1830. L'intention de cet ouvrage est apologétique, mais en fait il nous paraît surtout remarquable comme étude morale du christianisme. Il n'a point encore porté les fruits qu'il semblait devoir produire, mais gardons-nous d'en désespérer : la semence est trop bonne.

2^o *L'Education progressive ou Etude du cours de la vie*, par Madame Necker de Saussure (1828-38), bien que l'auteur, n'accomplissant son dessein que pour la vie de la femme, se soit occupé des deux sexes pendant la seule période de l'enfance. Madame Necker a caractérisé elle-même son point de vue en disant, dans la préface qui est en tête du premier volume, qu'elle avait « entrepris de tracer l'histoire morale de la vie, en indiquant autant que possible les moyens d'amélioration qui s'offrent à nous aux différents âges. » Vinet a dit que cet ouvrage était un des plus beaux du siècle, et il serait difficile de réunir au même degré la finesse et la patience de l'observateur, la profondeur et l'élévation des vues philosophiques, la plénitude et la pureté de l'inspiration chrétienne.

3^o Le plus grand nombre des ouvrages de Vinet, mais surtout ses *Essais de Philosophie morale et de morale religieuse* (1837), ainsi que ses *Nouveaux Discours sur quelques sujets religieux* (1842). Il est dit dans la

¹ Mentionnons, comme exception d'autant plus honorable qu'elle est plus isolée, la thèse publiée par M. Ad. Schæffer, pour obtenir le grade de docteur en théologie : *De la morale chrétienne de Schleiermacher*. Paris, 1855.

² On ne peut en effet appeler proprement une morale chrétienne ni l'ouvrage que M. Matter a publié, en 1860, sous le titre de *Morale ou Philosophie des mœurs*, ni la *Philosophie morale* de l'abbé Bautain, qui a commencé à paraître en 1842. Mais ces ouvrages seraient loin d'être inutiles à celui qui entreprendrait la composition d'une morale chrétienne. Il en est de même d'autres ouvrages où le caractère religieux est encore moins prononcé : Cousin : *Du vrai, du beau et du bien*. 2^e édition, 1854; Jouffroy : *Cours de droit naturel*, 1834-42; Simon : *le Devoir*, 1854; Paul Janet : *Philosophie du bonheur*, 1863; *Dictionnaire des sciences philosophiques : art, morale*, par Frank, etc.

préface de ce dernier volume : « Je ne le donne point pour un cours de morale évangélique, mais si c'est le propre d'un système vrai de présenter dans chaque vérité toute la vérité, je crois qu'un lecteur intelligent et sérieux retrouvera dans ce petit nombre de discours sans liaison apparente tout le fonds et tout l'organisme intérieur de la morale chrétienne. » M. Schérer rapporte dans la notice qu'il a publiée sur Vinet en 1853 que de tous les projets qui préoccupaient vers la fin de sa vie cet éminent théologien, la publication d'une *Philosophie pratique du christianisme* était celui qu'il avait le plus à cœur. Qu'aurait été cet ouvrage qui malheureusement fut à peine commencé, si ce n'est une véritable morale chrétienne telle qu'on pouvait l'attendre de Vinet !

4^o La *Philosophie de la Liberté, cours de philosophie morale*, par Ch. Secrétan, Lausanne, 1849, et ses *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts*, Neuchâtel, 1857. L'illustre disciple de Schelling et de Vinet a beaucoup fait pour jeter parmi nous les bases d'un nouveau développement de la morale chrétienne¹.

5^o Enfin, l'introduction générale qu'Ernest Naville, élève de Diodati et ami de Secrétan, a mise en tête de l'importante publication qu'il a faite des œuvres de Maine de Biran, ainsi que les œuvres mêmes de ce philosophe. On sait, en effet, le rôle primordial que Maine de Biran assignait dans la psychologie à la volonté et l'admirable progrès qui s'était opéré dans sa conception de la vie spirituelle.

Il y a là tout un travail préparatoire de nature à faire concevoir pour l'avenir de belles espérances, toute une tradition récente des plus respectables qu'il s'agit de continuer et d'enrichir encore, notamment par l'étude simultanée des éthiques allemandes.

Les deux articles de la *Real Encyclopædie* sur la dogmatique et la morale sont également distingués, puisqu'ils sont l'un de Julius Müller, et l'autre de Dörner. Nous sommes heureux de pouvoir y renvoyer ceux de nos lecteurs qui pourraient en profiter et ne l'ont point encore fait.

La dogmatique et la morale ne sont donc point pour nous des sciences purement historiques, elles s'efforcent au contraire d'exposer non pas ce qui est reconnu pour vrai dans tel ou tel milieu, à telle ou telle époque, mais ce qui est réellement vrai, ce qui s'impose comme la vérité à la conscience du théologien, soit directement, soit indirectement. Nous sommes loin cependant de méconnaître ce qu'il y a d'inévitablement historique dans le caractère de ces deux sciences, puisque toutes les deux ont pour point de départ un fait, l'apparition de Jésus-Christ, et puisque nos con-

¹ Les principaux résultats des recherches de M. Secrétan ont été récemment exposés avec beaucoup de talent et une parfaite netteté par M. Huc-Mazelet, dans trois articles qui ont paru dans le *Chrétien évangélique* (septembre, octobre et novembre 1864), sous ce titre : *Evolution de la philosophie du dix-neuvième siècle sur les bases du kantisme, ou coup d'œil sur la transformation que doit subir la philosophie moderne*.

ceptions seront toujours bornées et imparfaites, toujours marquées du sceau de leur époque, quels que soient d'ailleurs nos efforts pour embrasser la vérité, la vérité chrétienne comme toutes les autres. Quant à la question du point de départ, nous aimons à reproduire ici de belles paroles de Julius Müller extraites de l'article que nous venons de signaler : « Il découle de la nature de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, révélation qui est le terme de toutes les autres, que pour elle il n'y a plus d'opposition entre la vérité absolue que cherche la raison, et la vérité relative que donne l'histoire. Dans le christianisme ce qui est isolé, historique, limité dans le temps et l'espace et cependant absolument vrai, est la mesure de toute autre connaissance dans le domaine religieux. C'est ainsi que l'exposition scientifique de l'enseignement chrétien peut conserver son caractère historique, sans renoncer à sa tâche d'enseigner la pure vérité religieuse... De là provient le caractère unique de la théologie chrétienne parmi les sciences. Les bornes que rencontre l'accomplissement de sa tâche ne proviennent pas de l'objet lui-même, mais de la personnalité qui est appelée à se l'approprier et à le reproduire. »

Si la dogmatique et la morale sont les deux branches maîtresses de la théologie systématique, on peut leur adjoindre comme branches secondaires la *polémique* et la *théologie spéculative* ou *philosophie chrétienne*.

Tandis que la dogmatique et la morale exposent la vérité, la polémique ou controverse signale et réfute l'erreur qui défigure la vérité chrétienne au sein de la chrétienté. L'apologétique combat les ennemis du dehors et la polémique ceux du dedans, autant du moins que ces derniers peuvent être appelés des ennemis. Pour des protestants, la polémique doit être dirigée en très grande partie contre les erreurs de l'Eglise romaine sur le double terrain de la foi et de la vie chrétiennes. Le grand adversaire est toujours trop puissant et trop dangereux pour ne pas demeurer pour le théologien évangélique un objet de sérieuses préoccupations. Aussi c'est avec joie que nous avons salué la publication toute récente de la seconde édition du livre de Hase : *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche*. Parmi les derniers ouvrages de controverse écrits dans notre langue, signalons surtout ceux de M. Bungenier.

Quant à la théologie spéculative ou philosophie chrétienne, plus d'un lecteur sera peut-être surpris de la voir figurer dans une encyclopédie des sciences théologiques ; toutefois nous ne sommes point sans devanciers dans cette innovation et nous pensons qu'elle est aussi légitime que féconde. Nous ne faisons en effet que suivre les traces de Pelt et de Dörner (*Real Encyclopædie*, art. *Speculative Theologie*), et l'on sait le rôle important que joue la théologie spéculative dans l'*Encyclopédie* de Rothe. (*Éthique*, 1 vol., 5-33). Parmi les heureux résultats qui peuvent découler de la culture de cette science, signalons seulement l'immense avantage qu'il y aurait à ce que la dogmatique en fût toujours soigneusement distinguée.

Si la dogmatique se rapporte essentiellement à la *foi chrétienne* et la morale à la *vie chrétienne*, la théologie spéculative nous paraît devoir être l'épanouissement de la *pensée* ou de la spéculation *chrétienne*. Elle cherche à exposer la vérité chrétienne non-seulement dans ses données centrales fournies par la dogmatique et la morale, mais encore dans les présuppositions et les conséquences de ces données. La dogmatique et la morale s'occupent du centre ; la théologie spéculative, de toute l'étendue de la circonférence ou plutôt de l'ensemble lui-même dans son immensité. Dieu, le monde et l'homme rentrant à la fois dans le cercle de son étude, elle se divise naturellement en théologie, cosmologie et anthropologie.

Sa méthode peut être objective ou subjective, suivant qu'elle prend pour point de départ les données objectives du christianisme ou la conscience chrétienne ; elle peut être régressive ou progressive, suivant qu'elle s'élève à l'idée de Dieu ou qu'elle en redescend, mais il nous paraîtrait dangereux que dans le cours de ses déductions, elle ne recherchât pas continuellement le contrôle de la dogmatique et de la morale et surtout celui de l'enseignement biblique. On sait que tel n'est pas le point de vue de Rothe, qui prétend que ce n'est qu'après avoir achevé toute son œuvre que la théologie spéculative doit examiner si le résultat de cette œuvre est conforme ou contraire à l'enseignement biblique, quitte à recommencer tout à nouveau si l'examen établit une contradiction, et à ne pas se lasser de recommencer jusqu'à ce que l'harmonie cherchée soit enfin obtenue.

M. Matter, dans son infatigable activité théologique, a publié, en 1857, un ouvrage qui tend à réaliser le programme de la théologie spéculative, sous le titre de *Philosophie de la religion*. (Voir le compte rendu dans la *Revue chrétienne* de l'année suivante, par Ch. Waddington.)

Ch. Secrétan et Ernest Naville ont encore plus travaillé pour l'avancement de la philosophie chrétienne que pour celui de la morale. Aux ouvrages déjà cités : *Philosophie de la Liberté*, *Recherches de la Méthode*, *Introduction générale aux œuvres de Maine de Biran*, il faut ajouter les *Conférences* du premier de ces philosophes sur la *Raison et le Christianisme* (Lausanne, 1863), et celles du second sur la *Vie éternelle* et sur le *Père céleste*.

Un des disciples de Vinet les plus autorisés, M. Fréd. Chavannes, a dit en rendant compte de la *Philosophie de la Liberté* : « M. Secrétan a suivi la voie ouverte par Vinet, dont à cet égard il s'est montré le continuateur et le disciple... ; Vinet parlait aux philosophes, M. Secrétan est philosophe..., c'est sa vocation d'homme et de chrétien. » (*Un Messager de la bonne Nouvelle*, par Fréd. Chavannes, Amsterdam, 1851, pag. 125.)

Citons encore un article de M. Rognon sur les *Eléments de la philosophie chrétienne*, à propos du livre de Chr. Bartholmæss : *Histoire critique*

des doctrines religieuses de la philosophie moderne. (Revue chrétienne, 1856.)

Rappelons enfin les importants ouvrages de H. Ritter et de Baur, que nous avons déjà mentionnés en parlant de l'histoire de la philosophie chrétienne.

Nous avons vu jusqu'ici le christianisme étudié successivement dans les preuves qui établissent le caractère exceptionnel et divin de son origine, dans son histoire et dans sa doctrine; il ne reste plus à l'envisager que dans la tâche que le présent lui impose. Le développement antérieur de la chrétienté a été fourni par l'histoire ecclésiastique, l'état actuel a été donné par la statistique, l'idéal et le principe par la théologie systématique, il faut maintenant juger l'état actuel en regard de l'idéal et rechercher les meilleurs moyens de l'améliorer; tel nous paraît devoir être l'objet de la théologie pratique.

Cette discipline a été trop longtemps considérée comme étant à l'usage exclusif des ecclésiastiques, comme se limitant à l'exercice de leurs fonctions. Le point de vue s'est heureusement élargi quand à l'idée du ministère on a substitué celle de l'Eglise, la théologie pratique étant alors envisagée comme la science qui éclaire et dirige immédiatement la pratique de l'Eglise. Mais, quelle que soit l'importance de ce progrès, auquel se rattache encore le nom de Schleiermacher, un nouveau pas nous semble devoir être fait dans le sens de la sécularisation; la théologie pratique nous paraît appelée à embrasser tout ce qui se rapporte à l'avancement de la vie chrétienne en général ou, ce qui revient au même, du royaume de Dieu, dont la sphère ne saurait être bornée à celle de l'Eglise. La morale a déterminé le but que doit se proposer le chrétien dans cinq sphères concentriques et toujours plus vastes; dans sa vie individuelle, dans sa famille, dans sa patrie, dans la grande société des pays civilisés, et enfin dans son Eglise. Mais, ce but une fois déterminé, elle ne s'est pas occupée des moyens de le réaliser, au moins des moyens immédiatement pratiques, surtout à un moment donné: telle est sous une forme de plus en plus précise la grande tâche réservée à la discipline qui nous occupe et qui pourrait être désignée sous le nom de Morale pratique. Tandis que l'opinion générale fait rentrer dans la théologie systématique toutes les études morales, soit de théorie, soit d'application; tandis que Palmer, suivant une direction contraire et non moins exclusive, ne voit dans la morale entière qu'une partie de la théologie pratique, il nous semblerait préférable de distinguer dans la morale deux parties, l'une de théorie rentrant dans la théologie systématique, et l'autre d'application constituant la théologie pratique. Nous désirons toutefois conserver cette dernière dénomination comme étant plus large que celle de morale pratique, comme répondant mieux au vaste domaine

d'investigations qu'il s'agit de caractériser, et, pour simplifier, nous continuerons de désigner par le nom de morale ce qui pour nous n'est proprement que la morale théorétique.

La théologie pratique nous paraît devoir rayonner dans les cinq sphères de l'individu, de la famille, de la nation, de la civilisation et de l'Eglise.

I. Au point de vue de l'individu, il s'agit d'exposer les meilleurs moyens que le chrétien peut employer pour réaliser de plus en plus en lui-même son idéal et son devoir de chrétien, pour s'édifier, en un mot, le mot étant pris dans son acception la plus large. Il s'agit donc de faire la théorie de l'édification individuelle sur la base fournie par la morale. Cette science est ordinairement appelée *l'ascétique* et nous serions-embarrassés de lui trouver un autre nom ; mais cette désignation ne nous paraît pas devoir être conservée, car elle rappelle trop l'ascétisme, c'est-à-dire une fâcheuse tendance de la piété, dont le principe même n'est point évangélique. Cette science serait susceptible de recevoir des développements très étendus et de la plus incontestable utilité ; c'est elle, par exemple, qui devrait s'occuper de tout ce qu'on a coutume d'appeler les ouvrages d'édification.

II. Au point de vue de la famille, il faudrait rechercher ce qui peut le mieux contribuer à son développement chrétien ; et on serait ainsi conduit à faire la théorie du culte domestique et à construire l'édifice de la *pédagogie chrétienne*, science à laquelle se rattache directement toute la première partie de l'ouvrage de Madame Necker.

III. En vue de la nation, la théologie pratique deviendrait la *politique chrétienne*, s'occupant des meilleurs moyens de christianiser la vie nationale, soit dans ses rapports intimes, soit dans les relations de peuple à peuple. Ici rentreraient, par exemple, toutes les préoccupations du libéralisme chrétien, toutes les fois du moins qu'il descend sur le terrain de la pratique¹.

IV. En vue de la civilisation, la théologie pratique aurait à rechercher tout ce qui peut exercer une influence chrétienne sur le développement de la science, de l'art et même du commerce et de l'industrie. Le christianisme ne doit-il pas tout pénétrer, tout sanctifier ?

V. Si les quatre premières branches de la théologie pratique sont en quelque sorte à naître, il n'en est pas de même de la dernière qui se rattache à l'Eglise et qui serait bien nommée *Ecclesiologie pratique*. Toutefois, là encore, il y a plus d'un rameau naissant à peine et la ramification générale de cette science ne semble pas encore fixée. De grands progrès ont été faits toutefois depuis Schleiermacher, et, comme ils ont

¹ N'indiquons qu'un seul ouvrage, la thèse distinguée que fit paraître en 1851 M. le professeur Bouvier : *Etude sur les conditions du développement social du christianisme*, spécialement la troisième partie traitant des conditions sociales, p. 177-234.

été jusqu'ici presque complètement ignorés parmi nous, comme ils n'ont pas exercé d'influence notable sur Vinet lui-même, ainsi que le remarque M. J. Schmidt dans l'excellente notice qu'il lui a consacrée dans la *Real Encyclopædie*, qu'il me soit permis d'entrer dans quelques détails, d'indiquer au moins les principaux jalons du chemin qui a été parcouru.

Schleiermacher divise la théologie pratique en deux parties s'appliquant l'une au service de l'Eglise (*Kirchendienst*) et l'autre à son gouvernement (*Kirchenregiment*). La première partie est subdivisée suivant qu'il s'agit du culte ou de l'activité pastorale en dehors du culte. De là, d'un côté, la liturgique, la théorie du chant sacré, celle de la prière et l'homilétique ou théorie de la prédication, et de l'autre, la catéchétique, la théorie du prosélytisme, la théorie de la mission et la cure d'âmes.

En 1831, un des plus éminents disciples de Schleiermacher, Nitzsch, publia un programme latin qui devait marquer dans l'histoire de la théologie pratique et qui est intitulé : *Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam*. Il y reprenait les idées de Schleiermacher, mais en les modifiant sous plus d'un rapport. Il arriva ainsi à classer toute la matière de l'activité ecclésiastique, suivant que cette activité se rattache à la fondation (*Begründung*) de l'Eglise ou à sa conservation. Dans le premier point de vue il range d'un côté la didactique (*Didactik*), embrassant la catéchétique et l'homilétique, et de l'autre tout ce qui concerne soit la cure d'âmes qui s'occupe des individus isolés, soit l'organisation ecclésiastique, qui exprime la volonté générale.

Un autre disciple de Schleiermacher, Schweizer, publia cinq ans plus tard un ouvrage sur l'idée et la division de la théologie pratique, où il mettait également à profit les conceptions de Schleiermacher et celles de Nitzsch, en leur faisant subir de nouvelles modifications. Il revient à la division principale de Schleiermacher, du *Kirchendienst* et du *Kirchenregiment*, mais en plaçant ce dernier en tête et en divisant tout autrement le *Kirchendienst*. Il y range en premier lieu la théorie du culte qui se rapporte à l'ensemble de la communauté et qui se ramifie en liturgique et en homilétique, en second lieu la théorie de la cure d'âmes qui s'occupe des membres isolés de la communauté et enfin ce qu'il appelle l'*Halieutik* (de ἀλιεύειν, pêcher, Matth. IV, 19), qui s'occupe du recrutement de la communauté et se divise en catéchétique et en théorie de la mission¹.

En 1836, partait d'un tout autre bord la théologie pratique de l'hégélien Marheinecke, qui proposa une nouvelle division remarquable par sa largeur et sa simplicité. Cette division compte trois parties : la

¹ Pour connaître mieux encore le point de vue de Schweizer, il faudrait consulter également l'article qu'il a publié en 1838 dans les *Studien und Krit.* sur la théologie pastorale, et les prolégomènes de l'homilétique qu'il a fait paraître en 1848.

première est relative à l'Eglise chrétienne envisagée dans son ensemble; la deuxième à l'Eglise protestante évangélique également envisagée dans son ensemble, et la troisième à la simple communauté de l'Eglise évangélique. Cette dernière partie renferme la catéchétique, l'homilétique, la liturgique et la cure d'âmes.

Nous ne ferons que signaler la critique détaillée que fit Zyro de la division proposée par Schweizer, dans un article des *Studien und Krit.*, que nous avons déjà indiqué, ainsi qu'un ouvrage très distingué publié à Tübingen en 1841 par un ecclésiastique catholique, M. Graf, sous ce titre : *Exposition critique de l'état actuel de la théologie pratique* (voir le résumé qu'en donne Nitzsch : *Praktische Theologie*, I, p. 117).

En 1843-44, Liebner inséra dans les *Studien und Krit.* deux articles sur la théologie pratique, dont l'influence fut encore plus marquée. Il distingue dans cette discipline ce qui concerne la forme de l'Eglise et ce qui concerne son contenu. Il range dans la première partie la théorie de la constitution ecclésiastique et divise la seconde sous ces trois rubriques : confession de foi (*Bekennntniss*), culte et discipline. Sous la première de ces rubriques figurent d'un côté ce qui a trait à la confession de foi proprement dite (*Praktisch-theologische Symbolik*) et de l'autre, la catéchétique; sous la seconde, la liturgique et l'homilétique; sous la troisième, la discipline proprement dite et la cure d'âmes.

En 1847 parut le premier volume de la grande œuvre de Nitzsch sur la théologie pratique, devenue déjà classique en Allemagne. Dans une introduction très étendue sur l'idée, l'histoire et la méthode de la théologie pratique, il expose ses vues générales sur cette science et donne en quelque sorte son dernier mot. Son ouvrage se compose de deux parties de grandeur très inégale. Le sujet de la première est la vie chrétienne envisagée successivement dans son idée ou son principe et dans son état actuel au sein de l'Eglise évangélique. Le sujet de la seconde est la méthode ecclésiastique (*das kirchliche Verfahren oder die Kunstlehren*). Cette méthode s'occupe en premier lieu de l'édification de l'Eglise, et en second lieu de son organisation. Nitzsch divise tout ce qui concerne l'édification de l'Eglise en didactique (homilétique et catéchétique), liturgique et cure d'âmes (*Pædeutik*).

Pour être complet, il faudrait parler maintenant des ouvrages de Gaupp (*Praktische Theologie*, 1848, Berlin, 1 vol.), de Moll (*das System der praktischen Theologie im Grundrisse dargestellt*, Halle, 1853), d'Ebrard (*Vorlesungen ueber praktische Theologie*, Königsberg, 1854), mais nous nous en tiendrons au remarquable article que Palmer fit paraître en 1856 dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, et dont nous avons eu déjà l'occasion de parler. Il divise ce qu'il appelle la théologie pratique proprement dite, et ce qui est pour nous l'ecclésiologie pratique, en trois parties qui traitent tour à tour de l'idée, de l'organisation et des fonctions de l'Eglise. C'est à cette division que nous nous rattacherons, mais d'une manière

très générale : en particulier, nous subdiviserons tout autrement que Palmer les fonctions de l'Eglise.

Voici donc quelle est la ramification de l'ecclésiologie pratique, qui nous paraîtrait la meilleure : d'abord l'étude de la *base* de l'Eglise, puis celle de son *organisation* et enfin celle de son *activité*.

1^o Cette étude de la base ou du principe de l'Eglise, serait beaucoup moins abstraite que celle qui est du ressort de la dogmatique et de la morale. Elle devrait être faite surtout au point de vue actuel, concret, pratique, et rechercherait quelle doit être à notre époque la base d'une Eglise protestante évangélique. C'est ici que devrait être examinée la question si délicate et si importante des confessions de foi, de la meilleure combinaison à établir dans une Eglise entre la foi dont elle ne pourrait se départir sans se renier elle-même, et le degré de liberté qu'elle peut et doit laisser à chacun de ses membres ou de ses conducteurs. Ici encore peut-être devrait être étudiée la question si controversée des rapports de l'Eglise et de l'Etat.

2^o Organisation de l'Eglise. Il faudrait sous ce chef caractériser ce que doit être la charge ecclésiastique selon les principes évangéliques, passer en revue les différentes charges ecclésiastiques, exposer et apprécier les différents systèmes d'organisation ecclésiastique protestante, traiter aussi des rapports des Eglises les unes avec les autres.

3^o Activité de l'Eglise. Activité *officielle* ou activité *spontanée* :

a. L'activité officielle nous paraît devoir se résumer en cinq fonctions : le *gouvernement*, le *ministère*, le *doctorat*, le *diaconat* et la *mission*¹.

Le ministère lui-même peut être étudié soit au point de vue du culte (*liturgique* et *homilétique*), soit au point de vue de l'enseignement élémentaire à ces divers degrés (*catéchétique*), soit au point de vue de la cure d'âmes (*prudence pastorale*).

Au gouvernement se rattachent toutes les questions d'administration et de discipline ; au doctorat, tout ce qui concerne l'enseignement théologique supérieur et la préparation des candidats au saint ministère ; au diaconat, la théorie de la charité ecclésiastique ; à la mission, la théorie de la mission, qui dans un Institut comme celui de Bâle par exemple, doit former une partie essentielle de l'enseignement.

b. Activité spontanée. Sous cette dénomination il faut surtout entendre

¹ Nous avons classé la mission parmi les fonctions officielles de l'Eglise, bien que nous sachions que dans la plupart de nos Eglises ce sont des sociétés particulières qui s'en occupent exclusivement. Et en effet, ce fait nous paraît regrettable, anormal ; nous pensons que nos Eglises retireraient pour elles-mêmes les plus grands avantages, en s'intéressant directement à l'œuvre de l'évangélisation des nations païennes. Au point de vue du principe, nous nous associons donc pleinement aux nobles paroles que le missionnaire Glardon a mises en tête de son *Radjpoutana* (1864) et à la brochure qu'il a publiée cette année même : *Quelques mots sur l'activité missionnaire de l'Eglise, adressés aux Eglises de la Suisse romane* le.

les sociétés particulières qui se forment librement dans le sein de l'Eglise pour poursuivre tel ou tel but spécial en pleine harmonie avec le but général que se propose l'Eglise. Bienfaisance chrétienne sous maintes formes diverses, mission intérieure, évangélisation des protestants disséminés, etc. La légitimité de ces sociétés est incontestable; leur utilité, leur nécessité même ne nous semblent pas moins évidentes. Il est des œuvres qui, au moins à un moment donné, ne peuvent être faites que par une société particulière et il en est d'autres qui sous cette forme s'accomplissent toujours dans les conditions les plus favorables.

Reportons maintenant notre regard sur l'ensemble des disciplines théologiques que nous venons de passer en revue, nous reconnaitrons qu'elles peuvent elles-mêmes se grouper de différentes manières. Dans un sens, c'est l'apologétique qui diffère le plus des autres, puisqu'elle étudie le christianisme du dehors au dedans, tandis que les autres ne l'étudient qu'en lui-même, comme fait, comme doctrine ou dans ses applications pratiques, puisqu'elle est essentiellement *comparative* et les autres essentiellement directes et *analytiques*. Dans un autre sens, c'est la théologie *pratique* qui se distingue le plus de ses sœurs, parce qu'elle est une science d'application, tandis que les autres sont purement *théorétiques*. Ce double résultat ne saurait nous étonner : nous le formulerons en disant que la théologie historique et la théologie systématique constituent le corps même des sciences théologiques, tandis que l'apologétique et la théologie pratique en forment les deux ailes.

En admettant comme fondée la distinction que nous venons de faire entre les sciences théologiques suivant qu'elles sont théorétiques ou pratiques, nous nous sommes joints aux encyclopédistes qui les ont divisées d'une manière analogue en sciences théoriques (Cellérier) ou spéculatives (Godet, Pronier) et sciences pratiques¹, mais il nous faut placer ici une observation de quelque importance.

Schleiermacher a certainement rendu un immense service en mettant en relief l'idée de l'Eglise, en la plaçant même à la base de l'encyclopédie : c'est ainsi qu'assignant un but ecclésiastique à toute la théologie chrétienne, il la définit : « L'ensemble des connaissances scientifiques et

¹ Dans l'article que Julius Müller a publié dans le *Real Encyclopædie* sur la dogmatique, il indique que l'organisme des sciences théologiques renferme selon lui deux parties, l'une théorétique, l'autre pratique, et il distingue dans la première la théologie historique et la théologie thétique, la théologie historique renfermant en première ligne toutes les études bibliques, la théologie thétique se subdivisant en dogmatique et morale. Nous regrettons qu'il n'ait pas dit à cette occasion où il place l'apologétique, car nous avons lieu de penser qu'il en fait une science à part. S'il la plaçait en tête de l'organisme, nous aurions l'agréable surprise de retrouver la même division que nous avons suivie.

des règles d'art, sans la possession et l'usage desquelles une direction harmonique de l'Eglise n'est pas possible » (*Kurze Darstellung*, § 5). Et cette opinion de Schleiermacher a été partagée par un grand nombre de théologiens allemands. Elle a été pleinement adoptée par M. Godet qui n'hésite point à dire : « La constitution de l'édifice peut être défectueuse, mais le fondement posé par Schleiermacher n'en est pas moins de pur granit. Gardons-nous de l'abandonner ! Oui, l'âme de la théologie, le principe de son unité organique, c'est bien le service de l'Eglise. » Mais quelle que soit la sympathie que nous éprouvions pour l'intention qui a inspiré cette manière d'envisager la théologie, nous ne pensons pas que cette intention ait été heureusement formulée. Nous croyons que les sciences théologiques peuvent être sérieusement distinguées en sciences théorétiques et en sciences pratiques; nous ne pouvons considérer la théologie comme étant essentiellement une science d'application, toute subordonnée au service de l'Eglise. Ce qui nous paraît profondément vrai dans ce point de vue, c'est qu'on ne doit pas étudier la théologie en simple amateur, *ohne Voraussetzung*, comme le prétend Strauss dans la préface de son premier ouvrage sur la vie de Jésus, c'est qu'une condition indispensable de cette étude est la foi qui est en quelque sorte le sens même par lequel on voit ou on entend dans le monde spirituel, c'est que dans ce domaine plus que partout ailleurs l'intelligence ne suffit pas pour arriver à la connaissance, il faut encore que l'âme entière soit sous la bienfaisante influence de l'Evangile, il faut que la volonté même lui soit soumise, il faut qu'on veuille croire et rien de plus central, de plus profond dans l'âme humaine, que cet acte de la volonté, s'il est ce qu'il doit être. La théologie était gravement atteinte par l'intellectualisme, lorsque Schleiermacher a fait son œuvre, et un des meilleurs fruits de son travail est la réaction qu'il a accomplie sous ce rapport et à laquelle Vinet a si largement concouru dans les pays de langue française, comme M. Astié n'a pas de peine à l'établir dans son ouvrage sur *les Deux Théologies nouvelles*. Mais autre chose est la foi, et autre chose le service de l'Eglise. S'il s'agit de l'Eglise véritable et surtout d'une Eglise particulière, évidemment ce serait un point de vue trop étroit que de prétendre que toutes les études théologiques qui se font dans cette Eglise doivent avoir en vue son intérêt. S'il s'agit de l'Eglise invisible, il vaut mieux alors substituer à cette idée une autre plus haute encore, celle du service de Christ, de la communion avec Christ, de la vie chrétienne en général ou simplement de la foi. La liberté scientifique pourrait paraître compromise quand la théologie est mise au service d'une Eglise, mais il en est tout autrement des qu'on substitue à cette Eglise Jésus ou la vie chrétienne ou la foi. Pour des chrétiens, non-seulement le service de Jésus, l'influence de la vie chrétienne, l'inspiration de la foi ne sauraient troubler en aucune manière la recherche de la vérité, mais encore ce n'est que dans cette sainte atmosphère que l'âme est affranchie de tout ce qui la

tenait captive sous les liens de l'erreur religieuse et morale, qu'elle aspire de toutes ses forces à la possession toujours plus complète et plus pure de la vérité.

Jusqu'à présent nous nous sommes occupés presque uniquement de l'*Encyclopédie des sciences théologiques*, mais sans déterminer quelle est sa place dans l'ensemble de ces sciences. Cette lacune a été plus d'une fois commise et elle ne doit pas l'être. La place que nous assignons à la science de l'encyclopédie, c'est la toute première, mais à condition d'y rattacher l'*Introduction générale à l'étude de la Théologie*. Cette condition nous paraît d'autant plus acceptable que nous avons déjà reconnu qu'une caractéristique générale du christianisme est essentielle comme base de l'encyclopédie. Voici donc quel serait le programme de cette première science théologique : Idée générale de la science, de la religion, de la théologie, du christianisme, du christianisme évangélique, de la théologie du christianisme évangélique. But et histoire de l'encyclopédie théologique. Classification des diverses sciences de la théologie chrétienne évangélique et caractéristique de chacune d'elles¹.

Quelles sont les différentes sciences qui rentrent le plus naturellement dans l'enseignement d'une chaire de dogmatique et de morale ?

Telle était la question que nous nous étions proposée en commençant et qu'il est temps de reprendre pour la résoudre en quelques lignes.

Evidemment cet enseignement doit embrasser tout d'abord la dogmatique, la morale et la polémique. Il serait désirable sans doute qu'il renfermât encore la théologie spéculative, mais un philosophe chrétien nous semblerait plus apte à la traiter qu'un théologien de profession. Il est d'ailleurs d'autres branches de la théologie qui nous paraissent réclamer d'une manière plus pressante les soins d'un professeur de dogmatique et de morale. Dans ce nombre nous rangeons :

1^o L'histoire et la théologie bibliques, mais surtout la théologie. On ne saurait astreindre les professeurs d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament à parcourir tout le domaine des sciences bibliques, et il est de la plus haute importance, surtout dans les temps actuels, que de jeunes théologiens reçoivent une instruction précise et substantielle sur ce qui forme le couronnement de ces sciences et en est le véritable fruit.

2^o La statistique des dogmes, de la morale et de la philosophie chrétienne, le professeur d'histoire ecclésiastique ayant une tâche plus que

¹ Pour donner à nos lecteurs le moyen d'embrasser d'un coup d'œil les principales vues d'encyclopédie que nous venons de développer, nous accompagnons ces pages d'un tableau semblable à ceux qu'ont déjà présentés dans ce *Bulletin* MM. Godet et Pronier.

suffisante dans l'enseignement de l'histoire ecclésiastique proprement dite et de l'histoire générale des dogmes et de la morale. Le cours que nous avons en vue ne coïnciderait point toutefois avec la statistique que nous venons de mentionner. Nous voudrions d'un côté en restreindre le champ, de l'autre l'étendre. Nous voudrions le restreindre en faisant porter l'étude surtout sur le protestantisme. Nous voudrions l'étendre en remontant un peu dans le passé pour expliquer le présent, en commençant par esquisser à grands traits l'histoire du développement de la doctrine protestante. Ce cours pourrait être intitulé : *Histoire succincte du développement et état actuel des doctrines protestantes*. Il devrait faire surtout comprendre les oppositions dogmatiques et morales plus ou moins prononcées du catholicisme et du protestantisme, du luthéranisme et de la Réforme, de l'esprit du protestantisme au seizième, au dix-septième, au dix-huitième et dans la première moitié du dix-neuvième siècle. Ce serait une excellente préparation à l'étude directe de la dogmatique et de la morale.

3^o Enfin l'introduction à l'étude de la théologie et l'encyclopédie théologique. Et en effet on ne saurait en charger les professeurs d'exégèse et d'histoire ecclésiastique, puisqu'ils auraient déjà besoin d'être aidés dans leurs sphères spéciales, et quant au professeur chargé de l'enseignement de l'apologétique et de la théologie pratique, tous ses efforts ne seraient pas de trop pour remplir un pareil mandat. Ajoutons que l'encyclopédie théologique a été plus d'une fois comprise dans la théologie systématique. (Voir dans la *Real-Encyclopædie* l'article de Dorner sur l'Éthique).

Au sujet de l'ordre à suivre dans l'enseignement des différentes sciences qui incomberaient ainsi au professeur de dogmatique et de morale, voici la série qui nous paraîtrait, pour ainsi dire, s'imposer d'elle-même :

- 1^o Introduction à l'étude de la théologie et encyclopédie théologique ;
- 2^o Histoire et théologie biblique ;
- 3^o Histoire succincte du développement et état actuel des doctrines protestantes ;
- 4^o Dogmatique ;
- 5^o Morale ;
- 6^o Polémique.

Ces six cours formeraient un tout assez harmonique et complet. Le premier serait une introduction générale à l'étude de la théologie et spécialement aux diverses branches de l'enseignement de la chaire de dogmatique et de morale. Le second signalerait le point de départ et la norme de la dogmatique et de la morale. Le troisième exposerait dans toute sa variété le résultat actuel du développement historique de la pensée chrétienne. Le quatrième et le cinquième formuleraient positivement la vérité chrétienne autant qu'il peut nous être donné de la comprendre. La sixième enfin s'attacherait à réfuter les principales erreurs qui à notre époque altèrent encore cette vérité.

Je m'étais proposé de faire suivre cet aperçu général d'une dissertation sur la morale analogue à celle que M. Lichtenberger a publiée pour la dogmatique, de résumer d'abord les belles études qui ont été faites en Allemagne depuis Schleiermacher, puis d'exposer directement le point de vue qui me semblerait le meilleur pour la tractation de l'éthique chrétienne. Mais je dois ajourner l'exécution de ce projet. Plus tard, Dieu aidant, je chercherai à le réaliser. Si toutefois je suis devancé, je m'en féliciterai pour le bien de nos Eglises¹.

Arrivé au terme de cette étude, je sens plus vivement que jamais combien elle est imparfaite et tout particulièrement incomplète. Aussi c'est avec sincérité que je réclame pour elle l'indulgence de mes lecteurs. Il ne m'est plus possible de combler les lacunes que j'y regrette. Telle qu'elle est cependant, j'espère que sa publication ne sera point inutile. Puisse-t-elle contribuer pour sa part à l'apparition d'œuvres plus achevées et plus durables! Tel est le vœu par lequel il m'est doux de terminer.

LOUIS THOMAS.

¹ Voir entre autres sur l'importance de l'étude de la morale chrétienne à notre époque un discours de Schœberlin, publié dans les *Studien u. Kritik* de 1851 : *Ueber die Bedeutung des Studiums des christlichen Ethik in der Gegenwart*, et la dernière partie de l'article de Dorner sur l'éthique (*Real Encyclopædie*).

TABLEAU D'ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE.

- INTRODUCTION. A L'ÉTUDE DE LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE ÉVANGÉLIQUE ET ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE.
- APOLÔGÉTIQUE : historique.
philosophique.
- THÉOLOGIE HISTORIQUE : sciences bibliques : théologie exégétique : critique sacrée.
herméneutique.
exégèse.
- histoire et théologie bibliques : avant Jésus-Christ.
nouvelle Alliance.
- histoire ecclésiastique : histoire ecclésiastique proprement dite.
histoire des dogmes, de la morale et de la philosophie chrétienne.
- statistique : statistique proprement dite.
statistique des dogmes, de la morale et de la philosophie chrétienne.
- THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE : dogmatique.
morale.
polémique.
philosophie chrétienne ou théologie spéculative.
- THÉOLOGIE PRATIQUE : l'individu.
la famille : théorie du culte domestique. Pédagogique chrétienne.
la nation : politique chrétienne.
la civilisation : science, art, commerce, industrie.
l'Eglise : base de l'Eglise.
organisation de l'Eglise et des Eglises.
activité de l'Eglise : activité officielle : gouvernement.
ministère : culte : liturgique et homilétique.
enseignement : catéchétique.
cure d'âmes : prudence pastorale.
diaconat : théorie de la charité ecclésiastique.
doctorat : théorie de l'enseignement ecclésiastique.
mission : théorie de la mission.
- activité spontanée.

ETUDE EXÉGÉTIQUE

SUR QUELQUES PASSAGES DE L'ANCIEN TESTAMENT

D'APRÈS LA VERSION DE LAUSANNE.

Un nouveau volume de la version de Lausanne est sur le point de paraître, il fera suite au Pentateuque déjà publié. De son côté la *réunion de pasteurs et de ministres des deux Eglises protestantes nationales de France* vient de donner la deuxième livraison de sa version. Nous espérons qu'elle ferait suite à la première, et dans cette pensée nous nous réservions de l'examiner conjointement avec celles de Perret-Gentil et de Lausanne. Nous devons y renoncer pour le moment puisque cette deuxième livraison au lieu de l'*Exode* que nous attendions nous donne le livre de l'*Ecclésiaste*. Notre plan se trouvant ainsi dérangé, nous nous bornerons aujourd'hui à ajouter quelques remarques à celles que nous avons déjà faites sur la version de Lausanne, en prenant congé du volume contenant le Pentateuque.

Nous nous abstenons de parler des principes d'interprétation des auteurs de cette version. On a pu voir avec quel talent l'un d'eux a cherché dernièrement à les justifier dans le journal *le Chrétien évangélique*. Nous ne pouvons admettre ces principes, nous les considérons comme erronés, mais nous ne nous sentons pas le courage d'essayer de convertir à notre manière de voir des hommes qui non-seulement n'éprouvent aucun doute sur la validité de leur système, mais de plus qui y sont rivés par la plus sincère conviction religieuse. Dans ce troisième et dernier article, nous resterons donc comme précédemment dans les limites d'une étude purement exégétique.

D'entrée on pourrait nous objecter que nous commettons une erreur en nous croyant autorisé à délimiter ainsi notre tâche, comme si dans le style de l'Écriture la lettre pouvait tellement se séparer de l'esprit qu'il

fût possible de faire de la bonne exégèse en ne tenant aucun compte des éléments religieux ou théologiques contenus dans un texte. Nous reconnaissons ce qu'il y a de fondé dans cette objection, car avec saint Bernard nous croyons que « les divines Ecritures veulent être lues avec le même esprit qu'elles ont été faites, et qu'elles ne peuvent être entendues que par ce même esprit. » La lettre et l'esprit, le fait et l'idée, l'humain et le divin forment dans le texte de l'Ecriture une synthèse vivante dont les parties sont inséparables, ou du moins, dans la plupart des cas ne peuvent être comprises isolément. Néanmoins, il importe de ne point perdre de vue que c'est sous l'enveloppe du langage humain que nous sont adressées les révélations de Dieu. Pour qu'ils nous soient intelligibles il faut donc que les mots composant ce langage soient assujettis à des règles grammaticales à nous connues, et leur sens clairement déterminé par la pratique du langage ou, en certain cas, par leur analogie avec d'autres langues, appartenant à la même famille. De là deux parties distinctes dans la théorie de l'interprétation biblique, l'une que nous pouvons désigner par le nom de *théologique* ou peut-être mieux encore par celui de *psychologique*, en tant qu'il rappelle les dispositions de l'âme du traducteur s'harmonisant avec celles de l'écrivain sacré pour s'en assimiler toute la pensée et la traduire, exactement dans un autre idiome. L'autre partie est celle que nous appelons *grammaticale et historique*; par elle, en tenant compte des temps et des circonstances, nous abordons la pensée de l'écrivain par son côté extérieur accessible à quiconque possède une connaissance suffisante de la langue dans laquelle il a écrit. S'il est impossible d'isoler absolument ces deux parties constitutives de l'herméneutique sacrée, on peut pourtant, suivant le point de vue où l'on se place, insister plus fortement sur l'une d'elles, sans négliger absolument l'autre, comme nous le prouvent Origène, Jérôme et beaucoup d'autres savants et pieux docteurs. Et s'il s'agissait de déterminer à laquelle de ces deux parties revient la priorité, nous dirions que, par des raisons que chacun peut facilement comprendre et qu'il est inutile de rappeler ici, ce doit être évidemment à la partie philologique. *Præsupponimus linguæ sufficientem cognitionem.* (Quenstædt). — *Requiritur notitia idiomatis quo sancta scriptura legitur.* (Hollaz.)

Nous avons déjà examiné au long le v. 2 du chapitre I^{er} et le v. 4 du chapitre II de la Genèse. Voici maintenant le v. 5 de ce dernier chapitre. Mais, pour bien comprendre ce que nous voulons dire, il faut citer de nouveau le v. 4 : *Telles furent les générations des cieux et de la terre quand ils furent créés, le jour où l'Eternel Dieu fit la terre et les cieux.* V. 5 : *C'était avant qu'il y eût sur la terre aucun arbrisseau des champs, et avant que germât aucune herbe des champs...* D'abord quant au français cela ne signifie rien. Qu'est-ce qui était *avant* qu'il y eût sur la terre, etc., v. 3?

Logiquement ce devrait être ce qui est énoncé dans le verset précédent, et alors nous arrivons à un non-sens. Le texte nous oblige-t-il donc

à traduire ainsi? Ce serait une découverte dont l'honneur reviendrait tout entier aux auteurs de la version suisse, car avant eux personne n'a trouvé un pareil sens, qui cependant commence à poindre dans les Septante. Ce sont les Septante qui ont commencé à fourvoyer les interprètes en donnant au mot *térem* une signification qu'il ne peut avoir ici. Les premiers ils auraient dû s'apercevoir qu'en rendant *térem* par *avant* ils faisaient commettre au narrateur une bévue indigne de l'homme auquel ils attribuaient ce récit de la création. Car qu'aurait-il voulu dire? que Dieu créa le ciel et la terre et les arbrisseaux des champs qui *avant* n'existaient pas. Voilà une belle découverte! On s'est pourtant édifié avec cela, en grec et en latin, durant bien des siècles, jusqu'à ce qu'enfin vers le dix-septième des hébraïsants tels que L. de Dieu, Leclerc et autres attirèrent l'attention sur l'erreur cominise et obligèrent les savants indépendants à renoncer à ce sens erroné de *térem*, qui ici ne peut signifier que *pas encore*. Le sens primitif de sa racine qui n'existe pas en hébreu, mais qu'on trouve en arabe est *retrancher*, le nom rappelle ainsi l'*interruption* ou le *manqué* d'une chose, et est souvent employé comme ad-
verbe de négation : *térem ischekabou*, ils n'étaient pas encore couchés, Gen. XIX, 4. — *Je sais que vous ne craignez pas encore (térem) l'Eternel Dieu*, Exode IX, 30. — *Ne reconnais-tu pas (térem) que l'Egypte périt.* (Version de Lausanne.) De ce sens primitif il est facile d'arriver à celui de *avant* qui en dérive tout naturellement, à tel point que s'il n'est pas toujours possible en français de remplacer un mot par l'autre on peut pourtant toujours reconnaître, même dans la version suisse, dans le sens dérivé *avant* l'idée de négation contenue dans la racine du mot de l'original. Dans les écrits postérieurs à la Genèse nous remarquons que l'ad-
verbe *térem* est toujours plus employé dans le sens de *avant*, *priusquam*, surtout uni à la préposition *be*. On dit alors : *betérem élék*, avant que je m'en aille, Ps. XXXIX, 14; *bétérem thézé*, avant que tu sortisses, Jér. I, 5; mais jamais l'idée radicale ne disparaît : *térem—nondum*; *betérem*, in *nondum*, c'est-à-dire *antequam*, *priusquam*. Notons que dans le verset qui nous occupe nous n'avons pas la liberté du choix entre ces deux sens, car le nom indéterminé *kol* avec la négation *térem* ne peut nous donner qu'une négation renforcée.

Nous l'avons dit dans un précédent article, le v. 4 est une inscription, un titre de chapitre d'un nouveau récit. Mais cette inscription comprend-elle le verset entier, ou bien seulement ces mots : *Voici l'histoire des cieux et de la terre, lors de leur création*. Le récit continuerait alors ainsi : *Lorsque l'Eternel-Dieu fit la terre et les cieux, il n'y avait encore sur la terre aucun arbrisseau des champs...* Dans l'autre cas, nous aurions la construction suivante : *Voici l'histoire des cieux et de la terre lors de leur création, lorsque l'Eternel-Dieu fit la terre et les cieux.*

Je préfère cette dernière manière de construire, combattue par plusieurs exégètes, mais soutenue par beaucoup d'autres. Nous avons alors

une déclaration analogue à celle du premier verset du chapitre 1^{er} et le récit se déroule en suivant les mêmes lois grammaticales. Après l'énoncé vient, comme parenthèse, une description se rattachant à la proposition précédente par un *vav* explicatif : sur cette terre ne se trouvait au début aucun arbrisseau des champs, aucune herbe des champs qui germât, par cette double raison que Dieu n'avait point encore fait pleuvoir sur la terre et qu'il ne s'y trouvait aucun homme pour la cultiver; mais une vapeur montait de la terre et arrosait la surface du sol. — Tel est le tableau que nous fait le narrateur de l'état de la terre à son début; comparez chap. 1, v. 4 et 2. Au verset 7, l'historien reprend son récit d'une manière régulière, c'est-à-dire par un futur avec *vav conversif* (voir *Bulletin*, décembre 1864, page 244). Quelle que soit la construction qu'on adopte, l'adverbe *térem* ne peut signifier que *pas encore*. — V. 19. Rendre *va-izer*, 3^e futur kal, par un participe passé, c'est déroger passablement à la règle de *scrupuleuse exactitude* que les traducteurs se sont imposée. Il arrive sans doute fréquemment que le futur perde sa signification propre pour exprimer une des nuances du passé, c'est surtout le cas avec *vav conversif*. Mais cette forme verbale ne saurait être rendue par un plus-que-parfait, comme le veulent Martin et Ostervald; et encore moins par un temps composé du participe passé, comme le propose la version de Lausanne. Rendre en français un futur avec *vav conversif* par un plus-que-parfait, est une licence qu'on peut parfois prendre pour l'élégance du style, mais qui ne peut jamais se justifier par la syntaxe hébraïque, qui, pour les nuances du passé, ne nous permet pas régulièrement d'aller au delà d'un passé défini quand nous avons devant nous un futur avec *vav conversif*. L'idée du plus-que-parfait s'exprimerait par un participe Hiphil : *Ils abandonnèrent Dieu, ha-mozi otham, qui les avait fait sortir d'Egypte*, Jugès II, 12. C'est bien d'ailleurs ainsi que l'entend la version suisse qui, au v. 7, traduit le même mot et la même forme verbale par *formé*. Sur quoi donc s'appuie le changement qu'on se permet au v. 19? Ce ne peut être sur la syntaxe hébraïque, elle s'y oppose formellement. J'ai beau chercher, je ne puis trouver d'autres motifs qu'une préoccupation théologique à laquelle ont cédé les traducteurs. En effet, si *va-izer* ne peut être rendu que par un passé défini, comme au v. 7, cela fournit un argument de plus à ceux qui combattent l'idée de l'unité de rédaction du Pentateuque; or, comme nos traducteurs ne peuvent admettre que ce second chapitre de la Genèse soit un second récit du fait rapporté dans le premier, mais à un autre point de vue, il leur a été impossible de traduire autrement.

C'est regrettable, car, comme ils ont dû s'en apercevoir, ils n'ont pu rester fidèles à leur système qu'en sacrifiant plus d'une fois les règles de la langue originale. « Il eût été beaucoup mieux, comme s'exprime Delitzsch à propos de ce mot, de laisser subsister la contradiction que de

« chercher à la faire disparaître au moyen d'une accommodation précipitée. »

Ce besoin d'accommodation se fait sentir d'un bout à l'autre du travail : Exode XI, 3, *va-iten*, XXXIII, 5, *va-iomer*, sont rendus par le plus-que-parfait, bien que grammaticalement ils ne peuvent avoir que le sens du passé défini; par contre, Exode XL, 32, *irhhazou* est traduit par un passé défini, *ils se lavèrent*, tandis qu'il faudrait l'imparfait, car il est de règle que dans ce dernier sens, on se sert du futur lorsqu'on veut rappeler une action ayant eu lieu d'une manière réitérée, et c'est le cas dans ce passage où l'infinitif construit *be-boam* avec la préposition ne saurait se traduire par *quand ils s'approchèrent*, mais comme le rendent ailleurs les mêmes traducteurs par l'imparfait; ainsi, Gen. XXXIII, 18, *be-boo*, *quand il venait*, et dans le v. 36 de ce chapitre XL de l'Exode, *behéloth héanan*, *quand la nuée s'élevait*. Qu'on veuille bien remarquer encore ces trois futurs qui suivent v. 36, 37, pour rappeler une action réitérée et que la version suisse a su bien rendre d'après la règle par l'imparfait. Ce n'est donc point par ignorance, mais avec intention, qu'elle s'est soustraite à cette règle en traduisant le v. 32 par un passé défini. Mais ce qu'on trouvera de plus fort dans ce genre, c'est le morceau Exode XXXIII, 7-11. Non-seulement le futur perd sa signification propre pour exprimer l'idée du passé lorsqu'on veut rappeler une action ayant eu lieu d'une manière réitérée, mais aussi quand on veut indiquer une action ou un état passé comme ayant eu une certaine durée : *Une vapeur s'élevait de la terre, iaaléh*, Gen. II, 6; *un fleuve sortait d'Eden... il se divisait, ipared*, v. 10. *Il nous souvient des poissons que nous mangeons, Nocal*, Nomb. XI, 5. *Pendant quarante ans, j'eus cette race en dégoût, akout*, Ps. XCV, 10 (version de Lausanne). *En ce temps-là, chacun faisait, iaasséh, ce qu'il lui semblait bon*, Juges XVII, 6. En présence d'une règle si bien établie, il n'est jamais venu à l'idée d'aucun traducteur de rendre autrement que par un passé les futurs que nous trouvons dans cette péripécie, Exode XXXIII, 7-11; même parmi les commentateurs, les plus ardents défenseurs de l'unité de rédaction du Pentateuque ne mettent jamais en doute l'exactitude de la version de ces futurs par un temps du passé, tellement ils sont convaincus que c'est une règle qui ne saurait être contestée. Cette fidélité à la grammaire les laisse aux prises avec des difficultés critiques assez grandes, mais pour cela ils ne se croient pas autorisés à violenter le texte, comme le font les traducteurs suisses toutes les fois que leurs conceptions théologiques viennent s'y heurter. N'est-ce pas ce que laisse voir encore une version comme celle-ci : *Je me souviendrai en leur faveur de l'alliance primitive par laquelle je les ai fait sortir de la terre d'Egypte*, Lév. XXVI, 45. *Berith*, singulier féminin, et *rischonim*, pluriel masculin, peuvent-ils grammaticalement être unis ensemble, tellement que ce dernier mot soit un adjectif du premier? On a sans doute comme précédents les Septante et la

Vulgate; mais qu'on me permette de dire qu'en pareil cas, ce sont d'assez pauvres maîtres dont se sont séparés depuis longtemps tous ceux qui s'occupent d'hébreu d'une manière indépendante et scientifique. Qu'on ait pu traduire, Ps. LXXIX, 8, *avonoth rischonim* par *anciennes iniquités*, cela se comprend, car non-seulement les deux mots sont au pluriel, mais encore on peut supposer ici une terminaison masculine au lieu d'une féminine, comme cela se voit quelquefois, Esaïe LIX, 2. Cependant je crois que ce n'est pas ce que veut dire le Psalmiste, qui me paraît ici demander à Dieu de ne pas imputer aux enfants les iniquités des pères. Mais dans cette phrase du Lévitique, il est de toute impossibilité de rendre *Berith rischonim* par *alliance primitive* sans faire violence au texte. Dans Deutéronome XIX, 14, où les traducteurs ne pouvaient absolument pas se soustraire aux exigences du texte, *rischonim* est rendu par *prédécesseurs* dans le sens d'ancêtres, *majores*. Toutefois, dans la crainte que cette expression fût mal comprise, on est encore venu en aide à l'esprit en traduisant un parfait, *gabelou*, *ont déterminé*, par un futur antérieur, *auront déterminé*. Cela simplifie en effet beaucoup la difficulté, comme quand on dit, Deut. XXVIII, 62 : *parce que vous n'aurez pas écouté*, au lieu de, comme l'exige la grammaire : *parce que tu n'as pas écouté*, *lo schamatha*.

Berith rischonim ne peut signifier que *l'alliance des ancêtres ou avec les ancêtres*, alors il n'est plus besoin de tourmenter encore le pronom *ascher* pour lui faire signifier *par laquelle*, car, dans une phrase grammaticalement construite, nous avons cette version que nous donnent de Wette et Perret-Gentil : *Je leur garde la mémoire de l'alliance traitée avec les ancêtres, que j'ai tirés du pays d'Egypte*.

Est-ce une reproduction aussi servile que possible (Préf. iv) que cette version de *ha-isch moschéh gadol meod*, Exode XI, 3; *ha-isch moschéh anav meod*, Nomb. XII, 3, par ces mots : *Moïse était un très grand homme ; Moïse était un homme très débonnaire ?* Certainement non. Si le narrateur n'avait voulu exprimer que ce que lui fait dire cette version, ce n'est pas ainsi qu'il eût construit sa phrase (2 Sam. XIX, 33). Les mots *ha-isch* devant un nom sont une espèce de qualificatif d'un usage assez rare, précisément à cause de l'idée de haute distinction qui s'y rattache. Après avoir dit que *Mardochee était très grand dans la maison du roi*, l'historien ajoute : *ha-isch Mordekai*, c'est-à-dire *ce Mardochee devenait toujours plus grand*, Esther IX, 4; *ha-isch Jarobeam*, 1 Rois XI, 28; *ha-isch Gabriel*, Daniel IX, 21. — Dans une version qui ne vise pas à l'élégance de la phrase, mais à la reproduction aussi servile que possible de la lettre, on s'attendrait à trouver cette fidélité, cette *scrupuleuse exactitude*, qui met à même de comprendre toute la pensée de l'écrivain. En lisant le texte je découvre que sans différer essentiellement de celle des traducteurs suisses, cette pensée pourtant a une portée plus grande et réveille certaines idées qui ont leur importance, mais qui dans la version restent inaperçues. Le narrateur, —

et comme traducteur je n'ai pas à me préoccuper si c'est Moïse ou tout autre, — voulant donner à comprendre la position favorable dans laquelle se trouvaient les Israélites au moment qu'il rappelle, nous dit que d'un côté l'Eternel avait bien disposé pour eux le cœur des habitants de l'Egypte, et de l'autre que *ha-isch moschéh* c'est-à-dire *vir iste (summus) Moses, l'homme Moïse* était en grande réputation dans le pays. Dans le passage Nomb. XII, 3, Moïse se trouve dans une position pénible; il a pris une femme éthiopienne, et Marie et Aaron font à ce sujet entendre contre lui des paroles injurieuses. Mais, au lieu de se fâcher, cet homme excellent ne répond rien, car ajouté le narrateur *ha-isch Moschéh, cet homme Moïse était très débonnaire, plus qu'aucun homme qui fût sur la terre*. En traduisant ainsi, nous faisons preuve d'une exactitude vraiment scrupuleuse, car nous exprimons tout ce que le texte contient, sans nous préoccuper des conclusions qu'un lecteur critique pourrait tirer d'une pareille version. Nous pourrions relever bien d'autres passages, mais il faut nous borner.

Au point de vue scientifique, la version de Lausanne nous apporte-t-elle cette mesure de lumière que nous sommes en droit d'attendre des traducteurs de notre temps? Nous voulons nous en assurer en étudiant quelques passages en rapport avec cette question.

Jamais l'hébreu, comme langue morte, n'a été plus étudié et mieux compris que de notre temps. Les Buxtorf ont été les hommes de leur siècle qui ont le mieux su l'hébreu; mais leur science toute rabbinique ne peut être comparée à celle à laquelle on arrive aujourd'hui par l'étude de la philologie comparée et de la philosophie des langues. D'un autre côté, il importe de se souvenir que pour nous la langue hébraïque, en tant que langue orientale, est une étrangère que nous ne parviendrions jamais à naturaliser parfaitement. Elle erre depuis longtemps sans patrie, on l'accueille bien partout et partout on lui demande avec instance de se faire connaître et de révéler ses secrets, mais semblable à une plante exotique elle ne peut sous notre ciel se montrer avec ses couleurs naturelles et exhaler tout son parfum. Même en supposant que par de longues et laborieuses études on parvienne un jour à surmonter plus ou moins cette difficulté commune à beaucoup d'autres langues, il en reste une autre qui sera toujours la pierre d'achoppement contre laquelle viendra se heurter et même se briser la science qui n'est que le produit de l'esprit naturel : c'est le caractère essentiellement religieux de la langue hébraïque. Langue morte, mais seulement dans ce sens qu'elle n'est plus parlée depuis des siècles, elle reste pourtant toujours une langue vivante dans le sens religieux de ce mot; car le souffle divin qui anima les écrivains sacrés est resté attaché à leurs écrits, qui, aujourd'hui comme au temps d'Ili Psalmiste, donnent la vie à ceux qui les méditent avec un cœur bien disposé, Ps. CXIX, 50. La science de l'école ne suffit donc pas à elle seule pour arriver à la véritable intelligence d'un texte portant un tel ca-

ractère. En vain, avec la plus grande habileté, le presse-t-elle en tous sens; elle reste à la superficie des choses, elle n'atteint que la lettre sans jamais parvenir au principe vivant qu'elle recouvre; ce principe, l'action de l'homme peut parfois le meurtrir, mais jamais il ne peut l'étouffer; il reste là, souvent caché dans d'immenses profondeurs, mais pourtant accessible à celui qui a le cœur pur; car, comme le dit Jésus, dans cette parole qui est la clef de la vraie science de l'exégèse : *celui qui est de Dieu entend les choses qui sont de Dieu*, Jean VIII, 47.

Ce n'est pas aux auteurs de la version de Lausanne qu'on peut reprocher d'avoir méconnu cette dernière considération, ils en ont bien plutôt exagéré l'importance dans son application, comme nous l'avons vu plus d'une fois. Ils se sont laissé trop préoccuper par le côté religieux de leur tâche et n'ont pas assez veillé à faire marcher de front la science qu'ils possèdent avec la foi qui les anime à un si haut degré. Entre ces deux facteurs ils n'ont pas su tenir suffisamment l'équilibre et, comme on peut le prévoir, c'est le côté scientifique qui a dû le plus souffrir de ce manque de pondération. La traduction des livres de l'Exode et du Lévitique présente des difficultés toutes particulières par suite des sujets qui y sont traités. Non-seulement nous trouvons dans ces livres un grand nombre de mots appelés *apax légomèna*, mais de plus les termes relatifs à la construction du tabernacle et à la dénomination des sacrifices manquent généralement de précision, la langue étant par elle-même très pauvre en expressions philosophiques et scientifiques. La traduction de ces livres exige donc le plus grand soin joint à une connaissance profonde de la langue originale, autrement on est exposé à commettre de grandes erreurs.

Lév. 4, 8-10. Dans certains sacrifices on prenait seulement les parties grasses de la victime qu'on faisait fumer sur l'autel des holocaustes. Ces parties sont soigneusement indiquées par le législateur, mais les traducteurs ne paraissent pas l'avoir toujours bien compris. On prendra, est-il dit, entre autres choses, les deux rognons, la graisse qui les enveloppe et qui tient aux lombes — et non qui est au-dessus des flancs, ce qui ne se comprend pas — enfin *iothéreth ha-cabed*. La version suisse traduit ces mots : *le lobe du foie*. Ce ne peut pas être cela, car si *iothéreth* signifie le lobe, comment ce lobe peut-il être *al ha-cabed*, c'est-à-dire *sur le foie* (ou *(pris) du foie*, *min ha-cabed*, Lév. 9, 19 ? D'ailleurs le foie n'est point une partie grasseuse et ne peut servir comme tel au sacrifice en question. *Iotheareth* doit donc avoir un autre sens. En effet, comme le rend déjà très bien la Vulgate, Lév. 3, 4, il signifie *reticulum jecoris*, la membrane qui recouvre le foie, la membrane hépato-gastrique se prolongeant jusque dans la région des rognons ou des reins et pouvant être considérée comme un tissu adipeux (*adeps jecoris*, Vulgate dans notre passage).

Lév. III, 1, *un sacrifice de prospérité, Zebahh Schelanim*. La racine de ce dernier mot est *schalam*. Mais de quelle conjugaison dérive-t-on ce nom pour lui faire signifier *prospérité* ? Puis quelle est l'idée qu'on veut

exprimer par ce mot déjà employé par Martin et Ostervald? Est-ce un sacrifice pour obtenir la prospérité ou pour rendre grâce de celle qu'on a obtenue?— Il est évident que c'est de la forme Kal que dérive *Schelamim*; or au Kal *schalam* signifie : *integer, incolumis, salvus fuit*, ou comme nous disons en français *être sain et sauf*. De ce sens radical on arrive par un développement régulier au sens de *être en paix et en bonne amitié avec quelqu'un*, Gen. XXXIV, 2; Ps. VII, 5; XLI, 10. D'après ce sens du Kald'où dérive le nom *schelamim*, on veut désigner par ce mot une espèce de sacrifice par lequel celui qui l'offre constate l'état dans lequel il se trouve en ce moment devant Dieu avec qui il est en paix, *schalem im Jehovah*, 1 Rois VIII, 61; XI, 4. Le *Zébahh schelamim* a donc un but parfaitement déterminé, ainsi que l'indique la forme verbale à laquelle se rattache *schelamim*; ce ne peut être un sacrifice en vue d'obtenir la prospérité, car la forme Kal rappelle essentiellement un état, une manière d'être du sujet. Celui qui offre le *schelamim* ne se propose donc autre chose que d'affirmer l'état de *schalom*, de *paix* où il se sent avec Dieu. Cela étant, l'expression *sacrifice de prospérité* n'est pas exacte, car non-seulement elle ne rappelle rien d'intelligible, mais encore elle est étrangère à l'idée verbale contenue dans la racine du mot *schelamim* dont la véritable version nous paraît être celle de *sacrifice de paix*, hoc est, *tale sacrificium quo ad pacem et amicitiam cum Deo colendam et testificandam offertur* (Rædiger, *Thesaurus* page 1422).

Exode XXVI, 23, 24. Le fond du tabernacle devait être formé de six ais; mais pour les angles il y a une recommandation spéciale. La version de Lausanne dit : *Tu feras deux ais pour les angles de la Demeure dans le fond. Ils seront joints par le bas, et ils seront joints ensemble jusqu'au sommet par un anneau*. J'avoue ne rien comprendre à une semblable construction et j'en trouve une tout autre dans le texte. Les deux ais formant angle, c'est-à-dire une cavité en dedans et une saillie au dehors pouvaient-ils être joints ensemble jusqu'au sommet par un anneau? Cela se comprend-il? Puis que signifie cette distinction : *ils seront joints par le bas, et ils seront joints ensemble jusqu'au sommet*? Analysons les mots : *ve-ihéiou thoamim*, *ils seront joints*, disent nos traducteurs; mais *thoamim* est le participe pluriel de *thaam* qui veut dire *geminus, duplex fuit, être double*, et c'est évidemment ce qu'entend le narrateur; à leur base et dans un intérêt de solidité, les ais des angles doivent être renforcés, ils sont doubles.

Ve iahhedav ihéiou thamim, ce dernier mot est le pluriel contracté de *thaam* pour *theamim* dont la racine comme nous venons de le dire signifie *être double*, sens qui répond parfaitement à ce que veut rappeler le narrateur, savoir que les ais des angles doivent être renforcés par le haut comme ils le sont par le bas, *al roscho*, c'est-à-dire (chacun) à sa tête, à son sommet, à l'endroit du premier anneau, *el atabaath ha-ehhath*. Il est facile alors de comprendre ce que demande l'écrivain sacré.

Nous aurions à signaler une foule de mots qui nous paraissent entachés d'inexactitudes semblables à celles que nous venons de relever, mais ce serait un travail trop long et qui fatiguerait le lecteur. Hâtons-nous de terminer en jetant un rapide coup d'œil sur une autre série de passages.

Genèse XI, 2 : *Il arriva quand (les hommes) partirent de l'Orient*. Avec Ewald (*Gram.*, page 481, 6^e éd.), je crois qu'il faut traduire *mikédem* comme le fait partout ailleurs la version de Lausanne par *vers l'Orient*. La préposition *min* n'a point ici son sens radical d'éloignement, mais unie au nom elle forme un adverbe marquant une direction vers un but déterminé. (Voir Gesenius, *Thesaurus*, page 805.) C'est ainsi que *mizephone* veut dire non du nord, mais *vers* le nord, Josué II, 2; XVIII, 5; *mithémâne*, vers le midi, Josué XIII, 4; comme *minégéd* vers le sud, XV, 3; XVIII, 5; *miām*, à l'occident, II, 2, et ainsi *mikédem* à ou vers l'orient, Gen., XII, 8; XIII, 11 (version de Lausanne). — Genèse XIX, 14, *Lot sortit et parla à ses gendres qui avaient pris ses filles, lokehhe benothav*. Le participe se rend parfois, il est vrai, par un passé, Gen. XXVII, 33, mais aussi par un futur : *qui sont ceux qui iront*, *ha holekim*, Exod. X, 8 (version de Lausanne). C'est bien cette idée de futur qui doit être acceptée ici, car il s'agit de filles qui non-seulement se trouvaient dans la maison de Lot, v. 15, mais qui n'avaient point encore connu d'homme, v. 8. Il faut donc dire : *Il parla à ses gendres qui devaient prendre ses filles*. (Ewald, page 713.)

Genèse XLI, 40 : *Tout mon peuple te baisera sur la bouche, Naschak al, baiser sur*, n'est pas hébreu. Ce verbe prend un régime direct, 1 Sam. X, 1; Prov. XXIV, 26, ou la particule *le*, 1 Rois XIX, 2; Job XXXI, 27. Au lieu de *al pika*, il faudrait donc *le* ou *eth pika*. D'ailleurs, ce n'est pas par le baiser sur la bouche que l'on rendait hommage, mais par un baiser ordinaire sur la joue pour ceux qui pouvaient approcher le prince, 1 Sam. X, 1, ou sur les mains, sur les genoux et même sur les pieds pour les gens de condition inférieure, Luc VII, 38. L'expression *al pi* est habituellement employée avec le sens de *sur les ordres de*, Nomb. IX, 23. Le verbe *Naschak* doit avoir ici sa signification primitive, qui est *ordonner, disposer, se joindre, se conformer*. (voir Gesenius, *Thesaurus*, Hupfeld, Ps. II, 12). Il faudrait donc rendre notre passage comme le fait de Wette : *D'après ta bouche doit se diriger mon peuple*, c'est-à-dire, mon peuple doit obéir à tes ordres.

Exode XXIX, 22. *Schok* ne signifie pas *l'épaule* ou la jambe de devant d'un animal qu'on désigne par le mot *zeroa*, Nomb. VI, 19; Deut. XVIII, 3. (Version de Lausanne.) La graisse comme la partie la plus excellente de la victime est offerte à l'Eternel, et avec la même intention le *schok* est donné à son serviteur le sacrificateur. Or une épaule de mouton ne répond pas à cette idée. *Schok* vient de la racine *schouk*, *courir*, et signifie *la cuisse* quand il s'agit de l'homme, Deut. XXVIII, 35; Ps. CXLVII, 10, et le *gigot* dans l'animal du sacrifice.

Lév. I, 15 : *Il lui enlèvera la tête avec l'ongle pour la faire fumer sur l'autel.* Malak ne signifie pas enlever avec l'ongle, mais pincer, briser à demi. Dans le cas d'un sacrifice d'une tourterelle ou d'un pigeonneau, le sacrificateur devait briser le cou de l'animal en le pinçant derrière la nuque, mais en prenant soin de ne pas séparer la tête du corps, Lév. V, 8. Il ne faut donc pas dire dans notre passage : *pour la faire fumer sur l'autel*, puisque d'un côté ce n'est pas dans le texte et de l'autre c'est contraire à l'ordonnance expresse contenue au verset 8 du chap. V. La version du v. 17 du chap. I^{er} est également inexacte : *on fendra l'oiseau entre les ailes sans le séparer (en deux).* Schassa, fendre, inciser, bikenaphav, non entre les ailes, mais aux ailes, à la partie de ses ailes sans les séparer (du corps) lo iabedil. — Mais où irions-nous si nous voulions entrer dans tous les petits détails? Il faudrait écrire un livre.

Lév. XVII, 11. *C'est le sang qui fait l'expiation pour l'âme, banéphesch,* non pour, mais par l'âme; c'est-à-dire que c'est par la puissance de vie qui s'y trouve qu'il a cette vertu d'expiation qu'il n'aurait pas sans cela.

Lév. XXII, 22. *Vous n'offrirez point à l'Eternel.... ni ce qui aura des verrues, iabêlêth, ce qui a des verrues !!!... Rendre ainsi ce mot c'est traduire la Vulgate et non le texte hébreu.* Racine, iabal, ondoyer, couler; le substantif, ruisseau, l'adjectif iabal masculin, iabêlêth féminin, coulant, découlant. Appliqué à un animal, et tout particulièrement dans notre passage, cet adjectif veut dire une victime ayant un ulcère, une plaie suppurante, diffluens sanie.

Un dernier passage pour clore cette revue; il ne vient pas dans son rang, mais dans l'ordre qu'à dessein nous lui avons assigné. — On sait que c'est en grande partie sur l'autorité des massorètes que repose notre confiance dans la fidélité du texte hébreu que nous possédons. Des massorètes on peut dire aussi : *Summi sunt, homines tamen*, c'est-à-dire qu'ils ont pu se tromper, ce qui nous laisse la liberté, à mesure que la science avance, de réviser leur œuvre et au besoin de l'amender. Les traducteurs suisses paraissent décidés à renoncer à ce bénéfice, car ils ne se permettent aucun changement de nature à laisser voir chez eux le moindre doute sur l'exactitude de la ponctuation massorétique.

Voici le passage que nous avons en vue :

Genèse XLIX, 26 : *Les bénédictions de ton père s'élèvent au-dessus des bénédictions de ceux qui m'ont engendré, jusqu'au désir des collines éternelles.*

Les massorètes et avec eux les traducteurs suisses ont considéré dans cette phrase le mot *horai*, comme le participe pluriel kal avec suffixe de *harah*, de là ce sens à leur avis de *genitores mei*. Mais deux raisons s'opposent à ce qu'il en soit ainsi : 1^o *harah* ne signifie jamais engendrer; pour avoir ce sens il nous faudrait ici *ioledai*, Zach. XIII, 3; *harah* veut dire concevoir et n'est employé que de la mère, cantique III, 4; Osée II, 7, sens qui n'est pas acceptable dans notre passage; 2^o le parallélisme des

mots et des idées, comme nous allons le voir. — *Horai* ne pouvant pas être le participe kal de *harah*, les massorètes se sont évidemment trompés en ponctuant ce mot comme ils l'ont fait. Au lieu d'un *patach*, il faut un *tséré* sous le *resch* et alors nous avons ou *horé* pluriel construit de *hor*, ancienne forme du mot *har*, montagne, comme le pensent plusieurs savants exégètes, entre autres Gesenius; ou bien *harré* selon l'orthographe que nous trouvons, Nomb. XXIII, 7; Deut. XXXIII, 16; Hab. III, 6, auquel cas le *vau* après le *hé* était primitivement un *resch*, avec lequel il est si facile de le confondre en écrivant; erreur de copiste dont nous trouvons un frappant exemple, entre beaucoup d'autres, Gen. XXXVI, 2 : *Tsibéon le Hévien hhiwi*; il est de toute évidence que ce mot au lieu d'un *vav* doit avoir un *resch* et se ponctuer *hhori*, car d'un côté il n'est jamais question des *Héviens* dans le pays d'Edom, et de l'autre nous voyons au v. 20 que ce *Tsibéon* était un *horien*, *hhori*.

Horé ou *harré* pluriel construit auquel se rattache *ad* non pas comme le veulent nos traducteurs avec le sens de *jusqu'à*, mais bien comme un nom, *tempus perpetuum, æternum*, pris adjectivement, comme dans ces phrases : *abi ad, père d'éternité* ou *éternel*, Esaïe IX, 5; *harré ad les montagnes éternelles*, Hab. III, 6. Ce mot appartient donc dans la phrase au premier hémistiche et dans le parallélisme il correspond à *Olam*, comme *horé* à *Gibeoth*. Avec les Septante et les meilleurs interprètes, nous traduisons ce verset comme viennent de le faire très heureusement les auteurs de la nouvelle version de la Genèse :

« *Les bénédictions de ton père l'emportent*

« *Sur les bénédictions (qui découlent) des montagnes antiques*

« *Sur les délices des collines éternelles.* »

Terminons par une courte réflexion résumant notre opinion sur cette version de Lausanne.

Cette œuvre est en effet une *version* plutôt qu'une *traduction*, c'est-à-dire une *translation* des idées du texte sous des formes qui peuvent le mieux leur convenir dans une nouvelle langue dont le génie est soigneusement respecté; non, mais ce sont des mots péniblement *tournés* les uns après les autres dans un idiome qui leur est profondément étranger, et sous l'enveloppe duquel on cherche à les mettre à notre portée, tout en leur conservant le plus possible les traits de leur nationalité.

C'est assurément un grand travail que celui qui consiste à décalquer ainsi un si gros livre; mais, comme on l'a dit, « décalquer n'est point traduire. On transporte feuille à feuille toute la fleur, mais le parfum se dissipe en chemin. »

Par le style cette version revêt un caractère tellement étranger qu'on y reconnaît à peine une œuvre française. Sous le rapport philologique ou scientifique, elle est au-dessous de ce qu'on était en droit d'attendre de nos jours où la science hébraïque s'est élevée si haut. Enfin, par ses teneurs théologiques, si apparentes, cette version s'affiche beaucoup trop

comme le drapeau d'une Eglise, pour ne pas dire d'un parti ; c'est comme une espèce de profession de foi des idées personnelles des traducteurs, sur des questions de dogmes et de critique dont ils se montrent trop préoccupés.

Si, pour bien traduire la Bible, la foi et la science sont indispensables, le jugement et l'indépendance d'esprit ne le sont pas moins, car l'homme seul qui possède ces dons nous paraît vraiment capable de discerner avec justesse et librement ce qu'un texte veut dire et de le rendre fidèlement au double point de vue grammatical et théologique.

EUG. LE SAVOUREUX, pasteur.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

A QUELLE ÉPOQUE

NOS ÉVANGILES ONT-ILS ÉTÉ COMPOSÉS?

I.

La vie de Jésus est devenue le centre des questions religieuses de l'époque actuelle. C'est là un fait important, en ce qu'il indique qu'on reconnaît que le christianisme est fondé, non sur la doctrine, mais sur la personne même de Celui dont il tire son nom. Toute autre manière de concevoir le christianisme repose sur un malentendu. Le christianisme reste debout ou tombe avec la personne de Jésus. Dépouiller cette personne de sa grandeur et prétendre encore conserver la foi chrétienne, l'Eglise chrétienne, c'est une entreprise vaine et le résultat d'une pure illusion. La vie de Jésus se présente à la science chrétienne comme la plus grande des questions, la question de vie ou de mort pour l'Eglise.

Où puisons-nous la connaissance de la vie de Jésus? Presque exclusivement dans nos quatre évangiles. Tous les autres renseignements se réduisent à quelques paroles ou faits détachés, et, à peu d'exceptions près, se rattachent encore à ces quatre documents¹. Si donc la vie de Jésus

¹ Voici, en dehors des évangiles et des autres écrits du Nouveau Testament, les sources où il est question de la personne du Christ. On remarquera que la plupart sont des apocryphes qui ne méritent pas la moindre confiance :

1. Les évangiles apocryphes.
2. Les faux Actes de Pilate.
3. La correspondance apocryphe entre le roi Abgar et Jésus-Christ (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. I, c. xiii, § 6-10, édit. de Schwegler, Tubing., 1852).
4. La lettre du pseudo-Lentulus au sénat romain (dans Fabric. *Cod. apocryph. N. T.*, Hamburg., 1703, p. 301-302, et dans Herzog, *Real-Encyklopædie für protest. Theologie und Kirche*, t. VIII, Stuttg., 1857, p. 294, etc.).
5. Les écrits des anciens Pères de l'Eglise. Ces écrits attribuent à Jésus un certain

dépend de nos évangiles, si toutes nos questions touchant la naissance, l'activité, la conduite, le caractère et la destinée de Jésus nous y renvoient, nous ne saurions nous poser de question préalable plus importante que celle-ci : *D'où proviennent nos évangiles ?* car de l'origine de ces livres dépendent leur crédibilité et leur valeur.

C'est ce qui explique pourquoi, dans ces derniers temps, on s'est livré à de nombreuses investigations sur l'origine de ces écrits. On a recherché de quel droit deux de nos évangiles ont été attribués à deux des douze apôtres, Matthieu et Jean; de quel droit les deux autres l'ont été à deux compagnons des apôtres, Marc et Luc. Et, toutes les fois qu'on leur a reconnu ces saints hommes pour auteurs, on les a aussi considérés comme des récits authentiques et sûrs de la vie du Seigneur.

Il est vrai qu'il y a une autre manière de procéder à l'examen critique de nos évangiles. Depuis longtemps elle a trouvé son expression dans le rationalisme, qui, éliminant Dieu du miracle, n'y veut voir qu'un fait naturel. Tout récemment encore, elle a été portée à son apogée dans le livre français que chacun sait. L'auteur, sans se mettre en peine de la part que les apôtres ont pu prendre à la rédaction des récits évangéliques, et ne consultant que ses propres préjugés contre toute espèce de révélation et de miracle, s'y est livré à une exégèse d'un arbitraire sans borne et à l'imagination la plus frivole, pour nous donner, au lieu d'histoire, une caricature de l'Evangile et de ses héros. Le goût d'un public aussi dépourvu de foi que de critique, se retrouve tout entier dans ce livre, qui lui procure une satisfaction dès longtemps désirée. En même temps, le zèle de nos incrédules allemands cherche à suppléer, et il s'y entend, à ce qui manque au volume français en fait de base scientifique, surtout au point de vue de la critique des sources et de l'authenticité des évangiles. Signe effrayant des temps, que de voir la frivolité française et la science allemande se tendre une main fraternelle par-dessus la tombe où elles prétendent avoir enterré de nouveau le Rédempteur ! L'incrédulité, semble-t-il, unit plus que la foi.

Ceux qui ont encore quelque respect des sources historiques insistent fortement, dans leurs attaques contre l'histoire évangélique de Jésus, sur ce que nous manquerions, dans les premiers temps, de témoignages qui attestent l'existence de nos évangiles. Qui oserait nier l'importance d'un

nombre de faits et de paroles, du reste sans grande importance, qui ne sont pas consignés dans les évangiles.

6. Un passage de Flavius Josèphe (*Antiq. jud.*, l. XVIII, c. III, § 3), dont l'authenticité est contestée, et qui, probablement, est interpolé.

7. Le Talmud, qui, rédigé après l'an 200, contient sur le Christ divers détails évidemment faux, et dictés par la haine des Juifs.

8. Enfin, le Christ est mentionné, en passant, dans les auteurs païens que voici : Tacite, *Annal.*, l. XV, c. XLIV; Pline, *Epist.* l. X, ep. xcvi; Suétone, *Vita Claud.*, c. xxv (?). Voyez encore : Lucien, *De morte Peregrini*, c. xi sq.; Lampride, *Vita Alex. Sever.*, c. xxix et XLIII.

(Le Traducteur.)

tel fait s'il était réel? Si nous ne découvrions qu'en l'an 150, ou plus tard encore, quelque indice de l'évangile de Jean, qui serait porté à croire que cependant le disciple bien-aimé du Seigneur l'avait écrit au moins cinquante ans auparavant? Si, jusqu'à la même époque, nous manquions de témoignages à l'appui des trois autres évangiles, qui n'en concevrait du doute à l'endroit de leur authenticité, quels que soient d'ailleurs le petit nombre et l'exiguïté des documents de la primitive Eglise qui nous sont parvenus? Dans tous les cas, à tous ceux qui veulent soumettre l'authenticité de nos évangiles à un sérieux examen s'impose impérieusement le devoir de rechercher et de peser toutes les preuves fournies par les premiers temps. Or il nous semble que jusqu'ici il n'a été encore, en aucune manière, pleinement satisfait à ce devoir à l'égard des trois premiers évangiles, et encore moins à l'égard de l'évangile de Jean, dont l'écriteau négative inscrit en caractères flamboyants l'inauthenticité sur son drapeau.

L'auteur se propose, dans cet écrit, d'apporter dans ce sens de nouveaux éclaircissements à la question de l'authenticité de nos évangiles, sans que cependant son intention soit d'entrer dans de longs développements.

II.

Nous partons d'un fait incontestable, le fait que dans les dernières décennies¹ du deuxième siècle, nos quatre évangiles étaient connus et admis partout dans l'Eglise.

Irénée, à *Lyon*, dans les dernières décennies du deuxième siècle²; Tertullien, à *Carthage*, dans la dernière³; Clément, à *Alexandrie*, à la fin du même siècle⁴; et l'auteur, probablement *romain*, du canon dit de Mu-

¹ Puisque notre langue a admis l'adjectif *décennal*, on me permettra bien de donner au latin *decennium* une tournure française, et de dire une *décennie* pour un espace de dix ans. Je dirais tout aussi volontiers une *décade*, si l'usage n'avait pas consacré ce mot pour désigner un espace de dix jours. (Trad.)

² Irénée naquit dans l'Asie Mineure, et, pense-t-on, vers l'an 140. Il fut fait évêque de Lyon en 178, et mourut en 202. (Trad.)

³ Tertullien naquit à Carthage, vers l'an 160. Cave pense qu'il se convertit vers l'an 185 à la foi chrétienne et tomba en l'an 199 dans le montanisme. Le docteur Pusey renvoie sa conversion à l'an 196, et sa chute dans l'hérésie, à l'an 201; d'autres mettent cette chute à l'an 202. Ce Père avait donc écrit avant cette époque tous les traités où il est encore orthodoxe. (Trad.)

⁴ D'après Nicolas Le Nourry, Clément d'Alexandrie écrivit son *Exhortation aux Grecs*, puis son *Pédagogue*, après l'an 189 et avant 194, année où, selon toute probabilité, comme le démontre ce bénédictin, il publia ses *Stromates*. — On trouve les *Dissertations* de Le Nourry sur Clément au tome I de son *Apparatus ad bibliothecam maximam Patrum*, et à la suite des œuvres de Clément, édition Migne. Voyez *dissert.* I, c. I, art. 2, et *dissert.* II, c. I, art. 1. (Trad.)

ratori, vers l'an 170², témoignent tous également et péremptoirement que nos quatre évangiles étaient universellement employés et reconnus comme canoniques. Aucun témoignage exprès ne fixe l'époque où a été écrite la traduction syriaque nommée *Peschito* ; on peut dire cependant qu'elle nous reporte à la même époque. La plus ancienne traduction latine, connue sous le nom d'*Itala*, remonte encore plus haut ; ce qui se démontre par le fait que le traducteur du grand ouvrage d'Irénée contre les hérésies, vers la fin du deuxième siècle, et Tertullien, dans la dernière décennie du même siècle, suivent un seul et même texte. A cette époque donc, ce texte jouissait déjà d'une grande autorité, et devait, pour en être arrivé là, avoir quelques dizaines d'années d'existence.

Mais le témoignage des auteurs cités ne porte-t-il que sur leur propre époque ? Non-seulement Irénée emploie avec une confiance absolue les quatre évangiles dans sa réfutation des hérésies, mais encore il cherche à établir la nécessité de ces quatre évangiles, ou, comme il s'exprime, de l'*évangile quadriforme*, par l'analogie des quatre points cardinaux, des quatre vents principaux, des quatre formes des chérubins². Cela signifie-t-il que ce n'est qu'au temps d'Irénée que les quatre évangiles ont commencé à acquérir de l'autorité ? Ou plutôt cela ne signifie-t-il pas que déjà alors ils jouissaient d'une considération acquise depuis longtemps, d'une autorité parfaitement établie, tellement que, par suite, l'évêque de Lyon était poussé à faire dériver de faits cosmiques invariables leur nombre de quatre ?

Irénée mourut la deuxième année qui suivit la fin du deuxième siècle ; mais, dans sa jeunesse, il s'était assis aux pieds du vieux Polycarpe, pour lequel il professait un si haut respect. Polycarpe, de son côté, avait été disciple de Jean, et avait aussi vécu avec d'autres témoins oculaires des faits contenus dans l'histoire évangélique³. En nous rapportant ces

¹ Ce qui porte surtout à fixer cette date, c'est que l'auteur, en parlant de l'épiscopat de Pie I^{er}, considéré ordinairement comme ayant duré de l'an 142 à l'an 157, emploie les expressions *temporibus nostris* et *nuperrime* (§ 11) : « Pastorem vero nuperrime, temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo fratre ejus. » Si l'auteur, en attribuant le *Pasteur* à Hermas, frère de Pie, n'a fait que suivre sa propre opinion ou une opinion répandue de son temps, cela n'affecte en rien la date de la composition de son catalogue des livres canoniques. (*L'auteur*). — On trouve in-extenso le texte du *Canon de Muratori* dans la plupart des introductions aux livres du Nouveau Testament publiées en Allemagne ; en particulier, avec un remarquable commentaire, dans Credner, *Geschichte des N. T. Kanon*, Berlin, 1860, p. 146 sq. Voyez aussi Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik des N. T.*, Halle, 1863, p. 40 sq. (Trad.)

² Iren. *Adv. Hæres.*, l. III, c. xi, § 8. (*Aut.*) — C'est l'expression τετραμορφον Εὐαγγέλιον que nous avons cherché à traduire littéralement par les mots *évangile quadriforme*. (Trad.)

³ Pearson, Dodwell, Cave, etc., veulent que Polycarpe ait souffert le martyre en l'an 147 ; Baratier et Stieren, en 161 ; de Noris et Tillemont, en 166 ; Scaliger, de Valois, Gieseler et Néander, en 167 ; Baronius, Ussérius, Le Nourry, en 169. Voyez Hefele, *Patrum apostolic. opera*, édit. 3^e, Tubing., 1847, proleg., p. 66. (Trad.)

faits¹, Irénée mentionne encore expressément et avec effusion les communications de Polycarpe sur ce qu'il avait appris de la bouche même de Jean et d'autres disciples de Jésus, et ajoute que tout concordait avec les Ecritures². Voudrions-nous, en dépit de ces faits, tenir encore à l'hypothèse qu'Irénée n'a pas entendu un seul mot de Polycarpe au sujet de l'évangile de Jean, et n'en a pas moins accordé à cet évangile la foi la plus entière, lui qui recourt surtout à la pure Parole comme à l'arme sainte contre les hérétiques, ces falsificateurs des Ecritures, ces prôneurs d'apocryphes? Evidemment, et c'est ce qui saute aux yeux, cela nous fait remonter précisément jusqu'à Jean. Il est bien plus plausible d'admettre que le témoignage d'Irénée en faveur de nos évangiles, de celui de Jean en particulier, s'appuie sur Polycarpe, et par lui sur Jean lui-même, que de prétendre que l'évangile de Jean aurait surgi, tout à coup, pendant la jeunesse d'Irénée, vers l'an 150, et que ce Père y aurait cru naïvement et de tout cœur.

N'en est-il pas de même du témoignage de *Tertullien*? Cet homme, qui d'avocat dans les affaires de ce monde, devint le puissant avocat de la vérité chrétienne, porte la précision critique jusqu'à distinguer entre Marc et Luc, comme hommes apostoliques, d'une autorité secondaire, et Jean et Matthieu, les apôtres revêtus d'une pleine autorité³. Il pose une règle inébranlable de critique historique, quand il déclare qu'il faut juger du poids d'un témoignage en faveur de la foi chrétienne par son ancienneté, et veut qu'on remonte jusqu'aux apôtres, et qu'on décide de l'authenticité des écrits des apôtres par le témoignage des Eglises apostoliques⁴. Aura-t-il cru à la légère et sans examen à l'authenticité des

¹ Voyez Iren. *Adv. Hæres.*, l. III, c. m, § 4, et particulièrement sa *Lettre à Florinus*, qu'Eusèbe nous a conservée (*Hist. eccl.*, l. V, c. xx). Du reste, cette lettre est reproduite dans les œuvres d'Irénée (p. 339-340 de l'édition de Massuet; t. 1, p. 822 de l'édition de Stieren).

² Voici la traduction de cet important passage : « Etant encore enfant, je t'ai vu [à Smyrne] dans l'Asie inférieure, chez Polycarpe, lorsque tu brillais à la cour et que tu recherchais l'estime de cet évêque. Je me rappelle mieux les choses d'alors que les récentes (car ce qu'on apprend dans l'enfance, croissant avec l'âme, devient un avec elle); en sorte que je puis dire la place où s'asseyait Polycarpe pour parler, sa manière de faire, son genre de vie, son extérieur, ses discours au peuple, sa fréquentation de l'apôtre Jean, selon qu'il la rapportait, et des autres qui avaient vu le Seigneur; comment il récitait de mémoire leurs discours; ce qu'il avait entendu de leur part touchant le Seigneur, touchant ses miracles et son enseignement; comment, ayant été instruit par les témoins oculaires de la vie du Verbe, il y avait, dans tout ce qu'il annonçait, accord avec les Ecritures. »

³ Voyez Tertullien, *Adv. Marcion.*, l. IV, c. II : Constituímus inprimis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum; si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos... Denique nobis fidem ex apostolis Johannes et Matthæus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant.

⁴ Voyez Tertullien, *Adv. Marcion.*, l. IV, c. v : In summa, si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum.

quatre évangiles, lui qui, dans sa lutte contre Marcion, dont le crime était de toucher arbitrairement au texte évangélique, en appelle expressément au témoignage des Eglises apostoliques en faveur des quatre évangiles¹?

Outre le canon de Muratori et la traduction latino-africaine des évangiles, que nous avons déjà allégués, d'autres témoignages et d'autres faits, encore plus anciens, montrent combien nous avons raison de vouloir que le témoignage rendu par Irénée et par Tertullien aux évangiles ne soit point considéré comme isolé, mais comme motivé et corroboré par les autorités que ces Pères avaient à leur disposition, et qui remontaient jusqu'aux premiers temps de l'Eglise.

Nous savons que *Théophile*, évêque d'Antioche de Syrie, et *Tatien*, qui tous deux florissaient vers l'an 170, se sont livrés à des travaux harmonistiques sur les évangiles. Jérôme, dans l'une de ses lettres, désigne l'œuvre du premier comme un assemblage, en un seul tout, des quatre évangiles². Au même endroit, Jérôme semble en distinguer, comme un autre ouvrage, un commentaire sur l'*Evangile* (on sait que l'ancien usage désignait ainsi, au singulier, les quatre évangiles considérés comme un tout), qu'il utilise pour l'interprétation de la parabole de l'économe infidèle. Cependant, comme dans son catalogue, à l'endroit où il parle de Théophile, il ne mentionne que le Commentaire, il paraît plus probable que les deux ouvrages étaient joints ensemble. Dans l'ouvrage de Théophile, *Ad Autolycum*, que nous possédons encore, il y a des citations de Matthieu, de Luc et de Jean.

Irénée désigne Tatien comme disciple de Justin. Nous avons sur son ouvrage des renseignements fournis par Eusèbe³ et par Théodoret⁴, qui en avait une connaissance toute particulière. D'après ce qu'ils nous rapportent, c'était un composé harmonistique des quatre évangiles, auquel son auteur avait donné le nom de *Diatessaron*, c'est-à-dire l'*Evangile tiré des quatre*. Seulement, on ne peut dire avec certitude jusqu'à quel point il avait mutilé le texte au gré de ses tendances hérétiques, ni s'il n'avait peut-être pas fait subir quelque altération à Matthieu, au moyen de l'évangile des Hébreux. Dans son *Apologie*, qui est venue jusqu'à nous, on ne peut méconnaître l'emploi de l'évangile de Jean.

Les deux ouvrages harmonistiques mentionnés, qui tous deux ont péri,

¹ Tertuil. *Adv. Marcion.*, l. IV, c. v : Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum cæteris quoque patrocinabitur evangelis, quæ proinde per illas et secundum illas habemus, Johannis dico et Matthæi, licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpres Marcus. Nam et Lucæ digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri, quæ discipuli promulgarint.

² Hieronym. *Epist.* 121 (al. 151), *ad Algas.*, c. vi : Theophilus... qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta dimisit, hæc super hac parabola in suis commentariis est locutus.

³ Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV, c. xxix, § 6.

⁴ Theodoret. *Hæretic. fabul.*, l. I, c. xx.

l'emportent de beaucoup en importance sur quelques citations; car le fait que Théophile et Tatien cherchent à ramener à une unité supérieure les quatre évangiles, nous reporte nécessairement à une époque où les quatre évangiles étaient considérés comme un tout complet et définitif. Et comme ces deux essais tombent peu après le milieu du deuxième siècle, il faut conséquemment admettre que les quatre évangiles étaient employés et reconnus à une époque beaucoup plus ancienne.

Nous ne nous arrêterons pas à deux autres auteurs de la même époque : l'Athénien *Athénagore*, dont l'*Apologie*, écrite en l'an 177, contient plusieurs citations des synoptiques; et son contemporain *Denis de Carinthe*, dont il nous reste quelques fragments, de l'an 170 environ, dans lesquels les écrits du Nouveau Testament sont désignés par un nom canonique commun, comme formant un tout¹.

Nous n'attacherons pas non plus une trop grande importance aux citations évangéliques de deux Pères apostoliques, *Polycarpe* et *Ignace*, quoique la lettre du premier aux Philippiens, écrite peu après la mort d'Ignace², s'appuie évidemment en plusieurs endroits sur les évangiles synoptiques, en particulier sur Matthieu; et que les lettres qu'Ignace a écrites pendant le voyage que couronna son martyre, dans le texte qu'on considère comme le texte original par excellence, citent à diverses reprises des passages de Matthieu et de Jean. Assurément, on peut en conclure que dans la deuxième décennie du deuxième siècle, l'usage de nos évangiles n'était point étranger à l'Eglise; toutefois il faut ajouter que les lettres d'Ignace et de Polycarpe ne nous en apportent point une démonstration au-dessus de tout doute; ce qui, vu leur brièveté, n'a certes rien d'étonnant.

Un fait cependant a un droit tout particulier à notre attention. Il se rencontre dans la lettre de Polycarpe un indice certain d'emploi de la première épître de Jean³. Rien ne prouve mieux combien on a compris l'importance de ce fait que les explications artificielles auxquelles on a recours pour le nier. La citation supposée, a-t-on dit, ne peut-elle pas être une de ces sentences qui ont cours sous le voile de l'anonyme, et que Polycarpe a pu recueillir dans la tradition tout aussi bien que Jean. Cette opinion, émise par Baur, convient du moins dans son système.

¹ Voir Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV, c. xxiii. (*Aut.*) — L'auteur me semble faire allusion aux mots du § 12: τῶν κυριακῶν Γραφῶν, « les Ecritures du Seigneur, » par lesquels, semble-t-il, Denis a voulu désigner les écrits du Nouveau Testament. Quelques-uns cependant pensent que cette expression se rapporte aux quatre évangiles. (*Trad.*)

² Grabe met le martyre de saint Ignace à l'an 116; mais, d'après les *Actes* de saint Ignace, c. vii, il faut le mettre à l'an 107. Hefele et d'autres bons auteurs soutiennent que c'est à cette dernière date qu'on doit s'en tenir. (*Trad.*)

³ Cet indice certain, c'est le fait que Polycarpe, dans sa lettre aux Philippiens, cite 1 Jean IV, 13. Voyez c. vii: Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθῆναι, ἀντίχριστός ἐστι. (*Trad.*)

Plus admirable encore est la conjecture, avancée longtemps auparavant par Bretschneider, que, tout au contraire, ce pouvait bien être le pseudo-Jean qui avait cité Polycarpe. Hilgenfeld¹ et d'autres, renchérissant sur Baur et sur Bretschneider, ont recours à leur expédient habituel : déclarer inauthentique la lettre de Polycarpe, quoique Irénée, dont nous avons rappelé ci-dessus les rapports personnels avec Polycarpe, ait pleinement cru à son authenticité. Mais si nous laissons là toute cette bimbeloterie d'hypothèses aventurées, il se trouvera que dans la citation que fait Polycarpe de la première épître de Jean, nous possédons en même temps un témoignage rendu à l'évangile de Jean dans la deuxième décennie du deuxième siècle, puisque l'évangile et l'épître ne peuvent avoir qu'un seul et même auteur.

A une époque avancée de la vie de Polycarpe, florissait le célèbre apologiste et martyr Justin, duquel, outre des fragments, nous possédons au complet trois écrits d'une authenticité incontestée, savoir, deux apologies et le Dialogue avec le Juif Tryphon. Ce Père qui, dans sa deuxième apologie, écrite vers l'an 161, ne cite que rarement l'Écriture, et c'est là un fait instructif, en a inséré un grand nombre de passages dans sa première apologie, de l'an 138, et dans son Dialogue, écrit dans l'intervalle qui sépare les deux apologies. On comprend que le plus grand intérêt s'attache à ces citations, dont les premières, comme nous venons de le dire, remontent à l'an 138. S'il en résulte que Justin employait nos évangiles, cela constitue une importante preuve à l'appui de leur autorité déjà dans les premiers temps de l'Eglise. De nos jours on a souvent traité cette question, et on l'a résolue de différentes manières.

Il est incontestable que Justin reproduit en divers endroits des passages de notre Matthieu. Divers autres endroits rendent hautement probable qu'il a connu et cité Marc et Luc. On croit entamer cette assertion en disant que Justin, au lieu de nos évangiles, peut bien avoir cité un ou plusieurs écrits étroitement rapprochés de nos évangiles, peut-être l'évangile des Hébreux, ou, comme on préfère le croire, l'évangile de Pierre, qui, certainement en était dérivé, et qui, sauf quelques renseignements qui nous sont parvenus à son sujet², nous est entièrement inconnu. A l'appui de cette supposition, on allègue maintes citations de Justin qui, différant de notre texte canonique, se retrouvent dans les homélies

¹ Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter*, p. 271 sq.

² On trouve une de ces indications dans Théodoret, *Hæreticar. fabul.* l. II, c. II; savoir que les Nazaréens auraient fait usage de l'évangile de Pierre (tous les autres auteurs disent : de l'évangile des Hébreux). Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XII, nous fait connaître le jugement de Sérapion sur cet évangile. Origène, *In Matth.*, t. x, § 17 (ad. c. XIII, v. 54-56), rapporte que, de même que le protévangile de Jacques, il faisait provenir les frères de Jésus d'un premier mariage de Joseph. (*Aut.*) — Voici comment Origène s'exprime : « Quelques-uns, se fondant sur l'*Evangile* intitulé *selon saint Pierre* ou sur le *livre de Jacques*, disent que les frères de Jésus étaient les fils que Joseph avait eus d'une première femme, qu'il avait épousée avant Marie. » (*Trad.*)

pseudo-clémentines. A la vérité, il résulte de ces passages que Justin a aussi cité, d'après l'une de ses plus anciennes révisions, cet évangile des Hébreux que, dans les premiers temps, on a si souvent fait remonter à Matthieu, et dont Eusèbe, dans la première moitié du quatrième siècle, nous dit que de son temps, de divers côtés, on le faisait encore rentrer dans le canon. Par contre, il est d'un arbitraire évident et insoutenable, pour celles de ces citations qui, les unes exactement, les autres moins exactement, reproduisent notre texte canonique, de recourir à une source perdue et sur laquelle on n'a que de vagues conjectures. Une telle supposition se justifie d'autant moins que, d'un côté, des citations un peu libres de nos évangiles conviennent complètement au caractère de l'époque, savoir la quatrième et la cinquième décennie du deuxième siècle; et que, d'un autre côté, le même Justin a des citations tout à fait analogues de l'Ancien Testament, quoique cependant on ne doive pas juger du texte qu'il suivait, pour les Septante, exclusivement d'après celui que nous possédons aujourd'hui. Semblablement, il ne faut pas juger des citations évangéliques de Justin uniquement d'après les documents qui nous sont parvenus¹, mais se rappeler que mainte leçon en usage aujourd'hui est résultée d'une altération du texte primitif, survenue plus tard, le texte évangélique ayant à peine été en usage pendant quelques dizaines d'années sans perdre de sa pureté².

Jusqu'ici nos éclaircissements touchant les citations des évangiles dans Justin, ne se rapportaient qu'à celles qu'il a tirées des synoptiques. Mais quels sont ses rapports avec l'évangile de Jean? Pour l'observateur impartial, il y a des preuves convaincantes à l'appui de l'opinion qui veut que Justin ait fait aussi usage de Jean. A mon avis, pour en douter, il faut bien l'esprit plein de préventions des adversaires de l'évangile johannique. On doit faire dériver de Jean l'idée du *Logos*, que Justin, dans plusieurs endroits, applique au Christ, sans que pourtant il y en ait aucune trace ni dans les synoptiques ni dans les plus anciens écrits parallèles. De même, la réponse de Jean-Baptiste aux messagers des Juifs contient avec exactitude des mots que Jean seul rapporte³. Le passage sur la nouvelle naissance⁴, si souvent examiné, force nos opposants à recourir à un écrit

¹ C'est chose tout à fait hasardée de conclure de la manière dont Justin cite Matth. XI, 27, qu'il puisait à une source autre que l'évangile de l'Eglise, puisque la même inversion se rencontre sept fois dans Epiphane, sur onze fois qu'il cite ce passage, et deux fois dans Irénée, quoique ce dernier, dans un troisième endroit, y voie une leçon d'origine gnostique. Ce même verset renferme aussi, dans ses autres parties, la preuve d'altérations très-anciennes, sans que nous soyons autorisés à dire : « Ceci est texte canonique, cela est texte hérétique. » Voyez, sur ce passage, mon *Novum Testamentum græce*, édit. 8, 1^{re} livraison, 1864.

² La première et la seconde édition portent également *Texteseinheit*, « unité du texte; » mais, d'après le contexte, je lis *Textesreinheit*, « pureté du texte. » (*Trad.*)

³ Comparez Justin. *Dialog.*, c. lxxxviii, avec Jean I, 20.

⁴ Voir Justin. *Apolog.* I, c. lxi.

perdu qui aurait contenu des paroles analogues à celles qui se trouvent dans Jean (ch. III, v. 4 sq.)¹. Avec de tels tours d'adresse, on peut sur tous les points contredire l'histoire. C'est de la même manière, et avec le même droit, qu'on prétend sans portée la coïncidence caractéristique qui existe entre Justin et Jean dans la citation d'un passage de Zacharie², vu que chacun d'eux aurait puisé, indépendamment de l'autre, à une source différente des Septante, mais dont on ne peut démontrer l'existence.

Nous mentionnerons encore que l'expression de Justin, en parlant des évangiles : « *les Mémoires des apôtres, appelés Evangiles* », confirme son emploi de nos évangiles. Le fait qu'il omet les noms particuliers des évangélistes, qu'il désigne cependant assez exactement comme *apôtres* et *compagnons des apôtres*³, et qu'il en appelle aux écrits qu'il désigne collectivement sous le nom d'*évangile*, comme à des écrits faisant autorité, nous amène à conclure que ces écrits se distinguaient déjà par leur position canonique, seule cause qui pût faire que Justin laissât à l'arrière-plan la personnalité de leurs auteurs, tout apôtres et disciples des apôtres qu'ils avaient été.

Avant de passer outre, nous devons revenir sur l'*évangile des Hébreux*, employé, concurremment avec nos évangiles synoptiques, comme il est probable, tant par Tatien dans son *Diatesseron*, ou Harmonie des évangiles, que par Justin et les pseudo-clémentines. La cause du canon primitif des évangiles n'en reçoit-elle pas une fâcheuse atteinte ? — C'est, il est vrai, ce qui semble avoir lieu s'il faut considérer cet évangile comme un écrit distinct en face des synoptiques. Mais il y a de très graves motifs contre une telle manière de voir. Nous avons déjà mentionné qu'on lui donnait Matthieu pour auteur. Nous reviendrons plus loin sur le fait qu'à une époque très ancienne, il a été considéré comme l'original hébreu de l'évangile de Matthieu, outre lequel étaient encore en usage, parmi quelques groupes de judéo-chrétiens, diverses rédactions grecques présentant dans leur texte nous ne savons quelles modifications. A quoi il faut ajouter que tous les renseignements que l'antiquité nous a laissés sur

¹ Pour nier que cette traduction soit prise de Jean, on a particulièrement insisté sur ce que l'expression βασιλεία τῶν οὐρανῶν, *le royaume des cieux*, employée par Justin, n'est pas johannique. Mais le *Codex Sinaiticus*, appuyé par la plupart des autorités grecques et latines les plus anciennes, montre que c'est la leçon originale. Ce qu'ajoute Justin (*Apolog.* I, c. LXI) : ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μῆτρας τῶν τεκευσῶν τοὺς πατέρας γεννημένους ἐμβῆναι, qu'une fois nés, il est impossible aux hommes de rentrer dans le sein de leurs mères, doit être considéré comme établissant d'une manière concluante que c'est bien saint Jean que ce Père a cité.

² Comparez dans Jean XIX, 37 et Justin, *Apolog.* I, c. LII, la manière dont Zach. XII, 10 est cité. (*Trad.*)

³ Justin. *Dialog.* c. ciii : Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι ἃ εἴημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ληρωτὶ καὶ τῶν ἐκείνους παρακλησθησάντων συνετάχθη, « dans les Mémoires que je dis avoir été composés par ses apôtres et par leurs disciples. »

le texte de l'évangile des Hébreux, surtout ceux que l'auteur de la présente publication a mis récemment au jour¹, nous portent à le considérer comme un écrit parallèle à notre évangile de Matthieu. Toutes ces circonstances nous amènent à admettre que, dans l'origine, et sans doute encore dans la première moitié du deuxième siècle, l'évangile de Matthieu et l'évangile des Hébreux n'étaient pas considérés comme écrits essentiellement divers, mais seulement comme différant par leur rédaction, et que ce n'est que peu à peu qu'on a acquis une notion plus claire des différences réelles qui les distinguaient. Aussi voit-on que, même à la fin du quatrième siècle, Jérôme, le plus savant théologien et le plus habile critique de son temps, étant venu en possession de l'évangile des Hébreux, en dialecte syro-chaldéen, crut avoir en main le texte original de Matthieu. Ce ne fut qu'après en avoir pris plus ample connaissance, et l'avoir traduit tant en latin qu'en grec, qu'il se contenta de dire que plusieurs le tenaient pour l'original de Matthieu.

III.

De Justin, nous passons à d'autres témoignages plus anciens, et qui viennent puissamment à l'appui de la conviction, puisée dans ses écrits, que nos évangiles, de son temps, étaient déjà tenus pour canoniques. Nous voulons parler des *témoignages hérétiques*. Ce n'est rien moins qu'Irénée qui nous précède dans cette démonstration, lorsqu'il dit : « Telle est la certitude de nos évangiles, que les hérétiques eux-mêmes leur rendent témoignage, et que chacun d'eux, les prenant comme

¹ Voyez mon ouvrage *Notitia editionis codicis Sinaitici cum catalogo codicum*, etc., page 58 et suivantes. Le manuscrit des évangiles qui y est mentionné comme le n° 2 de ma collection de manuscrits grecs, et qui remonte assurément au neuvième siècle, contient, à quatre endroits de saint Matthieu, les passages parallèles de l'évangile des Hébreux, qui y est nommé τὸ Ἰουδαϊκόν, l'*Evangile des Juifs*. Matth. IV, 5, il est dit que l'évangile des Hébreux porte « dans Jérusalem, » et non « dans la sainte ville. » Matth. XVI. 17, il y est dit qu'on y lit : υἱὲ Ἰωάννου, *fils de Jean*, et non pas Βαριωνᾶ, *fils de Jonas*. Matth. XVIII, 22, il est dit que dans l'évangile des Hébreux, après « septante fois sept fois, » suivent les mots : « car même dans les prophètes, après qu'ils eurent été oints du Saint Esprit, il a été trouvé du péché (λόγος ἀμαρτίας, littéralement : une parole de péché). » Ce passage remarquable avait déjà été cité en latin par Jérôme. Matth. XXVI, 74, il est dit qu'au lieu des mots, « alors il commença à faire des imprécations, et à jurer, » l'évangile des Hébreux lit : « et il nia, et fit serment, et jura. » Le fait d'établir un tel parallélisme pour quelques passages isolés, comme nous le constatons là, serait absurde, et aurait été impossible, si l'évangile des Hébreux n'avait pas en un même fond, une même disposition, et, en règle générale, les mêmes mots que Matthieu. Si, parmi les citations que les Pères font de cet évangile, il en est quelques-unes qui semblent se prêter peu à une telle manière de voir, il ne faut point oublier que ces citations ont précisément pour but de nous signaler des différences d'avec Matthieu, et nous ont été données comme telles.

base de ses raisonnements, s'efforce de les faire servir à étayer sa doctrine¹. »

Cette majestueuse déclaration de la seconde moitié du deuxième siècle sur le caractère de la première moitié, nous présente une véritable garantie de l'authenticité de nos évangiles; authenticité que l'on pense pouvoir combattre et anéantir en recourant au témoignage de cette même époque, bien que cette déclaration, encore aujourd'hui, se laisse corroborer par des faits. Car ce que les plus illustres Pères de l'Eglise, auxquels nous devons de connaître les premiers hérétiques, nous rapportent de leurs systèmes et de leurs écrits, prouve incontestablement qu'ils faisaient usage de nos évangiles. En tête de ces autorités, se trouvent Irénée et Hippolyte, l'auteur des *Philosophumena*².

Tout le système de Valentin se distingue par sa terminologie, empruntée à l'évangile de Jean; ce qui établit entre l'un et l'autre un rapport si incontestable, que si l'on nie que Valentin ait puisé dans Jean, il ne reste plus qu'à prétendre que c'est Jean qui a puisé dans Valentin. Il va sans dire que les adversaires de l'évangile de Jean n'ont pas craint de pousser leur audace jusqu'à cet expédient insensé, tentative désespérée en faveur de leur thèse favorite, menacée du coup de mort.

Irénée déclare en propres termes que les adeptes de Valentin faisaient un usage de l'évangile de Jean³, et, pour ne citer qu'un seul fait parmi un grand nombre, il montre en particulier comment ils avaient tiré du premier chapitre de Jean leur doctrine de la première ogdoade⁴. C'est ce qu'Hippolyte confirme de son côté en citant, comme employées par Valentin, plusieurs déclarations du Seigneur, empruntées à l'évangile de Jean⁵. A côté de ces preuves à l'appui de Jean, nous ne devons pas oublier

¹ Voyez Iren. *Adv. Hæres.* l. III, c. xi, § 7 : Tanta est autem circa evangelia hæc firmitas, ut et ipsi hæretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam.

² Emmanuel Miller fit paraître pour la première fois cet ouvrage, à Oxford, en 1851, sous le titre : *Origenis Philosophumena, sive omnium hæresium refutatio*. L. Duncker et F. G. Schneidewin le firent réimprimer, en 1859, à Gottingue, accompagné de notes et d'une traduction latine; ils l'intitulèrent, en le restituant à son auteur : *S. Hippolyti Refutationis omnium hæresium librorum decem quæ supersunt*. L'abbé Migne a reproduit leur travail (en grec et en latin) dans son édition d'Origène, tome VI, partie 3. Enfin, l'abbé O'Cruice a donné du même ouvrage d'Hippolyte une édition grecque-latine qui a paru à la librairie Didot, à Paris. (*Trad.*)

³ Iren. *Adv. Hæres.* l. III, c. xi, § 7 : Hi autem qui a Valentino sunt, eo [scil. Evangelio] quod est secundum Johannem plenissime utentes, ad ostensionem conjugationum suarum, ex ipso deteguntur nihil recte dicentes, quemadmodum ostendimus in primo libro.

⁴ Voyez Iren. *Adv. Hæres.* l. I, c. viii, § 5 : Adhuc autem Johannem discipulum Domini docent, primam ogdoadem, et omnium generationem significasse ipsis dictionibus, etc.

⁵ Voyez en particulier l. VI, c. xxxv. Le passage porte ainsi : « Tous les prophètes et la loi, stupides, ne sachant rien, ont parlé sous l'inspiration du démiurge, dieu stupide, dit-il [il s'agit de Valentin]. C'est pourquoi, ajoute-t-il, le Sauveur a dit :

de remarquer encore que le système de Valentin accuse un emploi tout aussi incontestable des évangiles synoptiques. Par exemple, il reconnaît son démiurge dans le centenier de Capernaüm, et il veut que par sa déclaration (Matth. XIII, 9; Luc VII 8), il ait caractérisé le démiurge¹; il fait de la fille de Jaïrus, morte, puis ressuscitée (Luc VIII, 11 sq.), le symbole de son Achamoth²; il applique la déclaration du Seigneur, Matth. V, 18, à ses éons, au nombre de dix, dit-il, suivant la valeur du iota (« la plus petite lettre »)³. Il veut que l'histoire de l'hémorroïsse, qui souffrit douze ans de son flux de sang et fut guérie par la parole du Seigneur (Matth. XIX, 20 sq.), représente et figure la souffrance et la délivrance du douzième éon⁴. Il ne saurait y avoir de preuve plus convaincante, pour établir que déjà dans les premières décennies du deuxième siècle les évangiles étaient considérés dans l'Eglise comme autorité, que la manière si étrangement artificielle dont Valentin et son école cherchaient à en tordre les déclarations pour appuyer son système, si prétentieux et si fantastique.

De l'un des disciples de Valentin, nommé Ptolémée, nous possédons une lettre adressée à *Flora*, et qui nous a été intégralement conservée par Epiphane. Outre diverses citations de Matthieu, elle en contient une du premier chapitre de Jean. Héracléon, autre disciple de Valentin, dont il était contemporain, d'après Origène, ce qui est aussi confirmé par Epiphane⁵, a écrit tout un commentaire sur l'évangile de Jean. Ce fait non-seulement contraint d'admettre que cet évangile jouissait d'une indubitable autorité au milieu du deuxième siècle, mais encore, corrobore l'assertion d'Irénée que Valentin y cherchait un appui pour son système. Héracléon, ainsi qu'on le voit dans beaucoup de fragments de son commentaire, cités par Origène, en s'efforçant péniblement, et au moyen d'une exégèse arbitraire et violente, de justifier par Jean les maximes de son école, ce en quoi il rivalise tout à fait avec la manière de Valentin mentionnée ci-dessus, montre aussi l'absurdité de la thèse qui voudrait que cet évangile provînt de l'école de Valentin. En même temps, cet hérétique, lui aussi, nous fait connaître par là le poids que les écrits canoniques de l'Eglise possédaient même dans l'opinion d'hérétiques si enclins à ne relever que de eux-mêmes.

« Tous ceux qui sont venus avant moi sont des larrons et des voleurs. » Comparez Jean X, 8.

¹ Iren. *Adv. Hæres.* l. I, c. vii, § 4.

² Iren. *Adv. Hæres.* l. I, c. viii, § 2.

³ Iren. *Adv. Hæres.* l. I, c. iii, § 2.

⁴ Iren. *Adv. Hæres.* l. I, c. iii, § 3.

⁵ Irénée nous fait connaître (l. III, c. iv, § 3) que Cerdon se trouvait à Rome à la même époque que Valentin, savoir au temps de l'évêque Hygin; et Epiphane nous apprend (*Hæres.* XLI, *Cerdon.*, c. 1) que ce même Cerdon a paru après Héracléon. (*Aut.*) — On donne Hygin comme ayant été évêque de Rome de l'an 137 à l'an 141; d'autres disent 142. (*Trad.*)

Ici encore nous avons donc un fait qui à lui seul suffit à prouver pleinement ce que nous voulons; mais il n'est point isolé, car nous trouvons que toute cette époque (la première moitié du deuxième siècle) nous rend le même témoignage. Nous indiquerons en premier lieu deux des plus anciennes sectes gnostiques ophites : les *naasséniens* et les *pérates*. Hippolyte, dans l'exposition détaillée qu'il donne de leurs principes, nous montre que les premiers faisaient entrer dans leurs enseignements des passages, arrangés à leur façon, tant des synoptiques que de Jean¹; et il nous montre surtout des passages de Jean dans les écrits des seconds².

Il est fort probable que les *montanistes* empruntaient à Jean l'idée de leur Paraclet, ce que semble tout à fait confirmer le fait que les aloges, dans leur opposition aux montanistes, repoussaient l'évangile de cet apôtre. Irénée, dans la mention qu'il fait de ces adversaires du montanisme³, donne clairement à entendre qu'il considérait le Paraclet montaniste comme dérivé de celui de Jean. Du reste, ainsi qu'on l'a récemment maintenu avec raison, ces mêmes adversaires du montanisme, en attribuant à un hérétique contemporain de Jean, à Cérinthe, l'évangile johannique et l'Apocalypse, fournissent un témoignage indirect que cet évangile remontait à une époque bien antérieure à leur temps et au montanisme.

Basilide, comme on le sait, est aussi du nombre des plus anciens hérétiques. Il vivait sous Adrien⁴. On ne peut démontrer que ses vingt-quatre livres de commentaires sur l'Evangile se rapportassent principalement à nos évangiles; mais la manière dont Agrippa Castor s'exprime, dans Eusèbe⁵, rend la chose vraiment probable, puisqu'il nous montre l'ensemble des évangiles comme reconnu par Basilide. En outre, cette manière de voir trouve sa confirmation dans ce qu'Hippolyte nous apprend expressément, que Basilide, en cherchant à appliquer à son système les déclarations de Jean et de Luc, les a littéralement citées⁶. Il mentionne aussi le récit de Matthieu touchant l'étoile vue par les mages⁷.

¹ Voyez Hippolyt. *Refutat omnium Hæres.* l. V, c. vi seqq. Par exemple, l. V, c. viii, il fait usage de Jean I, 3, 4; l. V, c. ix, de Jean IV, 21 seqq. et IV, 40; l. V, c. viii, de Matth. VII, 13, 14.

² Voyez, l. V, c. xii et suivants. L. V, c. xvi, par exemple, on trouve cité Jean III, 13, et Jean I, 1-4; l. V, c. xii, Jean III, 47; l. V, c. xvii, Jean VIII, 44.

³ Voir l. III, c. ii, § 9, où, en tout cas, il faut rapporter aux aloges les mots *aliu vero*, etc. Ce passage d'Irénée empêche aussi d'admettre que ce soit Tertullien qui, le premier, ait introduit dans le montanisme l'idée du Paraclet.

⁴ Adrien fut empereur de l'an 117 à l'an 138. (*Trad.*)

⁵ Euseb. *Hist. eccl.* l. IV, c. vii, § 7. Φησὶν αὐτὸν εἰς μὲν τὸ Εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοὺς εἰκοσι συντάξει βιβλία, « il dit que Basilide a écrit 24 livres sur l'Evangile. »

⁶ Voir l. VII, c. xxii, où, incontestablement, il est fait usage de Jean I, 9 et II, 4. Quant à l'évangile de Luc, l. I, c. xxvi, il est fait usage de l, 35, où il est question de l'annonciation à Marie.

⁷ Hippolyt. *Refutat. omnium Hæres.* l. VII, c. xxii.

Nous n'avons pas encore parlé de *Marcion*, à qui une étude superficielle des faits a longtemps accordé une place importante dans l'histoire du canon du Nouveau Testament, parce qu'on s'imaginait qu'il avait, lui le premier, en avançant sur ce point l'Eglise, fait une collection d'écrits canoniques, peu après le milieu du deuxième siècle. Cette manière de voir n'est pas moins erronée que celle qui, il y a quelques dizaines d'années, rencontrait maint adhérent et attribuait à l'évangile de Marcion la priorité sur notre Luc. Le grand Africain, qui a si victorieusement combattu Marcion, nous apprend que tout d'abord cet hérétique avait admis nos quatre évangiles, et que ce ne fut que plus tard qu'il se crut vocation pour les réformer. Ce que Paul dit de faux apôtres qui altèrent l'Evangile de Christ, Marcion, dans son zèle antijudaïque, le rapporte aux apôtres et à leurs disciples, c'est-à-dire à leurs écrits évangéliques¹. Tertullien appuie ces données sur une lettre de Marcion, dans laquelle ce dernier reconnaît avoir précédemment reçu, puis rejeté les évangiles, et avoir voulu arranger un Luc de sa façon². Si Tertullien, qui écrivait environ cinquante ans après Marcion, lui avait prêté sa manière de voir sur le canon, sa réfutation serait entièrement manquée, et sa manière de s'exprimer, impropre; tandis qu'en admettant le cas contraire, comme plusieurs passages de ses écrits polémiques le réclament nécessairement, nous sentons toute la valeur de ses rigoureuses déductions, dignes de ce grand homme tel que l'histoire et l'Eglise le connaissent.

A la suite des premiers hérétiques, nous rangerons *Celse*, cet adversaire subtil et moqueur du christianisme, qui a écrit un livre contre la vérité chrétienne vers le milieu du deuxième siècle³. Origène, en le réfutant, cite

¹ Voir Tertull. *Adv. Marcion.* l. IV, c. m; Sed enim Marcion nactus Epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos suggillantibus ut non recto pede incedentes ad veritatem Evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes Evangelium Christi, connititur ad destruendum statum eorum Evangeliorum, quæ propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem quam illis adimit, suo conferat.

² Voyez Tertull. *De carne Christi.* c. n. Ce Père y énumère divers faits qui, d'après Matthieu et Luc, ont précédé l'annonciation ou suivi de près la naissance du Sauveur, et que Marcion, dans son audace, avait mis de côté; puis il continue en disant: His, opinor, consiliis tot originalia instrumenta Christi delere, Marcion, ausus es, ne caro ejus probaretur. Ex qua, oro te, auctoritate? Si propheta es, prænuntia aliquid; si apostolus, prædica publice; si apostolicus, cum apostolis senti; si tantum Christianus es, crede quod traditum est; si nihil istorum es, merito dixerim, morere. Nam et mortuus es, qui non es Christianus, non credendo quod traditum Christianos facit; et eo magis mortuus es, quo magis non es Christianus, qui cum fuisses, excidisti, rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistola et tui non negant et nostri probant. Igitur rescindens quod credidisti, jam non credens rescidisti, non tamen quia credere desisti, recte rescidisti. Atqui rescindendo, quod credidisti, probas, antequam rescinderes, aliter fuisse. Quod credidisti aliter, illud ita erat traditum. Porro quod traditum erat, id erat verum, ut ab eis traditum, quorum fuit tradere. Ergo quod erat traditum rescindens, quod erat verum rescidisti.

³ C. Hase, *Kirchengeschichte*, 5^e édit., Leipzig, 1844, le fait écrire vers l'an 150;

de son écrit plusieurs passages d'où il résulte que c'est surtout et expressément sur nos évangiles qu'il fondait ses attaques. C'est certainement nos quatre évangiles qu'il a en vue, quand, parlant de la résurrection du Sauveur, il dit que les uns mentionnent deux anges au sépulcre, les autres un seul. Origène, déjà, entendait les mots *les uns* de Luc et de Jean, et *les autres* de Matthieu et de Marc. D'une manière analogue et plus précise encore, il a fait usage de divers récits tirés des synoptiques (en particulier de Matthieu) et de Jean¹. On ne peut pas dire que Celse les ait puisés dans la tradition vivante chrétienne; car lui-même appuie sur le fait qu'il puise dans les écrits évangéliques des chrétiens²; et ce serait sans la moindre probabilité que l'on voudrait prétendre qu'il a puisé dans d'autres sources, à des sources analogues, car on a le témoignage contraire d'Origène, qui n'indique que peu de chose comme tiré de sources apocryphes, ou plutôt antichrétiennes³; et celui de Celse lui-même, qui,

Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik des N. T.*, p. 32, entre l'an 160 et l'an 170; le *Kirchen-Lexicon* de Wetzer et Welte se contente de dire (tome 7, p. 831) que Celse attaqua le christianisme déjà sous Marc-Aurèle (qui fut empereur de l'an 161 à 180). (Trad.)

¹ Ainsi il cite et critique à sa manière le récit de l'adoration des mages que, toutefois, il appelle Chaldéens (I, c. LVIII), la fuite de l'enfant en Egypte, d'après l'ordre de l'ange (I, 66), la descente de la colombe lors du baptême (I, 40), le fait que le Christ est né d'une vierge (I, 40), la déclaration de Jésus à ses disciples dans Matth. X, 23 (I, 65), la lutte de Gethsémané (II, 24), la soif sur la croix (II, 37), ces mots de Jésus, *Il est plus facile qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille*, etc., qu'il prétend n'être pas autre chose qu'une parole de Platon défigurée (VI, 16); et beaucoup d'autres passages. C'est l'évangile de Jean qu'il a en vue, quand il dit que les Juifs, dans le temple, demandèrent à Jésus un miracle (I, 67); quand il attaque le nom de *Logos*, ou Parole de Dieu, donné à Jésus (II, 31); quand il se moque de ce que, lors de la crucifixion, du sang a coulé du côté percé du Seigneur (II, 36), etc.

² Origen. *Contra Cels.* l. II, c. LXXIV, cite de lui ces mots : Τὰῦτα μὲν οὖν ὑμῖν ἐκ τῶν ὑμετέρων συγγραμμάτων, ἐφ' οἷς οὐδενὸς ἄλλου μάρτυρος χρῆζομεν· αὐτοὶ γὰρ ἐκ τούτων περιπίπτετε, « tout cela, nous l'avons tiré de vos écrits; nous n'avons besoin d'aucun autre témoignage, car votre propre glaive vous transperce. » Ailleurs, l. II, c. XXVII, Celse prétend que, dans un intérêt polémique, les chrétiens changent et altèrent l'Evangile. (Aut.) — Afin que le lecteur puisse bien se rendre compte de l'accusation de Celse, telle qu'il la formulait, nous citerons ses paroles. Les voici d'après la traduction d'Elie Bouhèreau (*Traité d'Origène contre Celse*, traduit du grec, Amsterdam, 1700, p. 63) : « Celse dit, après cela, qu'il y en a, parmi nos fidèles, « qui, comme des gens à qui le vin fait faire des violences contre eux-mêmes, se portent à changer le premier texte de l'Evangile en trois ou quatre façons différentes, et autant de fois qu'ils le jugent à propos, afin qu'à la faveur de ce changement, ils puissent nier les choses qu'on leur objecte. » Pour moi, je n'en connais point d'autres qui entreprennent de changer le texte de l'Evangile, que les disciples de Marcion et de Valentin, et ceux de Lucien aussi, à ce que je crois. Mais cette entreprise ne doit pas être imputée à la religion chrétienne; c'est le crime particulier de ceux qui ont l'audace d'altérer ainsi les Ecritures, etc. » (Trad.)

³ Après avoir rapporté de Celse la déclaration (II, 74) mentionnée ci-dessus, Origène montre qu'il a cependant allégué plusieurs choses qui ne sont pas dans les évangiles. Cela a rapport à l'accusation blasphématoire que Marie, pour cause d'adultère avec un soldat nommé Panthère, aurait été répudiée de son mari, un charpentier; et à des récits sur l'enfance du Seigneur; par exemple, que Jésus, en Egypte, avait appris

après avoir commencé à alléguer quelques faits étrangers aux évangiles, déclare expressément renoncer à le faire et s'en tenir exclusivement « aux écrits des disciples de Jésus¹, » qui, évidemment, déjà alors, étaient seuls considérés dans l'Eglise comme ayant autorité.

Nous avons ainsi appelé en témoignage le deuxième siècle, en remontant de sa fin à ses premières décennies. Après avoir interrogé les hommes de l'Eglise et leurs écrits, nous nous sommes tourné vers le fécond domaine de l'hérésie à la même époque, et nous nous sommes même finalement adressé à un ennemi déclaré du christianisme, l'auteur du premier livre publié expressément pour le combattre. Le résumé de nos considérations, c'est qu'avant l'an 150, ou plus exactement, déjà vers l'an 125, nous avons rencontré des témoignages certains à l'appui de l'usage et de l'autorité de nos évangiles, de celui de Jean aussi bien que des synoptiques.

IV.

Mais ce résultat, tout opposé qu'il soit aux manières fausses de représenter les faits récemment accréditées, n'atteint aucunement les extrêmes limites de la défense historique des évangiles. Pour pousser plus avant et pour compléter nos recherches, nous pénétrons dans une ancienne littérature qui, après avoir été longtemps négligée et méconnue, a été, dans ces derniers temps, l'objet de nouveaux travaux, qui l'ont éclairée d'une nouvelle lumière. Je veux dire *la littérature des apocryphes du Nouveau Testament*. Elle prend en quelque manière une position propre entre la littérature ecclésiastique et la littérature hérétique; du moins plusieurs de ses productions visent aux mêmes fins que la première, tout en recourant aux moyens de la seconde. C'est ce qui est surtout vrai de deux écrits que notre sujet nous appelle à examiner de plus près : le prétendu *Protévangile de Jacques* et les *Actes de Pilate*. L'*Evangile de l'enfance*, attribué à Thomas, troisième écrit dont nous nous occuperons aussi, se rapproche davantage de l'hérésie.

Un grand et multiple intérêt se rattache à ces monuments de la haute antiquité chrétienne, comme nous l'avons indiqué ailleurs, dans notre édition critique des évangiles apocryphes et dans un écrit, qui a été couronné, sur leur origine et leur usage. Ici nous devons nous en tenir à établir qu'ils fournissent une preuve irrécusable que nos évangiles canoniques ont été reçus dans l'Eglise dès l'origine. Cette preuve, à la vérité,

les sciences occultes. Celse lui-même indique ce qui a donné lieu à ces reproches, en disant (II, 13) : « Je pourrais alléguer, touchant Jésus, beaucoup de choses vraies, bien différentes de celles qu'ont écrites ses disciples, mais, à dessein, je les passerai sous silence. » D'après cette déclaration, Celse s'en tient donc bien aux récits évangéliques.

¹ Voyez les notes qui précèdent.

dépend avant tout de l'ancienneté de ces apocryphes, et, à ce point de vue, on s'est longtemps efforcé d'écarter une conclusion comme celle que nous avons à présenter. Pour moi, je suis contraint d'admettre que la composition du *Protévangile de Jacques*, comme aussi des *Actes de Pilate*, remonte aux premières décennies du deuxième siècle, et que, quant à l'essentiel, nous possédons encore aujourd'hui ces deux écrits.

Nous avons dans Justin Martyr le principal témoin de leur antiquité. Dans son Dialogue avec Tryphon, et même dans sa première apologie, écrite en l'an 138, se trouvent sur la naissance de Jésus-Christ diverses données auxquelles on ne saurait assigner d'autre source que le protévangile. Il ne s'agit pas seulement de faits, comme par exemple de la naissance de notre Seigneur dans une grotte, à Bethléhem, mais de portions de texte qui ne concordent ni avec Luc ni avec Matthieu, mais bien avec le livre attribué à Jacques¹. On conteste cette origine, me dira-t-on. Assurément; on a l'hypothèse d'écrits perdus! C'est dans de tels écrits, prétend-on, que Justin a puisé; bien plus, le protévangile lui-même en provient. Ces écrits perdus, ajoute-t-on, ne sont pas autres que la *Γέννησις* *Μαρίας* des gnostiques, ou, mieux encore, l'évangile de Pierre². Encore ici nous avons affaire à cette tactique, féconde en expédients et en découvertes, que nous avons déjà rencontrée plus haut. Pour échapper à un écrit nettement indiqué et qui est encore sous nos yeux, et aux conséquences qui en découlent, on le fait provenir d'écrits perdus dont nous ne savons rien en dehors du titre et de quelques maigres renseignements fournis par l'antiquité, ce qui rend impossible d'opposer des faits certains aux suppositions fantaisistes. Soumettons-les, du moins, autant que possible, à l'épreuve.

C'est Epiphane³ qui a suggéré l'idée de faire dériver le protévangile de la *Γέννησις* *Μαρίας*, parce que ce livre gnostique, abondant en parties terribles (*θεινά*), roulait sur la vision que Zacharie aurait eue dans le temple, d'un homme sous la forme d'un âne, à la suite de laquelle il aurait été frappé de mutisme et immolé par les Juifs irrités de sa vision. Le tout se termine par une explication des clochettes du sacrificeur se rapportant à cette étrange apparition. Mais quel esprit sérieux voudrait considérer ce livre, que ce fragment nous fait suffisamment connaître, comme l'original du protévangile, et cela en s'appuyant précisément sur ce fragment même, et en supposant comme forme intermédiaire une première rédaction du

¹ En particulier ce fait que dans le protévangile (c. xi, § 3), comme dans Justin (*Apol.* 1, c. xxxiii), ces mots de l'annonciation, « et tu appelleras son nom Jésus, » adressés à Marie, sont suivis de ceux-ci : « car il sauvera son peuple de leurs péchés, » qui manquent totalement dans le passage parallèle de Luc, et qui, dans Matthieu, font partie de l'annonciation faite à Joseph.

² Voyez Hilgenfeld, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins*, etc., p. 459 et suivantes.

³ Epiphani. *Hæres.* xxvi, *Gnostic.*, c. XII. Ce passage se trouve aussi dans Fabricius, *Codex apocryphus N. T.*, p. 2.

protévangile aujourd'hui perdue et sans trace dans l'histoire? Car, ne l'oublions pas, le protévangile de Jacques n'a rien de commun avec l'ouvrage gnostique, si ce n'est que dans l'un et l'autre, Zacharie est tué, mais dans des circonstances et pour un motif différents¹. Celui qui le premier a voulu faire provenir le protévangile de la *Ἐὐὴ Μαρία* pouvait préférer une autre combinaison. Dans le passage où Origène mentionne le protévangile, il allègue aussi l'évangile de Pierre; car il dit que plusieurs, suivant en cela la tradition de l'évangile de Pierre ou de l'évangile attribué à Jacques, tenaient les frères de Jésus comme des enfants que Joseph avait eus d'une première femme. Cela étant, l'évangile de Pierre, ou tout au moins l'histoire évangélique préliminaire qui s'y trouvait², ne peuvent-ils pas avoir servi de base au protévangile? Il est vrai qu'il faudrait admettre qu'il y avait ici accord textuel entre l'ouvrage que Justin aurait suivi et l'imitation qui porte le nom de Jacques; néanmoins Origène a bien pu alléguer immédiatement l'un après l'autre l'écrit primitif et son imitation, puisqu'il n'était pas tenu de connaître le rapport qui existait entre eux. Mais, je le demande, qui pourrait mettre une borne à cette manie effrénée d'hypothèses? Encore aujourd'hui on possède de notre écrit cinquante manuscrits et une traduction syriaque du sixième siècle,

¹ Si cependant on voulait encore admettre une étroite relation entre ces deux écrits, on pourrait, à tout aussi bon droit, penser que c'est l'écrit hérético-gnostique qui dérive du protévangile, comme tant de produits de la littérature extra-ecclesiastique dérivent de la littérature ecclésiastique. C'est à quoi s'adaptent aussi très-bien les indications d'Augustin, dans son livre XXIII contre Fauste, qui, probablement, se rapportent à ce même écrit gnostique. Marie y était représentée comme fille d'un prêtre nommé Joachim, de la tribu de Lévi.

² L'histoire de Jésus se divise en deux parties : l'*histoire préliminaire*, appelée en allemand *Vorgeschichte*, qui s'étend jusqu'à son entrée en charge comme messie; et l'*histoire proprement dite*, qui va de son entrée en charge jusqu'à son ascension. L'histoire préliminaire se subdivise à son tour en *histoire de l'enfance* et *histoire du développement* de Jésus. (Trad.)

³ Pour une pleine caractéristique de la chose, nous citerons ici, en partie du moins, le passage même d'Hilgenfeld : « Il est bien vrai, dit-il, que le protévangile de Jacques, dans la forme sous laquelle il nous est parvenu, en introduisant dans le récit Jean et ses parents, sans décrire sa naissance, est incomplet, et par là même renvoie à quelque autre document qui l'a précédé. Mais comme l'écrit gnostique *Ἐὐὴ Μαρία*, la *Naissance de Marie*, contenait également le récit du mutisme de Zacharie, ce n'est point une supposition hasardée de dire que le protévangile, dans sa forme primitive, renfermait aussi ces préliminaires. » Hasardée ou non, cette supposition est tout à fait insoutenable; car, dans l'écrit gnostique, le récit du mutisme de Zacharie est complètement isolé, et n'a pas la moindre analogie ni avec Luc ni avec le protévangile. Si ce dernier présuppose quelque document plus ancien, il est clair que c'est nos Évangiles canoniques, et, dans le cas qui nous occupe, celui de Luc. Par contre, sans autre preuve à l'appui de son assertion que la forme primitive du protévangile était gnostique, Hilgenfeld conclut : « Évidemment cet évangile ne nous est parvenu que remanié d'après les évangiles canoniques, ce qui lui a fait perdre plusieurs de ses particularités. » Et il ne vaut pas mieux admettre que le protévangile, dès l'origine, s'est rattaché à nos évangiles canoniques, qui nous donnent l'intelligence de cet écrit

et aucun des nombreux témoignages de l'antiquité en sa faveur, à commencer par Origène, n'est en contradiction avec le texte de ces manuscrits; voilà certainement des faits en opposition à tout cet amas d'hypothèses sur des sources perdues, qui nous donnent pleinement le droit de croire que nous possédons le texte original de cet écrit. La même raison nous donne aussi le droit d'admettre que l'accord incontestable de Justin avec plusieurs passages du protévangile implique que Justin connaissait cet écrit.

Or le protévangile, par toute sa tendance, est dans un tel rapport avec nos évangiles canoniques, qu'avant qu'on ait pu penser à le forger, il fallait qu'ils fussent répandus et en autorité depuis longtemps. Ce qui est dit de la virginité de la mère du Seigneur, dans Matthieu et Luc, n'avait pas suffi pour écarter l'opinion qu'il était fils de Joseph et de Marie, ce qui rentrait dans la tendance des hérétiques judéo-chrétiens. La mention même de frère du Seigneur, dans les synoptiques, semblait témoigner contre Matthieu et Luc. Des Juifs instruits reprochaient aux chrétiens de faire arbitrairement de la *jeune femme* dont parle Esaïe la *vierge* des évangiles. L'hostilité juive voulait même faire de Jésus le fils illégitime d'un certain Panthère¹, et des sceptiques grecs employaient contre la tradition évangélique les fables grecques de maternités virginales. A une époque telle que la première moitié du deuxième siècle, rien ne promettait un meilleur appui pour cette tradition qu'un écrit comme le protévangile de Jacques, qui affirmait, à titre d'histoire incontestable, la haute destination de Marie dès sa naissance et sa maternité virginale, et lui donnait, vis-à-vis de Joseph, une position qui excluait les rapports conjugaux². Mais si la rédaction de l'écrit du pseudo-Jacques tombe dans les premières décennies du deuxième siècle, celle de Matthieu et de Luc, ces deux évangiles dont il présuppose l'existence, ne saurait être postérieure aux dernières décennies du premier siècle.

dans tout ce qui le caractérise? Plus loin cet auteur nous dit : « A la vérité, on peut soutenir que Justin a fait usage d'un ancien protévangile de cette espèce, si l'on tient pour probable qu'un tel écrit qui, chez les gnostiques, avait en effet le titre de *Τὸν Μαρτῖνον*, contenait aussi une généalogie de Marie. » Après d'autres observations encore, il ajoute : « Un autre renseignement que nous fournit Origène est du plus haut intérêt. Dans le passage où ce Père mentionne l'évangile de Pierre et le protévangile de Jacques, il les représente comme rapportant tous deux la même chose. Eh quoi! si ces deux évangiles présentaient l'affinité la plus étroite et la plus essentielle? Eh quoi! si le protévangile de Jacques nous avait conservé les préliminaires de l'histoire évangélique donnés par l'évangile de Pierre? Car, d'après le renseignement d'Origène (!), il n'y a aucun doute qu'il contenait ces préliminaires. » N'est-ce pas là faire pis encore que bâtir sur le sable?

¹ Origen. *Contra Cels.* l. I, c. xxxii. (Trad.)

² Nous ne parlons pas du rapport qui existe entre le récit de la mort de Zacharie, dans le protévangile (ch. XXIII), et Matth. XXIII, 35. Si ce récit doit être considéré comme visant à donner une base historique au passage de Matthieu, la preuve que nous tirons du livre du pseudo-Jacques pour l'ancienneté des évangiles, n'en est que renforcée.

Il en est de même du deuxième des apocryphes auxquels nous en appelons, les prétendus *Actes de Pilate*; seulement, ils renvoient à Jean encore plus qu'aux synoptiques. Pour ces Actes aussi Justin est notre plus ancien témoin. Dans sa première apologie, écrite en 138, il renvoie deux fois à des Actes rédigés sous Pilate, en confirmation des divers faits qui ont précédé la crucifixion et du pouvoir, prédit par les prophètes, qu'avait Jésus d'opérer des guérisons ¹. Postérieurement à Justin, nous rencontrons dans l'apologétique de Tertullien un témoignage semblable, mais plus explicite encore ². Un écrit qui a le même titre et qui répond entièrement à ces anciennes citations nous est parvenu dans beaucoup d'anciens manuscrits, grecs, latins et autres. Avons-nous le droit de l'identifier avec l'écrit allégué par Justin et par Tertullien ?

Dernièrement, on a émis l'opinion ³ que les citations de ces deux auteurs reposaient sur une supposition de leur part ou provenaient d'une légende, répandue de leur temps, qui affirmait l'existence d'*Actes de Pilate*; mais que l'écrit qui porte ce nom n'a surgi que par suite de ces citations, vers la fin du troisième siècle. Une telle opinion est tout à fait inadmissible. C'est ce qui saute aux yeux de quiconque considère les faits allégués et accorde assez de crédit à Justin et à Tertullien pour croire qu'ils avaient au moins quelque idée de ce qu'ils écrivaient. Par contre, on se demande à bon droit quel rapport existe entre notre ouvrage et l'écrit primitif. L'altération moderne du titre qui, au moyen âge, a fait des Actes de Pilate

¹ Voir Justin, *Apolog.* 1, c. xxxv et xlviii. Dans le premier passage, Justin allègue Es. LXV, 2, et LVIII, 2, de même que Ps. XXI (hébr. XXII), 16, 18, et déclare ces prophéties accomplies. Il conclut par ces mots : *Καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε, δόνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου Ἀκτῶν*, « voilà ce que vous pouvez apprendre par les *Actes* rédigés sous Ponce-Pilate. » Dans le second passage, il en appelle à Es. XXXV, 4-6, et conclut semblablement : « Et que Jésus ait fait ces choses, vous pouvez le voir par les *Actes* rédigés sous Ponce-Pilate. »

² Tertull. *Apolog.* c. xxi. Tertullien dit que les docteurs de la loi, par envie, livrèrent Jésus à Pilate; que Pilate, cédant à la pression des accusateurs, le livra au supplice de la croix; qu'attaché à la croix, Jésus rendit l'esprit en poussant un grand cri et prévint ainsi le ministère du bourreau: qu'à l'instant, en plein midi, le soleil s'obscurcit; que parce qu'il avait prédit sa résurrection, et afin d'empêcher ses disciples d'enlever son corps, une garde composée de soldats fut mise à son tombeau; que, le troisième jour, la terre trembla tout à coup; qu'on ne trouva plus, dans le tombeau, que les linceuls; que les principaux de la nation répandirent le bruit que les disciples avaient enlevé le corps; mais que Jésus passa quarante jours encore avec ses disciples en Galilée, leur enseignant ce qu'ils devaient enseigner à leur tour, et qu'après leur avoir donné l'ordre de prêcher l'Evangile par toute la terre, il fut élevé au ciel dans une nuée. Tertullien termine ces détails par ces mots : *Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse jam pro sua conscientia Christianus, Cæsari tum Tiberio nuntiavit*, « Pilate, déjà chrétien, lui aussi, dans le cœur, rapporta toutes ces choses à Tibère, alors empereur. »

³ Voyez Weitzel, *Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte*, p. 248 et suivantes.

*l'Evangile de Nicodème*¹, a favorisé le préjugé contraire à l'ancienneté du contenu, et la variété qui existe dans le texte qui nous est parvenu, suffit à mettre hors de doute que diverses mains l'ont retravaillé; ce qui rend très difficile une complète restauration du texte primitif. Cependant des raisons décisives établissent que ces Actes de Pilate contiennent encore aujourd'hui, quant à l'essentiel, l'écrit cité par Justin et par Tertullien. Nous en appellerons tout d'abord à deux documents de la plus rare espèce que, le premier, nous avons découverts et mis à profit : un manuscrit sahidico-copte et un palimpseste latin, tous deux du cinquième siècle. Comme ils confirment, d'une manière étonnante, le texte grec le plus souvent reproduit par les manuscrits, on peut bien considérer ce texte comme remontant à cent ans plus haut que ces deux documents eux-mêmes. Mais un écrit qui, déjà au temps de Justin et de Tertullien, jouissait de la plus grande considération, et qui, jusqu'au commencement du quatrième siècle, la conserva tellement que l'empereur Maximin, évidemment pour le discréditer et le supplanter, fit publier et répandre avec zèle des Actes blasphématoires de Pilate², aurait-il été soudainement transformé, pour n'être conservé que sous sa forme nouvelle à partir du cinquième siècle, époque à laquelle les deux traductions différentes que nous mentionnons sont d'accord pour nous renvoyer? Non-seulement cette hypothèse serait contraire à toute critique historique, mais encore la haute antiquité du contenu nous est garantie tant par le singulier rapport de divers récits avec les évangiles canoniques³ que par son accord avec les anciennes citations de Justin et de Tertullien, d'Eusèbe et d'Epiphane⁴. C'est pourquoi nous devons accorder un grand poids au fait que les Actes de Pilate, malgré toute la liberté qu'ils prennent en fait de description historique, présupposent non-seulement les synoptiques, mais tout particulièrement et nécessairement l'évangile de Jean. Ce n'est pas qu'on y rencontre un passage ou l'autre de cet évangile, ce qui pourrait faire croire à une interpolation survenue par la suite; non, mais l'ensemble du récit de la condamnation de Jésus s'appuie essentiellement sur le récit de Jean, tandis que pour la crucifixion et la résurrection, c'est plutôt certains endroits des synoptiques qui prédominent.

¹ Voir l'ancien titre, tel que nous l'avons rétabli, et nos recherches sur ce titre, dans les prolégomènes de notre volume *Evangelia apocrypha*, Lipsiæ, 1853, pages LIV et suivantes. — Voici ce titre comme Tischendorf le donne en tête desdits *Actes*, p. 202 : Ὑπομνήματα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. (Trad.)

² Euseb. *Hist. eccl.*, l. IX, c. v et vii.

³ Comparez, sur ce point, mon écrit : *Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex Actis Pilati*. Lipsiæ, 1855.

⁴ Epiphane (*Hæres. L. Quartodecim.*, c. 1) fait connaître qu'une partie des quartodécimans, pour déterminer le jour de la mort de Jésus, en appelaient aux *Acta Pilati*, qui indiquent le 25 mars. Il ajoute que, cependant, il en a rencontré des exemplaires qui indiquent le 18 mars. La première date se trouve aussi dans le texte que nous avons publié.

La signification de ce fait pour la détermination de l'âge de nos évangiles, de celui de Jean en particulier, est évidente. Il a beaucoup plus de poids qu'aucune citation textuelle de Jean, du temps de Justin. S'il faut faire remonter au commencement du deuxième siècle ces Actes de Pilate (du reste évidemment apocryphes et trahissant une main judéo-chrétienne), puisqu'en l'an 138 Justin les oppose à l'empereur romain avec une remarquable assurance, ils montrent, par leur contenu et leur dépendance de l'évangile de Jean, que ce dernier est d'une date encore plus ancienne. Cela ne suffit pas à éclaircir complètement le point qui nous occupe; mais parmi les nombreux rayons de lumière que la première moitié du second siècle envoie jusqu'à nous sur la plus importante question du christianisme, c'est l'un des plus éclatants.

Nous en avons aussi appelé à l'*évangile de Thomas*. Irénée et Hippolyte témoignent tous deux qu'il était en usage parmi les marcosiens et les naasséniens¹. Il a donc été, dans tous les cas, un des premiers produits de l'hérésie, si inventive, et l'on doit placer vers le milieu du deuxième siècle la date de sa rédaction. Nous ne possédons de son texte que des fragments, en partie divergents entre eux², ce qui rend difficile et incertain leur rapprochement avec des passages des évangiles. L'ensemble du livre, semble-t-il, apporte cependant à notre démonstration une confirmation; on en peut inférer qu'au milieu du deuxième siècle, époque de sa rédaction, les évangiles admis comme canoniques dans l'Eglise présentaient une lacune en ce qui concerne l'enfance du Sauveur, ce qui laissait un champ libre à des inventions historiques; circonstance que l'hérésie sut mettre à profit.

Notons, en outre, une observation qui s'applique à l'ensemble de ces trois productions apocryphes, qui ont vu le jour dans l'Eglise chrétienne et nous sont parvenues plus ou moins bien conservées. La grande distance à laquelle elles sont de nos évangiles, pour le fond aussi bien que pour la forme, dans le style et la pensée, dans la conception et l'exposition des faits, témoigne de la sainte origine des évangiles, auprès desquels ces apocryphes, quoique leur composition remonte déjà à la première moitié du deuxième siècle, ne sont que des valets qui suivent en boitant leurs maîtres.

Nous voudrions aussi rappeler brièvement ici la littérature *pseudoclémentine*, dont le principal écrit, les *Homélies*, a été rédigé vers le milieu du deuxième siècle. A la vérité, la date de leur composition ne nous permet pas d'en tirer, pour l'histoire du canon, des conséquences analogues à celles que nous avons tirées du protévangile de Jacques et des Actes de Pilate. Toutefois, il est intéressant de voir que l'assertion,

¹ Conférez sur ce point mes *Evangelia apocrypha*, prolegom. pag. xxxix sqq.

² Voyez le même ouvrage.

avancée avec un si grand étalage d'esprit et d'hypothèses ¹, d'après laquelle ce fameux écrit de tendance judéo-chrétienne ne contient rien qui se rapporte à Jean, a été complètement ruinée par la découverte que Dressel a faite à Rome de la fin de ces Homélies, où est allégué, sans qu'il y ait lieu d'en douter, — bien que la douce habitude du scepticisme soit de ne se rendre à aucune vérité, — le récit de Jean touchant l'a-veugle-né ².

V.

Les éclaircissements sur les Actes de Pilate et sur le protévangile de Jacques nous ont fait remonter aux premières décennies du deuxième siècle, et obligé de reconnaître que, déjà à cette époque reculée, nos évangiles étaient décidément en usage. Ce point n'est contredit par aucun des autres résultats de nos recherches sur la littérature ecclésiastique et hérétique du deuxième siècle. Mais des apocryphes, nous passons à une nouvelle démonstration de l'existence du canon évangélique au commencement du deuxième siècle, démonstration qui se rattache à la découverte du manuscrit biblique du Sinaï.

Dans ce monument du milieu du quatrième siècle, se trouve, comme faisant partie du canon, dans le sens large donné alors à ce mot, tout le texte grec de la lettre de Barnabas, dont les cinq premiers chapitres ne nous étaient connus, jusqu'à cette découverte, que par un ancien manuscrit latin. A la fin du quatrième chapitre, le texte latin offrait depuis longtemps ces mots : *Adtendamus ergo ne forte, sicut scriptum est, multi vocati, pauci electi inveniamur*, « prenons donc garde que nous ne soyons trouvés, selon qu'il est écrit, beaucoup d'appelés et peu d'élus. » Les mots *sicut scriptum est*, avaient à bon droit étonné et avaient conduit à la supposition qu'ils pourraient bien être une addition que le traducteur latin, d'un âge postérieur, aurait pris la liberté de faire ³. C'est la formule

¹ Comparez Hilgenfeld, *Kritisch. Untersuchungen über die Evangel. Justins, etc.*, 1850, p. 388 : « Notre recherche nous amène donc au résultat que les *Homélies clémentines* aussi font surtout usage de l'évangile de Pierre, avec quelques développements que Justin ne lui connaissait pas; puis de Matthieu, peut-être aussi de Luc; mais en aucune manière de l'évangile de Jean. »

² Voir Dressel, *Clementis Romani quæ feruntur homiliæ viginti, nunc primum integræ*. Göttingæ, 1853, p. 392.

³ Par exemple Credner, *Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften*, tom. I, p. 28 : « La formule *sicut scriptum est*, employée pour introduire une citation du Nouveau Testament, est quelque chose de complètement inoui et sans exemple à cette époque. » « Nous ne possédons plus en grec, dans le texte original, la partie de la lettre de Barnabas qui contient le passage en question, mais nous l'avons seulement dans une traduction latine. Or il a été facile au traducteur d'ajouter aux paroles du texte la formule habituelle; et conséquemment nous sommes appelés, pour des raisons internes, à mettre en doute l'exactitude du texte latin, aussi longtemps qu'elle ne nous aura pas été prouvée. » Dressel, *Patrum apostolicorum opera*, Lipsiæ, 1857, p. 7, dit : *Voces sicut scriptum est, glossam olent*, « les mots comme il est écrit sentent la glose. »

par laquelle les paroles canoniques sont distinguées de toutes autres, comme aussi les évangélistes nous le montrent par l'exemple du Sauveur lui-même, quand il cite l'Ancien Testament¹. Est-il possible, se demandait-on conséquemment avec doute, que ces mots d'une importance capitale aient été appliqués à l'évangile de Matthieu dans un écrit que, à cause de sa prétendue composition par un homme apostolique, d'importantes autorités de l'Eglise, pendant les premiers siècles, ont considéré comme faisant partie du canon? C'est alors que, par une direction providentielle, est sorti d'un obscur recoin d'un couvent du Sinaï, pour venir au grand jour, le plus ancien manuscrit sur parchemin que le monde possède; or le texte primitif de la lettre de Barnabas fait partie des richesses qu'il contient; il est prouvé maintenant que son auteur lui-même a cité ces mots de Matthieu en employant la formule « comme il est écrit². »

Mais ne faut-il pas, peut-être, ôter toute son importance au magnifique témoignage apporté par cette formule, en disant qu'elle renvoie tout simplement à une source écrite³? Nous tenons, au contraire, que dans une question si grave, en présence d'un usage constant, il est impossible d'admettre une exception. Le fait qu'on a appliqué à des écrits du Nouveau Testament cette formule en usage pour l'Ancien, constate que le premier est mis sur le même pied que le dernier; elle indique la formation d'un canon du Nouveau Testament. Elle implique donc beaucoup plus qu'un renvoi à une source écrite : elle élève cette source écrite à la hauteur de partie intégrante du canon en vigueur.

Mais encore sommes-nous obligés d'admettre que cette citation se rapporte au passage de Matthieu? Qu'y a-t-il de si évident qui puisse échapper aux attaques d'une critique malsaine et pleine de préventions? Un disciple de cette critique en est venu à reprendre pour son compte une fantaisie, déjà repoussée avec dédain par Credner⁴, d'après laquelle la citation de Barnabas se rapporterait au quatrième livre d'Esdras⁵. Au

¹ Que l'on compare surtout le récit de la tentation : Matth. IV, 1 sqq.; Luc IV, 1 sqq.

² Barnab. *Epist.* c. V (Tischendorf. *Novum Testam. Sinaitic.*, Lipsiæ, 1863, p. 136) : Προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, « πολλοὶ κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ » ἐρρεθώμεν. Comparez Matth. XX, 16; XXII, 14. (*Trad.*)

³ Ainsi Weizsäcker dans son excellente dissertation : *Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Cod. Sinaitic.*, 1863, p. 34.

⁴ Credner, *Beitrag*e, ubi supra : « Les paroles mêmes, déjà, ne cadrent pas, si, avec Orelli (*Selecta Patrum ecclesiæ capita*, etc.), on les rapporte au quatrième livre d'Esdras, apocryphe que Barnabas cite ailleurs. »

⁵ Volkmar, *Index lection. in liter. univ. Turic.*, 1864, p. 16 : « Scriptum est apud Esdram Prophetam, IV Esdr. VIII, 3, *Multi creati, pauci autem salvati*. Hoc auctor confudit cum dicto Christi apud Matth. XIX, 30, Christiano illo interpretamento dicti Esdrani. Quod Ed. meæ Esdræ prophetæ, 1863, p. 290, post. J. C. de Orelli et C. A. Crednerum, quorum meritum plerisque in memoriam revocandum erat, demonstravit.

chapitre VIII, verset 3, en effet, d'après le texte latin et le texte éthiopien, on y trouve ces mots : *Multi quidem creati sunt* (l'éthiopien ajoute *in eo*, c'est-à-dire, *mundo*), *pauci autem salvabuntur*, « car il y en a beaucoup de créés, mais peu seront sauvés. » Malgré l'approbation que divers auteurs, par esprit de camaraderie, ont pu donner à cette fantaisie, elle ne fait pas autre chose que montrer à quels écarts conduit une opposition passionnée à l'antiquité de notre canon évangélique. Bien plus, on a poussé si loin l'absurdité manifeste de rapporter à un passage du livre d'Esdras, qui est tout autre, une citation tirée si textuellement de Matthieu¹ (évangile que, du reste, la lettre de Barnabas a en vue ailleurs encore), qu'on va jusqu'à rabaisser la parole même du Sauveur au point d'en faire un « commentaire » du passage d'Esdras² ! Les lauriers de Renan semblent troubler le repos de ses rivaux allemands. A la vérité, le fait que déjà au commencement du deuxième siècle on trouve une preuve de l'existence d'un canon évangélique, est accablant pour ce système d'hypothèses sans fin où, depuis les dernières décennies, on a fait entrer l'histoire du canon du Nouveau Testament. En effet, tout le contenu de la lettre de Barnabas, citée à diverses reprises vers la fin du deuxième siècle par Clément d'Alexandrie comme épître apostolique authentique, atteste d'une manière absolue qu'elle n'a pas été écrite plus tard que le commencement de ce même siècle. Tandis que l'opinion ordinaire varie entre la première et la deuxième décennie (du deuxième siècle), Weizsäcker s'est montré disposé à la faire remonter à la première décennie après la ruine de Jérusalem³.

omnibus qui hucusque de ea re ex Ed. mea judicarunt, persuasit, etiam Hilgenfeldio (*Die Propheten Esra und Daniel*, 1863, p. 70) et Straussio (*Leben Jesu*, Edit. V, 1864, p. 55). Reussium, Weizsäckerum, Holzmannum, Tischendorffium, res tam de Esdra Propheta quam de Epistola Barnabæ nuper actas nimis ignorasse satis pigebit. »

¹ Comparez Weizsäcker, ubi supra, p. 32 : « Il est tout à fait indubitable que l'auteur cite les paroles de Jésus d'après nos évangiles, et presque exclusivement d'après celui de Matthieu ; mais, à peu près sans exception, il s'est contenté de les intercaler à son discours, sans les annoncer formellement comme paroles de Jésus. » Mentionnons encore Matth. IX, 13, comme employé au chapitre v. Par contre, le passage parallèle à Luc VIII, 30, que le texte grec ordinaire de la lettre présente au chapitre xix, tombe devant le témoignage du manuscrit du Sinaï. Outre qu'il est assez évident de soi que ce passage n'est qu'une addition postérieure, on voit qu'il n'a été ajouté, dans le Sinaiticus, que de seconde main, au septième siècle. Quant à l'évangile de Jean, ce que le chapitre xii de la lettre de Barnabas dit du serpent d'airain comme type du Sauveur crucifié, nous y renvoie particulièrement.

² Une déconverte qui, en tout cas, mérite la préférence sur celle-là, c'est celle de Celse, le moqueur païen, quelque ridicule qu'Origène l'ait rendue (*Contra Cels.*, l. VI, c. xvi). Dans ces mots : *Il est facile qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille*, etc., Celse ne voyait qu'une corruption de cette parole de Platon, qu'il est impossible d'être extrêmement riche et extrêmement honnête homme.

³ Volkmar pense autrement ; sans autre raison, à l'endroit indiqué, page 19, il dit : « vers l'an 125 après Jésus-Christ. » Mais quelle exactitude peut-on attendre, dans les choses de l'antiquité, de la part d'un homme qui ne donne pas mieux que ce qui suit

VI.

Mais faut-il restreindre à Matthieu cette attestation de canonicité qui, directement et avant tout, se rapporte à lui ? Nous le nions résolument. Toutes nos études sur l'histoire du canon nous amènent au résultat qu'aucun des écrits du Nouveau Testament n'est arrivé séparément et à lui seul à être considéré comme canonique. Si les éclaircissements précédents sur les trois premiers quarts du deuxième siècle ont mis en saillie tantôt Matthieu, tantôt Jean, tantôt Luc, ou quelquefois deux de ces évangiles ensemble, cela ne peut signifier qu'à cette époque l'un était admis, et l'autre ne l'était pas encore. Le peu d'étendue des écrits qui nous restent de ce temps-là et le caractère particulier des évangiles eux-mêmes, d'après lequel, par exemple, Matthieu se prête incomparablement plus à des citations que Marc, suffisent à nous faire admettre que ce qui témoigne en faveur d'un évangile, témoigne aussi en faveur de l'autre. Il faut ajouter à cela que de bonne heure déjà, c'est-à-dire avant le milieu du deuxième siècle, dans Justin Martyr, nous trouvons à diverses reprises les évangiles considérés comme un tout. Et dès cette époque, le caractère général et commun du livre rejette dans l'ombre la personne et le nom des auteurs. Cependant, Justin, en passant, distingue par voie d'allusion, comme plus tard l'a fait explicitement Tertullien, entre les disciples du Seigneur et les compagnons des apôtres. Comment, sans cela, pourrait-on comprendre que bientôt après le milieu du deuxième siècle, on alla jusqu'à composer des ouvrages harmonistiques sur les quatre évangiles, et que dans Irénée, pour ne mentionner que lui, le nombre nettement fixé des quatre évangiles est l'objet d'un commentaire, sans que ce Père ait la moindre idée d'établir des degrés divers dans l'authenticité pour nos évangiles ? Où y a-t-il le moindre vestige que dans le cours du deuxième siècle, l'Eglise, à côté de beaucoup d'autres

comme histoire du manuscrit du Sinaï : « 1858 in Monasterio S. Cathar. Sinaitico re-
« pertus, per opes Cesaris Ecclesiæ Orientalis in usus Occidentales 1860 translatus,
Petropoli, 1862, N. T. cum Barn. et Herm. Lipsiæ 1863 editus. » J'ai été retenu à Leip-
zig par mes occupations jusqu'au commencement de 1859 ; il est donc faux que j'aie
trouvé le manuscrit en 1858. Les *Opes Cæsaris Ecclesiæ Orientalis* sont ici chose de
pure fantaisie, puisque le couvent du Sinaï m'a remis le manuscrit sans que les *opes*
impériales soient intervenues en rien ; il est vrai que les mots *per opes Cæsaris* pour-
raient n'être qu'une hardie périphrase pour désigner un voyage entrepris par ordre
de l'empereur. L'indication de 1860 est, elle aussi, tout à fait erronée, car c'est au
commencement de novembre 1859 que j'apportai le manuscrit à Saint-Petersbourg ;
et c'est à Leipzig, et non à Saint-Petersbourg qu'a été faite l'édition fac-simile, quoi-
qu'elle porte au titre : « Petropoli, » parce qu'elle a été faite par ordre de l'empereur
de Russie. Toutes les particularités auxquelles je viens de toucher sont rapportées
avec soin dans mes ouvrages, dans ces mêmes ouvrages d'où Volkmar a tiré son *Mo-
numentum vetustatis Christianæ ineditum*.

discussions qui nous ont été rapportées, ait aussi discuté et statué sur le canon des évangiles, ce point d'un intérêt capital pour l'Eglise entière, alors que, cependant, vers la fin du siècle, ce même canon nous apparaît de toute part comme une chose depuis longtemps terminée ?

Mais à quelle époque donc attribuer une telle décision ? Tout pousse à la faire remonter à la fin du premier siècle. Quand les saints hommes qui avaient eu des rapports personnels avec le Seigneur n'offrirent plus, avec Paul, à la jeune Eglise un centre régulateur ; que l'Eglise, par contre, eut une conscience toujours plus claire de sa distinction d'avec la synagogue, et se vit aussi, par la destruction de Jérusalem et du temple, d'une manière toujours plus tranchée, obligée de vivre de sa propre vie ; qu'en outre, en dehors de l'ancienne patrie, elle se répandit de plus en plus au loin dans une dispersion multiple, étant à l'intérieur agitée par des courants contraires, à l'extérieur entourée d'oppositions hostiles, — à ce moment critique l'Eglise aurait déclaré canoniques ses évangiles et les autres monuments apostoliques dus à la main de Paul, de Jean, de Pierre. Tint-on à cet effet de savantes sessions ? Elles ne furent pas plus tenues qu'il ne nous en est parlé. Des hommes comme un Matthieu, un Marc, un Luc, un Jean, avait écrit sur la vie du Seigneur, — qui ne devait tout aussitôt recevoir et considérer leurs écrits comme un legs sacré fait à l'Eglise ? Luc envoya ses deux *récits* (Luc I, 1-4 ; Act, I, 1) tout d'abord à Théophile. Quand de ce dernier ils passèrent dans un cercle plus étendu, put-il y avoir le moindre doute à ce sujet ? Il faut en dire autant des épîtres de Paul, de même que des deux autres épîtres le plus anciennement attestées, la première de Jean et la première de Pierre. Et quand Jean, au milieu des églises de l'Asie Mineure, rédigea son évangile, est-ce que ces Eglises, garants immédiats de son authenticité auprès de toutes les autres Eglises auxquelles il parvint, purent laisser place au moindre doute sur cette authenticité ?

Nous n'avons absolument aucun motif grave de douter de la vérité de la relation qu'Eusèbe, dans son *Histoire de l'Eglise*, nous a donnée de l'origine de l'évangile de Jean en s'appuyant sur d'anciens renseignements. D'après cette relation, Jean eut sous les yeux les trois premiers évangiles, déjà partout répandus, et rendit témoignage à leur véracité, mais observa qu'il y manquait le récit de ce que Jésus avait fait à l'entrée de son ministère public ; c'est pourquoi des amis lui exprimèrent le vœu qu'il comblât la lacune relative à cette époque. Eusèbe allègue ensuite, à l'appui de cette relation, des passages mêmes de l'évangile de Jean.

Ainsi, dans les dernières décennies du premier siècle, dans l'époque qui suit la destruction de Jérusalem ¹, on possédait déjà les quatre évangiles et les autres monuments du siècle apostolique que nous avons mentionnés. Leur autorité se rattachait immédiatement au nom de leurs auteurs qui, à leur

¹ Jérusalem, comme on le sait, fut détruite en l'an 70 après Jésus-Christ. (Trad.)

tour, étaient garantis par les Eglises apostoliques. La mort de ces auteurs ne fit que rendre leurs écrits encore plus précieux et sacrés. Quand l'Eglise se fut émancipée de la synagogue, ils se présentèrent nécessairement à elle comme le digne développement et complément du canon de l'Ancien Testament. Quelque bien fondée que soit en elle-même cette manière de voir, nous n'oserions cependant l'avancer avec confiance, si elle n'était confirmée de tant de côtés par les faits que nous présente l'histoire du canon pendant le deuxième siècle.

VII.

On nous reprochera un point dans la revue que nous venons de faire : d'avoir négligé le témoignage de Papias. Nous avons différé jusqu'ici d'en parler, parce qu'à cause de l'obscurité qui y règne, comme aussi sur la personne de leur auteur, il ne peut que difficilement avoir de l'autorité en lui-même.

En ce qui concerne l'ouvrage de Papias, écrit en cinq livres, et intitulé *Αποκρίσιον κατὰ Πάπιας ἐκ τῆς κυρίου, Exposition des Sentences du Seigneur*, Eusèbe nous transmet d'importants renseignements¹, d'après lesquels Papias déclare qu'il puisait dans des traditions orales remontant jusqu'aux apôtres², parce qu'il s'imaginait y trouver plus de profit que dans les livres. En indiquant les *presbytres* comme étant ceux à l'entremise desquels il était redevable de ces traditions, il est plus que douteux qu'il ait voulu désigner par ce nom les apôtres eux-mêmes; et aussi bien, ni Irénée³, ni Eusèbe⁴ n'ont tenu qu'il les ait eus en vue dans ce titre.

¹ Voir Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. xxxix.

² Voici ses propres paroles (Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. xxxix, § 3) : « Je ne cessai point de te recueillir tout ce que j'ai entendu des presbytres, et que je me rappelle; et, en même temps, je t'en confirmerai la vérité par mes commentaires. » Et plus loin (*ibid.*, § 4) : « Quand je rencontrais quelqu'un de ceux qui avaient vécu avec les presbytres, je m'enquerais des discours de ces derniers. Je lui demandais ce qu'avait dit André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur, et ce que disent Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur. »

³ C'est en s'appuyant du témoignage de Papias qu'Irénée fait expressément dériver de l'enseignement des presbytres qui ont vu Jean, le disciple du Seigneur, la merveilleuse tradition sur la surabondance qui aura lieu lors du millénium. Il est donc évident qu'on ne peut entendre que les presbytres d'Irénée soient autres que ceux de Papias.

⁴ Eusèbe, qui nous a conservé (*Hist. eccl.*, l. III, c. xxxix, § 3, 4) le passage important où Papias donne les presbytres comme garants des traditions qu'il rapporte, dit précisément que Papias ne se donne nullement comme ayant entendu ou vu les saints apôtres. Quand donc Irénée (*Adv. Hæres.*, l. V, c. xxxiii, § 4) le désigne comme auditeur de Jean et compagnon de Polycarpe, ce qui excitait déjà les scrupules d'Eusèbe (du moins le fait que Papias aurait été auditeur de Jean), il est extrêmement probable qu'Irénée confond le presbytre Jean avec l'apôtre; car Eusèbe témoigne aussi que Papias, d'après son propre ouvrage, se disait disciple d'Aristion et du presbytre Jean. C'est au même passage de Papias qu'Irénée semble s'en tenir. L'époque même du

Or, Eusèbe a extrait quelques passages de l'ouvrage de Papias sur les traditions, savoir que les filles de Philippe, à Hiérapolis, lui avaient rapporté la résurrection d'un mort qui avait eu lieu du vivant de leur père, et que Juste Barsabas avait bu, sans en éprouver de mal, une coupe pleine de poison¹. Il nous informe, en outre, que Papias assure avoir appris beaucoup d'autres choses encore par la tradition, ainsi que quelques nouvelles paraboles et instructions du Seigneur, et des choses « par trop fabuleuses, » dit Eusèbe², parmi lesquelles la doctrine d'un règne de mille ans qui aurait lieu sur la terre, d'une manière charnelle et grossière, après la résurrection des morts³. C'est pourquoi Eusèbe tient que Papias, en homme de petite intelligence, a tiré cette doctrine de paroles des apôtres qu'il n'a pas comprises. Après avoir informé ses lecteurs qu'il y a, dans le livre de Papias, sur les discours du Seigneur, encore d'autres récits provenant d'Aristion et du presbytre Jean, et avoir renvoyé ceux que ces récits pourraient intéresser au livre lui-même, il dit qu'il ajoutera à ce qu'il vient de mentionner, ce que Papias rapporte au sujet de Marc. Le voici : « Le presbytre disait ceci : Marc, devenu l'interprète de Pierre, a écrit exactement, mais non avec ordre, tout ce qu'il se rappelait des choses que le Christ avait dites ou faites. Car il n'a pas entendu le Seigneur et ne l'a pas suivi; mais, par la suite, comme je l'ai dit, a suivi Pierre, qui donnait ses instructions selon les besoins [de ses auditeurs] et ne faisait pas un recueil coordonné des discours du Seigneur. Marc n'a donc point failli en mettant ainsi par écrit, selon qu'il se les rappelait, un certain nombre de choses, puisqu'il se proposait seulement de ne rien omettre et ne rien altérer de ce qu'il avait entendu⁴. »

martyre de Papias, qui eut lieu vers l'an 165, empêche d'identifier avec les apôtres les presbytres qu'il a consultés.

¹ Ces deux faits pouvaient être donnés comme ayant rapport à des paroles du Seigneur et en étant l'accomplissement.

² Les propres termes d'Eusèbe sont (*Hist. eccl.*, I, III, c. xxxix, § 11) : *καὶ τινὰ ἄλλα μὲν ἔγραψε, καὶ ἄλλων ἄλλων ἔτι καὶ ἄλλων ἄλλων*, « et d'autres choses encore par trop fabuleuses. »

³ La description de ce royaume, que Jean aurait reçue du Seigneur et transmise aux presbytres, est rapportée avec soin par Irénée (*Adv. Hæres.*, I, V, c. xxxiii, § 3), telle que probablement il l'a puisée dans l'écrit même de Papias. Elle commence ainsi : « Il viendra des jours où il croîtra des vignes dont chaque cep produira dix mille jets de sarment; chaque jet, dix mille branches; chaque branche, dix mille petites branches; et chaque petite branche, dix mille grappes de raisin, dont chaque grain, pressé, rendra vingt-cinq grandes mesures de vin. Et quand quelqu'un des saints prendra une de ces grappes, l'autre grappe criera : Je suis une meilleure grappe que celle-là; prends-moi, et bénis Dieu par mon moyen. De même, ils (les presbytres) disaient qu'un grain de blé produirait dix mille épis; chaque épi, dix mille grains; et chaque grain, dix livres pesant de fine fleur de farine; qu'il en sera de même à proportion des autres fruits, semences et plantes; et que tous les animaux qui useront de ces fruits de la terre seront pacifiques, d'accord ensemble, et parfaitement soumis aux hommes. »

⁴ Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, III, c. xxxix, § 15.

A cette notice de Papias dont peut-être la première partie seule, à s'en tenir au sens des mots, remonte au presbytre, Eusèbe en ajoute une seconde sur Matthieu, en ces termes : « Matthieu écrivit en hébreu les Sentences [du Seigneur], et chacun les interpréta comme il le pouvait¹. » Dans ces paroles, plusieurs choses ne sont point claires. En particulier, on se demande si l'expression *les Sentences du Seigneur* est exacte, ou si plutôt, comme les renseignements de Papias sur Marc sembleraient l'indiquer, elle se rapporte tout à la fois aux *discours* et aux *actes*. Encore plus importante est la question, qui, à la vérité, semble dépendre de la première, si ces relations du presbytre et de Papias peuvent être rapportées à nos évangiles de Matthieu et de Marc. On ne peut nier qu'à prendre ces mots, et en particulier ceux-ci, *Sentences du Seigneur*, dans un sens strict, la réponse à la question posée ne devienne douteuse. Mais ni Eusèbe ni un autre savant quelconque de l'antiquité chrétienne n'a trouvé les renseignements de Papias en opposition avec la nature des deux évangiles en question. Nous aussi, nous partageons l'opinion de ceux qui, tout incomplète qu'elle soit, rapportent à notre évangile de Marc la caractéristique donnée par Papias. Il nous paraît pourtant inadmissible que de la seule relation, si obscure, de Papias, on soit autorisé à conclure que notre deuxième évangile n'est pas autre chose qu'une composition dérivée du véritable écrit de Marc, comme dans ces derniers temps on s'est mis à le faire de la manière la plus accentuée, en se laissant égarer par l'exemple de Schleiermacher; ce qui a essentiellement contribué à embrouiller les recherches sur l'origine et la signification de nos évangiles synoptiques, et à livrer ces recherches au caprice des suppositions.

Quant à la relation de Papias sur Matthieu, elle nous amène à une question des plus compliquées, et à laquelle il sera difficile de jamais répondre péremptoirement. Ne pouvant nous livrer ici à un examen minutieux et approfondi, nous nous contenterons de déclarer que nous partageons l'opinion, solidement établie par Bleek², que si Papias admet un original hébreu pour l'évangile de Matthieu, il s'appuie sur le fait qu'effectivement l'évangile des Hébreux, qu'on faisait remonter à Matthieu, et qui évidemment offrait la plus grande ressemblance avec notre Matthieu grec (comme nous l'avons dit ci-dessus), était en usage, parmi les judéo-chrétiens, dès avant la fin du premier siècle. L'interprétation multiple du prétendu original hébreu mentionnée par Papias, si nous devons l'entendre de travaux écrits, se rapporterait donc aux diverses rédactions anciennes que l'on fit de l'évangile des Hébreux, et au nombre desquelles Papias mettait aussi notre Matthieu grec.

¹ Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, III, c. xxxix, § 16 : Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλεκτῷ τὰ λόγια συναγράψας, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

² Voyez Bleek, *Einleitung in das N. T.*, page 109 et auparavant.

Dans les communications que nous fait Papias sur les recherches auxquelles il se livra en vue de sa compilation, on voit que sa manière d'envisager les évangiles écrits était des plus arbitraires; et son jugement, d'après les extraits de cette compilation qu'Irénée et Eusèbe nous ont laissés, était dénué de toute critique. Eusèbe lui-même trouve, dans le contenu de cet ouvrage, des choses manifestement fabuleuses, qu'il n'a point transcrites; l'Eglise, avant et après lui, doit avoir entièrement partagé ce jugement, puisqu'elle n'a accordé aucune attention aux prétendues nouvelles paraboles et instructions du Seigneur que Papias croyait avoir sauvées de l'oubli. Plus il serait désirable et important de dissiper l'obscurité de la première littérature évangélique (sur laquelle Luc, dans son prologue, nous a laissé quelques indications), afin d'en tirer des éclaircissements quant à l'origine et aux rapports réciproques de nos évangiles synoptiques, moins aussi les données de Papias, considérées en elles-mêmes et en tant qu'elles sont en contradiction avec des faits de son temps suffisamment établis, peuvent être employées comme une base sûre pour la solution de ces questions.

Mais ce qu'il y a de plus absurde, sans aucun doute, c'est de partir du fait qu'Eusèbe ne nous communique pas de notice de Papias sur l'évangile de Jean, et conséquemment, prétend-on, n'en a point trouvé, pour conclure que Papias a complètement ignoré cet évangile¹. Cela provient avant tout de ce qu'on méconnaît la nature des indications relevées par Eusèbe. Tout ce qu'il a extrait de l'écrit de Papias, porte l'empreinte du merveilleux. C'est le cas du miracle, cité plus haut, arrivé dans Hiérapolis, et de celui relatif à Juste Barsabas², comme aussi des renseignements sur Marc et sur Matthieu. Si Papias n'a rien dit de Jean, il n'a pas parlé davantage de Luc et de Paul. Est-ce que peut-être il n'aurait point connu non plus les

¹ Ainsi Baur, Zeller (*Theol. Jahrbücher*, 1847, p. 499 : « Le silence de Papias sera toujours une forte preuve de l'inauthenticité de Jean »), Hilgenfeld (*Die Evangelien*, p. 344 : « Si Papias eût le moins du monde parlé d'un évangile de Jean, Eusèbe n'eût pas manqué de s'en apercevoir; or Papias, qui a recherché les traditions de Jean, n'eût pu se taire sur un évangile écrit par cet apôtre »), Strauss (*Das Leben Jesu*, 1864, p. 62 : « Ce silence de Papias sur le fait que Jean aurait écrit un évangile acquiert un grand poids si l'on considère non-seulement qu'il assure expressément avoir recherché aussi avec soin les traditions de Jean, mais encore qu'en tant qu'évêque de l'Asie Mineure et ami de Polycarpe et disciple de Jean, il devait pertinemment savoir avec exactitude ce qui concernait l'apôtre, qui avait passé ses dernières années à Ephèse »), Renan (*Vie de Jésus*, 3^e édition, Paris, 1863, page xxiv : « Papias, qui avait recueilli avec passion les récits oraux de cet Ariston et de *Presbyteros Joannes*, ne dit pas un mot d'une « Vie de Jésus » écrite par Jean. Si une telle mention se fût trouvée dans son ouvrage, Eusèbe, qui relève chez lui tout ce qui sert à l'histoire littéraire du siècle apostolique, en eût sans aucun doute fait la remarque »).

² De la même nature est le renseignement qu'OEcuménius [*ad Act.*, I, 18] emprunte à Papias; savoir, que le corps de Judas prit un tel développement qu'il ne put éviter un char qui s'avancait rapidement sur lui, qu'il en fut écrasé, et que ses entrailles se répandirent.

écrits de ces hommes-là? En dépit de son absurdité, il faudra tirer cette conséquence de son silence à leur sujet, si l'on veut maintenir la conclusion que l'on en tire quant à Jean. On ne peut décider si Papias, dans son livre, n'a effectivement parlé ni des écrits de Paul et de Luc, ni de l'évangile de Jean. S'il n'en a pas parlé, c'est qu'il n'a rien trouvé à mentionner à leur égard qui fût approprié au but qu'il se proposait. Son plan, qu'il fait nettement connaître, et qui était, en négligeant les écrits qu'il avait à sa disposition, de rassembler les traditions orales sur les discours du Seigneur, surtout celles que les anciens affirmaient provenir des apôtres, n'emportait nullement avec lui qu'il rapportât les témoignages sur les évangiles et les épîtres apostoliques qui existaient de son temps. Mais nous n'avons non plus aucun droit de conclure du silence d'Eusèbe à celui de Papias, puisqu'il se peut que Papias ait eu sur l'évangile de Jean, sur Luc, sur Paul, des passages qu'Eusèbe n'aurait omis de citer que parce qu'ils ne ressemblaient en rien aux passages sur Matthieu et sur Marc. Eusèbe ne pouvait absolument pas avoir à l'esprit de chercher dans Papias un témoignage sur l'authenticité de l'évangile de Jean, sur laquelle il ne s'était jamais élevé le moindre doute dans l'Eglise, pas plus qu'il ne le fait à l'égard des autres évangiles (car ses notices sur Marc et sur Matthieu sont d'un tout autre genre) et à l'égard des épîtres de Paul. Mais quand à ses précédentes notices il ajoute que Papias s'est servi de la première épître de Jean et de la première épître de Pierre, la raison en est que la question de l'authenticité des épîtres catholiques se posait encore de son temps, au quatrième siècle. Le témoignage de Papias en faveur de la première épître de Jean et de la première épître de Pierre pouvait paraître à Eusèbe encore plus important au point de vue négatif qu'au point de vue positif; car par là il était établi que, si Papias témoignait en faveur de ces deux épîtres, il n'en faisait cependant point autant ni pour la deuxième et la troisième de Jean, ni pour la seconde de Pierre.

S'il faut encore une preuve pour établir la justesse de cette manière de voir, nous l'avons dans le fait qu'Eusèbe ne mentionne, au sujet de la lettre de Polycarpe aux Philippiens, que le seul point qu'il s'y trouve des passages de la première épître de Pierre, tandis qu'il ne dit rien des nombreuses citations pauliniennes qu'elle contient¹.

Du reste, en opposition aux fausses conséquences qu'on tire du silence supposé de Papias sur l'évangile de Jean, on a depuis longtemps appuyé avec raison sur le fait que Papias, en reconnaissant expressément la première épître de Jean, a par là même témoigné en faveur de l'évangile de cet apôtre. Tout naturellement, un scepticisme obstiné, une opposition pleine de préventions trouvent encore le moyen d'échapper à ce témoignage; car on peut aussi mettre en doute que l'épître et l'évangile aient

¹ Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XIV, § 9.

eu le même auteur, de la même manière que Baur et d'autres partisans de cette critique exagérée qui a la prétention d'approfondir l'histoire, mais qui, en réalité, se moque de toute histoire, ont bien nié l'authenticité de la plupart des épîtres de Paul.

VIII.

Il nous reste encore à éclaircir notre question en abordant le terrain de la *critique du texte du Nouveau Testament*. C'est la science qui s'occupe des sources du texte sacré, dépositaire immédiat de la vérité salutaire, et qui, sur le terrain de cette étude, explore l'histoire de ce texte jusqu'à nous. Son but final et le plus élevé est de rétablir le texte des saints-livres, de le ramener à la forme primitive qu'il tenait de la main même des apôtres. Si ce but ne pouvait être atteint, il resterait cependant encore la tâche de ramener ce texte le plus près possible de la forme originale.

Ici se présentera aussitôt à beaucoup de nos lecteurs la question : « Nos éditions ordinaires de la Bible ne contiennent-elles donc pas le texte authentique et vrai ? » C'est là ce que le protestant allemand peut demander de sa Bible de Luther ; le catholique, de sa Vulgate latine, ou même d'une traduction allemande ou française de cette Vulgate ; l'Anglais, de sa *version autorisée* ; le Russe, de sa traduction slavonne. La réponse à cette question, de quelque part qu'elle soit posée, n'est pas facile. Dans chacune de ces traductions, le texte a son histoire plus ou moins riche. Mais s'agit-il d'en examiner une quelconque quant à l'authenticité de son texte, cela doit avoir lieu en la comparant avec le texte original, d'où toutes sont directement ou indirectement dérivées. Nous connaissons comme texte original du Nouveau Testament le texte grec. Qu'en est-il donc de ce texte ?

Quand, dans le premier quart du seizième siècle, l'invention de Gutenberg fut mise à profit pour la publication du Nouveau Testament grec, le cardinal Ximénès, à Alcalá, et Erasme, à Bâle, prirent pour base de leur travail quelques manuscrits grecs qui étaient à leur disposition. Leurs éditions furent, par la suite, reproduites ailleurs, assez souvent avec de légères modifications, qui y étaient apportées d'après d'autres manuscrits. Le savant imprimeur parisien Robert Etienne publia aussi le texte d'Erasme, légèrement modifié. Les Elzevir, imprimeurs à Leyde, l'imitèrent, et bientôt la force de l'habitude s'imposa de telle sorte que partout les théologiens en vinrent à considérer ce texte comme une sorte de base authentique. Sur ces entrefaites, on s'était cependant mis à la recherche de nouvelles sources du texte : les manuscrits grecs des dix premiers siècles, les manuscrits des traductions faites en latin, gothique, syriaque, copte, éthiopien et arménien, dans les cinq premiers siècles ;

enfin les citations et les indications que présentent, à partir du deuxième siècle, les écrits des Pères de l'Eglise. Ce travail a abouti à cette conclusion que la main de copistes ignorants et encore plus de copistes savants a introduit dans le texte du Nouveau Testament une extraordinaire quantité de leçons différentes. Si, dans des milliers de passages, cette variété se borne à quelque expression qui n'altère point le sens, ou à d'autres formes grammaticales, il y a cependant un nombre considérable de passages où il s'agit de différences plus grandes, et même il n'en manque pas qui présentent une importance historique ou dogmatique.

Dès qu'on fut au clair sur cet état de choses, qui intéresse au plus haut point la science chrétienne, des hommes sérieux pour qui la recherche de la vérité l'emportait de beaucoup sur la coutume, comprirent qu'il y avait devoir de rétablir le texte usuel d'après les documents anciens. Cependant ce n'est que récemment qu'on est allé jusqu'à mettre complètement de côté le texte traditionnellement reçu mais non scientifiquement justifié, et à reproduire exclusivement, pour l'usage ordinaire, le texte des plus anciens manuscrits; car il n'est pas besoin de démontrer que les plus anciens instruments, que peu de siècles seulement séparent de l'époque où furent écrits les originaux, doivent être considérés comme conservant plus fidèlement le texte de ces originaux que les instruments postérieurs de mille ans ou plus. Mais de la préférence accordée aux plus anciens manuscrits découlait le devoir de rechercher soigneusement ces derniers, comme aussi de se livrer aux investigations les plus approfondies sur leur caractère propre et leurs rapports respectifs.

En outre, on trouva que les diverses sources les plus anciennes présentent déjà le texte avec de nombreuses variantes, ce qui augmente considérablement la difficulté de rétablir par leur moyen le texte apostolique original. Il fut donc d'autant plus nécessaire de rechercher les plus anciens de ces documents anciens. Pour y arriver, Richard Bentley reconnut comme règle à suivre de préférer le texte qui, établi par nos instruments grecs les plus anciens, concorde avec le texte latin du quatrième siècle. Conformément à l'opinion de Bentley, Charles Lachmann entreprit le rétablissement du texte répandu au quatrième siècle, car il ne semblait pas possible de remonter plus haut au moyen des documents existants. Toutefois, les heureuses découvertes de notre époque, jointes à une étude toujours plus approfondie de tous les témoignages sur le texte des premiers siècles, ont permis de remonter plus haut encore. Il n'y a pas de doute que la plus ancienne tradition latine, pour nous en tenir à celle-là sur ce point, a été faite peu après le milieu du deuxième siècle; car, comme nous avons eu l'occasion de le faire observer plus haut, le traducteur latin d'Irénée, avant la fin du deuxième siècle, et Tertullien, à partir de la dernière décennie du même siècle, s'en sont déjà incontestablement servis. Or il est certain qu'aujourd'hui encore nous possédons, quant à l'essentiel du moins, cette ancienne

traduction¹, puisque les plus antiques manuscrits qui contiennent ce texte élaboré dans la patrie de Tertullien, remontent en partie jusqu'au cinquième siècle; or, la plupart de leurs variantes ont été confirmées par les deux plus anciens instruments mentionnés ci-dessus; en sorte qu'on est en droit d'admettre que les portions du texte que ces hommes n'ont pas transcrites dans leurs écrits répondent à la rédaction primitive, ou du moins s'en rapprochent de très près.

Par la découverte du manuscrit du Sinaï, nous remontons plus haut encore; car le texte du Sinaï, dont les savants compétents, pour des raisons paléographiques péremptoires, placent la composition au milieu du quatrième siècle, est dans un rapport si frappant avec l'ancienne traduction latine, qu'il faut le considérer comme essentiellement concordant avec le texte suivi par le premier traducteur latin, l'auteur de l'*Itala*. Et que ce ne fût pas là un texte isolé et particulier, c'est ce que prouve le fait qu'il est surtout appuyé par le plus ancien texte syriaque, récemment retrouvé au désert de Nitrie, dans un manuscrit du commencement du cinquième siècle, de même que par Origène et par d'autres des plus anciens Pères.

Bien plus, le texte syriaque que nous venons de mentionner, de son côté, de même que l'*Itala*, établit deux points que nous désirons faire ressortir. Les recherches les plus récentes ne laissent nullement en doute que la Peschito, qu'on fait généralement remonter à la fin du deuxième siècle, présuppose déjà le texte syriaque du désert de Nitrie, de sorte que ce dernier doit dater du milieu du même siècle. Qu'est-ce qui découle de là pour la réponse à la grande question que nous nous sommes posée? Deux faits qui déposent chacun, de la manière la plus expresse, en faveur de notre démonstration.

Au commencement de cette publication, nous avons signalé comme un fait important que bientôt après le milieu, et même déjà vers le milieu du deuxième siècle, nos quatre évangiles ont été incontestablement traduits, comme un tout, en syriaque et en latin. Or ces traductions ne prouvent pas seulement ce que prouvent, par exemple, les *Harmonies des évangiles* rédigées à cette même époque par Tatien le Syrien et par Théophile d'Antioche; elles attestent, en outre, plus puissamment encore, que les évangiles de Matthieu et de Marc, non moins que ceux de

¹ De son côté, avant d'arriver à la position qu'elle occupe aujourd'hui dans l'Eglise de Rome, cette traduction a eu à fournir une carrière assez accidentée. Elle passa par plusieurs mains, au troisième et au quatrième siècle, et fut à plusieurs reprises révisée d'après le grec; Jérôme en tira son texte, en recourant à divers manuscrits de la même famille. L'usage de l'Eglise romaine, en consacrant graduellement ce texte, l'éleva au rang de Vulgate. Il avait de nouveau subi maintes modifications quand la cour romaine, vers la fin du seizième siècle, s'appuyant sur des manuscrits très ordinaires, en effectua une rédaction officielle qui continue aujourd'hui encore à jouir de la considération ecclésiastique.

Luc et de Jean, existaient déjà alors dans la forme même sous laquelle nous les connaissons. Si quelques citations des premiers temps permettent la supposition qu'au lieu de notre Matthieu on a peut-être employé l'évangile des Hébreux, qui s'en rapprochait tant et n'en a été distingué, d'une manière précise, que plus tard; ou que notre Marc était encore alors dans cette forme primitive qu'on conclut de l'interprétation moderne de la notice de Papias, les plus anciens textes latins excluent complètement cette supposition, au moins pour le milieu du deuxième siècle.

A coup sûr, il n'y a pas lieu non plus à ce que des observateurs réfléchis puissent admettre que ces textes ont surgi peu avant qu'on en fit ces anciennes traductions, et que, bien qu'étant dus à des mains inconnues, ils auraient été néanmoins maladroitement tenus pour primitifs par l'Eglise latine. Ici encore le texte syriaque du désert de Nitrie est d'accord avec l'*Itala*, si ce n'est qu'il ne contient plus de l'évangile de Marc que les quatre derniers versets. On sait que le savant qui a découvert et publié ce texte, a émis l'hypothèse, qu'il a appuyée de preuves spécieuses, que l'évangile de Matthieu, dans cette traduction syriaque, pourrait bien provenir de l'original hébreu. En opposition à cette hypothèse décidément erronée, l'accord dudit texte syriaque avec nos instruments grecs et latins les plus anciens, établit de la manière la plus convaincante la conclusion que nous avons tirée quant au texte grec de Matthieu. Et pour ce qui est de Marc, ce traducteur syrien établit déjà l'existence des versets de la fin (qu'Irénée aussi a employés, mais qui, d'après des documents critiques décisifs, sont inauthentiques) sous une forme telle qu'ils n'ont pu qu'être joints au texte connu de l'évangile de Marc, mais non à l'exemplaire imaginaire qu'on nous allègue¹.

Mais il nous reste à signaler un résultat beaucoup plus important encore de la critique du texte, résultat tel que, à notre avis, il prouve jusqu'à l'évidence que nos quatre évangiles remontent au moins au commencement du deuxième siècle, et même à la fin du premier. En effet,

¹ Un caractère intéressant de la critique négative actuelle des évangiles, c'est que ses partisans s'attachent précisément à la défense de certains passages importants sur l'inauthenticité desquels une critique qui tient sévèrement compte des sources, ne saurait entretenir encore le moindre doute, après les dernières découvertes et les éclaircissements qui en résultent pour l'histoire du texte. Parmi ces passages, il faut mettre en première ligne la fin de l'évangile de Marc (XIV, 9-20), le récit de la femme adultère (Jean VII, 53-VIII, 11), et ce qui est dit de l'ange miraculeux du réservoir de Béthesda (Jean V, 4). Il est vrai que dans un but hostile à l'apologétique, il vaut infiniment mieux (et c'est sur quoi, non plus, on ne saurait entretenir le moindre doute) laisser ces additions apocryphes subsister dans nos évangiles, que de contribuer, en les écartant, à rétablir le texte dans sa pureté apostolique. Qu'ici, en outre, se reproduise l'alliance, si bien connue sur le terrain politique, du légitimisme exalté avec son contraire le plus prononcé, c'est là ce qui atteste bien la triste inintelligence scientifique d'une prétendue orthodoxie.

si, d'un côté, le texte du manuscrit du Sinaï, ainsi que le texte le plus ancien de l'*Itala*, étaient en usage au deuxième siècle, d'un autre côté, il est facile de démontrer critiquement que ce même texte, malgré toute sa supériorité sur celui des autres documents, s'éloigne à plusieurs égards de la pureté primitive, et qu'il présuppose déjà toute une histoire antérieure du texte.

Pour l'établir, nous n'en sommes pas réduit uniquement au *Codex Sinaiticus*, à l'un ou à l'autre des manuscrits de l'*Itala*, et à Irénée et à Tertullien; mais nous pouvons, en outre, en appeler à toutes ces citations du texte que nous devons faire remonter, pour la plupart, jusqu'au deuxième siècle. On en peut incontestablement conclure que le texte, déjà alors, donnait lieu à une histoire pleine d'incidents. Nous voulons dire par là que déjà avant la seconde moitié du deuxième siècle, lorsqu'il se fit de nos évangiles copies sur copies, non-seulement il se glissa dans ce travail mainte erreur des copistes, mais que bientôt aussi il s'introduisit des leçons affectant l'expression et le sens de certains passages, des additions plus ou moins longues puisées à des sources apocryphes ou dans la tradition, et, ce qu'il ne faut point omettre ici, divers changements qui prouvent tout particulièrement combien est ancienne la réunion de nos évangiles en un seul volume, puisque ces changements proviennent du rapprochement de passages parallèles.

Si tel est bien le cas, si, effectivement, le texte de nos quatre évangiles avait déjà fourni une telle carrière vers le milieu du deuxième siècle, avant l'époque où l'autorité du canon et une organisation ecclésiastique plus ferme opposèrent une digue toujours plus forte aux modifications arbitraires apportées au texte sacré, — et c'est ce dont nous nous engageons à fournir ailleurs une ample démonstration, — nous devons réclamer comme champ de cette histoire un espace d'au moins un demi-siècle. D'après cela, ne faut-il pas placer, nous ne dirons pas l'origine des évangiles, mais le commencement même de l'histoire du canon évangélique, vers la fin du premier siècle? Et ce résultat n'est-il pas d'autant plus sûr que tous les facteurs historiques du deuxième siècle, allégués par nous en toute franchise, concordent pour l'établir?

IX.

Toutefois, n'en doutons pas, on ne manquera pas d'adresser à nos éclaircissements le reproche d'être entachés de partialité, d'omettre des circonstances sur lesquelles les adversaires de l'évangile de Jean bâtissent surtout leur argumentation. Mais ce qu'on allègue à cet égard repose en partie sur des malentendus, comme, par exemple, quand on cherche à combattre l'authenticité de Jean en s'appuyant mal à propos sur la cou-

tume des chrétiens de l'Asie Mineure à l'égard de la Pâque; en partie sur une fausse représentation de faits connus et l'exploitation de faits controuvés. C'est précisément contre cette tactique, qui s'étaie d'une apparence de science et de conjectures hasardées, et qui est bien propre à tromper indignement le lecteur peu éclairé, qu'il est utile d'en appeler à des faits démontrables et sûrs.

Nous ne pouvons que nous féliciter de ce que le radicalisme des deux plus célèbres biographes modernes de Jésus, du fantaisiste de Tubingue¹ et de celui de Paris, a mis en pleine évidence les antithèses de la foi et de l'incrédulité quant aux évangiles et au Seigneur lui-même. Rien de tel que de s'expliquer clairement pour rendre les positions nettes! Jamais encore l'Eglise chrétienne et le monde savant, d'accord avec les théologiens, n'avaient demandé si instamment : « Qu'en est-il, au fond, de la foi que d'après les évangiles nous avons au Seigneur? » Il n'est rien de plus facile, en prenant les apparences d'une recherche impartiale et savante, que d'induire en erreur ceux qui ne sont pas eux-mêmes en état d'approfondir scientifiquement la grande question du christianisme. Il en résulte que bien des personnes qui, conformément au caractère d'un siècle éclairé, sont amies d'une investigation sérieuse et approfondie dans toutes ces matières, où auparavant la foi seule et souvent une foi aveugle avaient régné sans partage, ont été amenées à croire que, scientifiquement parlant, c'en est fait de la vie de Jésus telle qu'elle est donnée dans les évangiles. Il faut bien ajouter que rien n'a pris une apparence plus spécieuse que la prétention de faire déposer, d'une manière décisive, l'histoire des premiers temps de l'Eglise contre l'authenticité de nos évangiles, tout spécialement contre celle de l'évangile de Jean, où ressortent beaucoup plus clairement que dans les synoptiques les traits de l'homme-Dieu, le Rédempteur du monde. Cette étude nous a donné la conviction la plus entière que cette histoire rend un témoignage tout confiant.

L'esprit sceptique qui a régné dans les cent dernières années peut incontestablement revendiquer comme son œuvre d'avoir éveillé, sur l'authenticité des évangiles, des doutes chez les savants comme chez les ignorants, et même d'en avoir porté plusieurs à la nier. Cependant, dans toute la littérature de l'antiquité, il y a peu d'exemples d'une authenticité aussi hautement attestée que celle de nos quatre évangiles, si seulement on ouvre une enquête sincère sur ce qui les concerne.

La science n'a pas d'armes contre une incrédulité qui a sa source dans la frivolité moderne et dans cette fausse émancipation où arrivent des esprits qui rejettent la discipline de l'Esprit de Dieu. Or, c'est précisé-

¹ David-Frédéric Strauss, né à Ludwigsbourg, dans le Wurtemberg, le 27 juin 1808. En 1831, il devint répétiteur au séminaire théologique de Tubingue, et, en 1835, publia dans cette même ville, en deux volumes, son fameux ouvrage : *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, « Vie de Jésus, examen critique de son histoire. » (Trad.)

ment cette incrédulité qui a pris corps dans le livre de Renan, et c'est ce qui a fait la force et le succès de cet ouvrage; nul besoin d'une démonstration savante pour établir ce point! Quant aux chatoyants lambeaux qu'il a empruntés à la science, ils sont par trop percés à jour, et ils n'habillent que bien mal son pauvre travail.

Il en est tout autrement des démonstrations savantes contre la vie de Jésus, accompagnées d'attaques contre l'authenticité des sources évangéliques. C'est contre elles qu'il s'agit de protester le plus catégoriquement possible, sur le terrain des recherches strictement scientifiques. La vérité doit vaincre : elle a pour elle Dieu et le bon droit. Ce n'est qu'une faible et petite foi qui pourrait croire que la sainte cause de la vérité est mise en danger par le succès d'attaques déloyales telles qu'en offre notre époque. Mais il est du devoir de quiconque est au service de cette vérité, qui est sûre de vaincre, de le prouver de son mieux, en apportant à cette œuvre toute sa conscience et tout son savoir.

CONSTANTIN TISCHENDORF.

(Traduit par M. L. DURAND, pasteur à Liège.)

NOTE DU TRADUCTEUR.

Est-ce aux *Actes*, ou au *Rapport* de Pilate, que Justin Martyr et Tertullien en appellent?

M. Michel Nicolas, dans ses intéressantes *Etudes sur les Apocryphes du Nouveau Testament* (Paris, 1866), reconnaît sans hésitation aucune l'ancienneté des *Actes de Pilate* que nous possédons encore aujourd'hui. Voici comment il s'exprime à ce sujet (p. 368-369) :

« Les Actes de Pilate remontent fort haut, pour le moins au milieu du second siècle. Brunn fait remarquer avec raison qu'il y est parlé de Jésus-Christ en des termes qui rappellent le langage des évangiles synoptiques, et qu'il n'y a pas un seul mot qui ressemble même de loin aux conceptions christologiques consacrées au concile de Nicée ¹; il aurait pu ajouter et à celles des écrivains ecclésiastiques du troisième siècle et même de ceux de la fin du second. Jésus y est représenté comme le Messie annoncé par les prophètes, mais nulle part comme le Verbe de Dieu, et encore moins comme Dieu. On peut conclure de là que cet écrit

¹ Brunn, *Disquisitio historica critica de indole, ætate et usu libri apocryphi, vulgo inscripti : Evangelium Nicodemæ*, p. 73 et sq. (Note de M. Michel Nicolas.)

fut rédigé avant que ces conceptions christologiques fussent arrêtées, avant même qu'elles eussent commencé à se développer.

« Cette détermination de l'époque à laquelle ce livre fut composé trouve une nouvelle preuve dans un fait rapporté par Epiphane. Les quartodécimans, à ce que rapporte ce Père de l'Eglise, se vantaient de trouver la confirmation de leur opinion particulière sur la date de l'institution de la sainte Cène dans le livre des Actes de Pilate ¹. Il y est dit, faisaient-ils remarquer, que le jour de la crucifixion de Jésus-Christ fut le 8 des kalendes d'avril, qui est le 25 mars. Or cette désignation ne se rencontre ni dans le rapport de Pilate à Tibère, ni dans sa lettre latine à cet empereur, ni dans sa lettre latine à Claude; elle ne se trouve que dans la préface du livre qui est connu sous le nom d'Actes de Pilate. Ce livre est donc celui dont les quartodécimans invoquaient le témoignage. Il existait par conséquent dans la seconde moitié du second siècle; époque à laquelle eurent lieu les discussions entre les chrétiens de l'Orient et ceux de l'Occident sur le jour auquel Jésus-Christ avait célébré la pâque. »

Il suffit que ces Actes remontent « pour le moins au milieu du second siècle, » pour légitimer les conclusions que M. Tischendorf en tire quant à l'ancienneté de l'évangile de Jean ², puisque ces Actes, dans leur description de la passion du Seigneur, s'appuient aussi incontestablement sur le récit de Jean que sur celui des synoptiques. Si le Christ y est représenté tout autrement que dans le quatrième évangile, nous en concluons, en outre, qu'il fallait que cet évangile jouît d'une bien grande autorité à l'époque de la rédaction des Actes de Pilate, pour que l'auteur de ces derniers, tout en étant sur un autre terrain christologique, y recourût cependant pour l'histoire du Christ.

Toutefois M. Nicolas ne pense pas que Justin et Tertullien aient cité les Actes de Pilate; il dit (p. 359-361) :

« M. Tischendorf croit que le document dont Justin Martyr et Tertullien invoquent le témoignage est, non celui qui nous est parvenu avec le titre et sous la forme d'un rapport de Pilate à l'empereur, mais l'écrit qui forme la première partie de l'évangile de Nicodème et qui existe séparément sous le nom d'*Actes de Pilate* ³. Cette opinion me paraît manquer de vraisemblance.

« En effet, ce que Tertullien dit des sentiments exprimés par le gou-

¹ Epiphan. *Hæres.* L, § 1 : Ἀπὸ τῶν Ἀκτων ὁῦθεν Πιλάτου ἀρχοῦσι τὴν ἀκριβείαν εὐρηχέναι. (Idem.)

² Voyez ci-dessus le passage suivant : « Les éclaircissements sur les Actes de Pilate et le protévangile de Jacques nous avaient amenés aux premières décennies du deuxième siècle, et obligés de reconnaître que déjà, à cette époque reculée, nos évangiles étaient décidément en usage. »

³ Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, pag. LXIII-LXV. (Note de M. Michel Nicolas.)

verneur romain dans cette pièce convient bien mieux au Rapport qu'aux Actes de Pilate. Dans le premier de ces deux écrits, Pilate se présente lui-même comme « saisi de crainte et de terreur » à la vue et encore au souvenir de ce qui s'est passé sous ses yeux. Il va même jusqu'à déclarer les miracles de Jésus-Christ supérieurs à ceux des divinités du peuple romain. C'est bien d'un homme animé de tels sentiments qu'on peut dire, avec Tertullien, qu'il était déjà chrétien au fond du cœur, *ipse jam pro sua conscientia christianus*. On ne saurait l'affirmer aussi positivement du gouverneur romain des Actes de Pilate. Il y montre sans doute une constante bienveillance pour le Sauveur, mais il ne se prononce pas toutefois aussi énergiquement en sa faveur que dans le Rapport.

« Ce qui me paraît le plus décisif contre l'opinion de M. Tischendorf, c'est que Justin Martyr et Tertullien en appellent ou croient en appeler à une pièce officielle; sans cela, leur argumentation n'aurait pas de sens. Or, des deux écrits, le Rapport de Pilate à Tibère est le seul qui affecte cette forme.

« On peut conclure de là, ce me semble, que c'est de ce document que veulent parler Justin Martyr et Tertullien, et, par conséquent, que cette pièce existait déjà vers le milieu du second siècle. »

Ceci encore ne fait rien contre les conclusions de M. Tischendorf, le Rapport de Pilate, non moins que les Actes qui portent son nom, s'appuyant évidemment sur l'évangile de Jean comme sur les synoptiques. C'est ainsi que le Rapport mentionne expressément la résurrection de Lazare ¹, que le quatrième évangile seul nous fait connaître. Je ne puis croire cependant que Justin citât le Rapport et non les Actes, puisque c'est dans ces derniers seulement qu'on trouve relatés les faits qu'il signale ². Quant à Tertullien, je l'avoue, le cas est plus embarrassant. Il est certain que ce Père en appelle à un rapport de Pilate à l'empereur; il dit (*Apol.* c. xxi) : *Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse jam pro sua conscientia christianus, Cæsari tum Tiberio nuntiavit*, « Pilate, déjà chrétien, lui aussi, dans le cœur, rapporta toutes ces choses touchant le

¹ *Ánaphora Pilati* (apud Tischendorf. *Evang. apocryph.*, p. 415), c. i : Τετραήμερον νεκρὸν ἀνέστησεν, κτλ.

² Le titre, à la vérité, évite de dire que ces Actes soient de la main de Pilate; ce ne sont pas des ὑπομνήματα... πρῶθεντα ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου, mais ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, *au temps de Ponce-Pilate*, et ainsi datant de l'époque même où les faits sont survenus. C'est là ce qui, aux yeux de Justin, leur donne une grande importance. Aussi ne manque-t-il pas, les deux fois qu'il en parle (*Apol.* c. xxxv et xlviii), de les désigner comme Actes ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γεγόμενα, *rédigés sous Ponce-Pilate*. Qu'on ajoute qu'ils affectent l'air d'une pièce impartiale, d'un simple compte rendu, sans tendance chrétienne marquée, et l'on comprendra toute la valeur apologétique que ce Père leur attribue. — Mais puisque Justin indique avec soin, par deux fois, qu'il en appelle à des *Actes rédigés sous Ponce-Pilate*, pourquoi M. Nicolas veut-il qu'il ait cité tout autre chose, savoir, un rapport écrit par Ponce-Pilate lui-même?

Christ à Tibère alors empereur. » Or, si quelques-uns des faits que Tertullien allègue sont aussi mentionnés dans le Rapport, il est vrai néanmoins que la plupart ne figurent que dans les Actes. Ce Père n'a donc pas pu renvoyer au Rapport pour tout ce qu'il dit du Christ à l'endroit en question. Le moyen de lever la difficulté ne serait-il pas de dire qu'il connaissait les deux pièces, et que, dans son souvenir, le contenu de l'une s'était quelque peu mêlé avec celui de l'autre, ce qui a pu très-facilement arriver?

On pourrait croire encore que dans une rédaction primitive, les Actes de Pilate, tout en ayant le même fond, affectaient une forme qui les faisait considérer comme émanant directement de Pilate. La fin même du Rapport parle d'une pièce qui l'accompagne, et qui contient « les choses que les Juifs ont faites à Jésus ¹ », ce qui décrit assez bien, d'une manière générale, le contenu des Actes de Pilate.

¹ Anaphora Pilati (*ib.*, p. 419), c. xi : "Ἀπερ εἶδον κατ' αὐτὴν τὴν ὥραν γράψας ἀνήγαγον τῷ σῷ κράτει· ἐντάξας καὶ τὰ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ πραχθέντα ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐξέπεμψά τῃ σῇ θειότητι, « j'ai écrit à l'heure même les choses que j'ai vues, et j'en fais rapport à ta majesté; ayant aussi mis par ordre ce que les Juifs ont fait à Jésus, je l'envoie à ta divinité. »
(Traduction.)

L'EXPLICATION MODERNE DE L'APOCALYPSE

La question du sens et de l'origine de l'Apocalypse n'est point d'une importance capitale pour le christianisme. Personne ne prétendra qu'aucune doctrine vitale repose uniquement sur les enseignements renfermés dans ce livre. Le savant historien auquel nous devons presque tout ce que nous savons des premiers siècles de l'Eglise, Eusèbe de Césarée, rejette ce livre parmi ceux auxquels il applique la désignation de *bâtards*. Personne ne refusera à Eusèbe, pour cette raison, le titre de chrétien. Les Eglises de Syrie, au second siècle, ne paraissent pas avoir admis l'Apocalypse dans leur canon, — elle manque dans la Peschita, — et le synode de Laodicée, au quatrième, la rejette positivement du sien. Ces Eglises n'en appartiennent pas moins à la souche saine et robuste d'où est sorti l'arbre vigoureux de la chrétienté, et elles eussent été bien surprises de voir leur orthodoxie contestée parce qu'elles ne trouvaient pas bon d'accorder une place à ce livre dans le Nouveau Testament. Personne ne saurait songer à restreindre aujourd'hui la liberté dont usaient sans entraves les Pères et les Eglises des premiers siècles.

Mais, si la science doit jouir sur ce point, vis-à-vis de la foi, d'une indépendance complète, elle doit maintenir, avec un soin non moins grand, son indépendance en face d'elle-même et de ses prétendues découvertes. Qu'elle se garde d'oublier que ses arrêts sont eux-mêmes l'objet de la critique et sont soumis à une perpétuelle révision.

Chacun connaît les traits essentiels de l'explication moderne de l'Apocalypse : la tête de la bête, blessée à mort, puis miraculeusement guérie, désigne l'empereur Néron, cru mort, puis reparaissant pour jouer le rôle d'Antechrist, et la sixième tête, qui *maintenant est*, représente Galba, son successeur, sous le court règne duquel l'Apocalypse a été composée. Ce qui doit prouver mathématiquement la vérité de cette explication, c'est que le nombre 666, donné comme chiffre de la bête, forme précisément la somme des lettres du nom *César Néron* écrit en lettres hébraïques.

Cette interprétation ne manque certainement pas de vraisemblance.

On ne saurait lui refuser une place parmi les plus ingénieuses des hypothèses au moyen desquelles on a cherché à résoudre les énigmes de l'Apocalypse. Mais quand M. Volkmar se permet de prononcer un arrêt tel que celui-ci : « Cette explication est celle de l'impartialité¹ ; » d'où il résulterait qu'on ne peut la rejeter que par parti pris et entêtement ; quand M. Réville déclare que, « dans les cercles qui s'adonnent à la théologie scientifique, le problème est considéré comme résolu², » ce qui signifie que quiconque n'admet pas cette solution du problème doit renoncer au titre de théologien scientifique, ou, ce qui revient au même, de théologien ; quand cette interprétation se pose ainsi comme évidente, irréfutable, je m'étonne de cette témérité d'une critique qui n'a rien laissé debout de l'œuvre des siècles passés, et je m'afflige de ce langage pour l'honneur même de la science. Il me semble voir des enfants admirant le petit étang qu'ils ont creusé et lui disant, comme le Créateur à l'Océan : Jusqu'ici, et pas plus loin !

Je me suis engagé, dans mon *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, à exposer les raisons qui rendent très improbable à mes yeux l'explication qu'un certain nombre de représentants de la critique moderne regardent comme désormais assurée. Je vais essayer de tenir ma promesse. J'appliquerai à l'appréciation de cette interprétation une mesure exclusivement scientifique. Les moyens de contrôle employés seront : 1^o la tradition ; 2^o certains indices empruntés au livre lui-même ; 3^o la nature du nombre 666 ; 4^o la nation de l'Antechrist dans les autres livres du Nouveau Testament ; 5^o le caractère moral de l'auteur de l'Apocalypse, et les destinées de son livre.

Mon but sera pleinement atteint si je parviens à prouver que l'interprétation moderne n'est point le dernier mot de l'explication de l'Apocalypse, que cette interprétation présente même à une investigation sérieuse d'insolubles difficultés, et que la vraie science doit maintenir ouvert un protocole que la fausse prétend fermer.

A l'entrée de cette étude, il importe de se rappeler que deux questions sont étroitement liées : celle du sens général de l'Apocalypse et celle de la date de la composition. Si l'interprétation moderne est fondée, si la bête, avec sa tête blessée, puis guérie, est vraiment Néron, le cinquième empereur, si le nombre 666 est le chiffre de son nom, l'Apocalypse doit certainement avoir été composée pendant les six mois que régna Galba, ainsi dans la seconde moitié de l'an 68, ni plus tôt, ni plus tard, en raison de cette date, si précisément indiquée : *le sixième est*. Mais en échange, si l'on réussit à prouver que cette date ne saurait avoir été celle de la composition de l'Apocalypse, et que ce livre a été écrit beaucoup plus tard et après la ruine de Jérusalem seulement, il ressort de ce seul fait

¹ Volkmar, *Commentar zur Offenbarung Joh.* Zürich, 1862.

² *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} octobre 1863.

que l'interprétation en question est fausse et que l'application de l'Apocalypse à la fable de Néron n'est qu'une hallucination de la critique contemporaine.

I. — LA TRADITION.

Chacun sait que la tradition patristique place la composition de l'Apocalypse vers la fin du premier siècle de l'Eglise, sous le règne de Domitien. Le témoignage à la fois le plus explicite et le plus respectable, celui qui met toutes les autres déclarations des Pères dans leur vrai jour, est celui d'Irénée (V. 30) : « Si, dit-il en parlant du sens du nombre 666, le nom du personnage désigné par ce chiffre eût dû être révélé clairement dans le temps actuel, il aurait été indiqué par celui-là même qui a vu la révélation. Car elle n'a pas été vue il y a bien longtemps, mais presque du temps de la génération présente, vers la fin du règne de Domitien. » Ce témoignage est net et précis; il n'a rien qui sente le vague de l'hypothèse ou l'incertitude de la combinaison exégétique; c'est bien là le langage de la tradition. Si cette donnée est fondée, l'explication moderne de l'Apocalypse tombe; car ce livre est postérieur de plus d'un quart de siècle à l'époque à laquelle il devrait, d'après cette explication, avoir été composé. Or plusieurs circonstances historiques confirment positivement la donnée traditionnelle.

Dans tout le livre de l'Apocalypse, on reconnaît les traces d'une persécution récente. Ces martyrs, qui ont vaincu par le sang de l'Agneau, en livrant volontairement leurs âmes à la mort; ces mânes qui, du pied de l'autel, demandent le jugement d'un monde persécuteur; ces eaux changées en sang pour abreuver les impies qui ont versé le sang des croyants, tout cela prouve que le glaive de la persécution venait de frapper violemment l'Eglise. Or, dans le premier siècle, l'histoire ne fait mention que de deux persécutions : celle de Néron et celle de Domitien. La première ne paraît pas s'être étendue au-delà de la capitale; car elle frappa les chrétiens comme auteurs présumés de l'incendie de Rome. La seconde, au contraire, sévit dans toute l'étendue de l'empire; les chrétiens en furent atteints comme tels et pour la profession de l'Evangile, envisagé dès maintenant comme religion non autorisée. De plus, dans la première, il ne fut nullement question de déportations et d'exils; les chrétiens étaient immédiatement livrés aux derniers supplices; tandis que, dans le tableau de la seconde, les historiens païens parlent expressément d'un assez grand nombre de personnages, et spécialement de chrétiens, que Domitien fit déporter dans des îles perdues au milieu des mers. Ces deux traits confirment très positivement la tradition qui place la composition de l'Apocalypse à l'époque de Domitien plutôt qu'à celle de Néron. Car, d'une part, la persécution supposée par cet écrit ne peut

avoir été un fait local : l'auteur en parle comme d'un événement qui se rapporte à la totalité de l'Eglise ; et, de l'autre, le bannissement de l'auteur à Patmos est une peine qui rentre précisément dans le genre de celles dont l'histoire constate l'emploi dans la persécution de Domitien, mais nullement dans celle de Néron.

II. — INDICES TIRÉS DU LIVRE LUI-MÊME.

Il nous paraît résulter d'un assez grand nombre de traits renfermés dans l'Apocalypse que ce livre date d'un temps beaucoup plus avancé du siècle apostolique que le moment où est obligée de le placer l'explication moderne.

1. Dès les premiers versets nous rencontrons une expression qui nous transporte dans un état de choses très certainement postérieur à tout ce que nous connaissons par les autres écrits du Nouveau Testament. « *Heureux, dit Jean, celui qui lit et ceux qui écoutent les paroles de cette prophétie et qui gardent les choses qui y sont écrites* » (I, 3). L'opposition entre le singulier *celui qui lit* et le pluriel *ceux qui écoutent* prouve que l'auteur ne pense point ici à une lecture individuelle ou privée, mais qu'il veut désigner une lecture officielle et publique de son écrit dans l'assemblée de l'Eglise. Les participes présents (*les lisant et les écoutant*) caractérisent cette lecture comme un fait permanent et répété. Il n'est pas probable que l'auteur eût admis un pareil emploi de son livre, si le même usage n'eût existé déjà pour d'autres écrits apostoliques. Or, si la lecture de l'Ancien Testament eut de bonne heure une place dans le culte chrétien, ce ne fut que beaucoup plus tard que l'on introduisit celle des écrits chrétiens. M. Reuss dit : « Pendant tout le reste du premier siècle et pendant au moins le premier tiers du second, les écrits apostoliques n'étaient point encore l'objet d'une lecture officielle, réitérée et, pour ainsi dire, liturgique, semblable à celle que l'on faisait, croyons-nous, des livres des prophètes ¹. » Cette assertion est sans doute exagérée ; l'Eglise n'a pas attendu jusque vers l'an 130 pour remplacer la prédication orale et la présence personnelle des apôtres par l'emploi régulier de leurs enseignements écrits. Mais nous reconnaitrons avec M. Reuss que cet usage ne fut pas établi avant la ruine de Jérusalem. Que l'on se représente ce pupitre et ce lecteur d'une part, de l'autre cette assemblée d'auditeurs plus ou moins passive, tout le tableau enfin en face duquel nous place notre texte, et l'on se convaincra que l'époque créatrice, celle de la prédication orale et spontanée, a fait place à la période de conservation, fondée désormais sur des institutions et des fonctions régulières.

2. Nous sommes conduits à une conclusion analogue par ce terme : *l'ange de l'Eglise*, que nous trouvons dans les sept lettres au commence-

¹ *Histoire du canon des saintes Ecritures*, p. 14.

ment de l'Apocalypse. Quelle que soit l'origine de cette dénomination ¹, elle suppose déjà généralement établie, en Asie Mineure et dans les Eglises fondées par Paul, la forme monarchique du ministère qui prévalut dans toute l'Eglise au second siècle. La responsabilité que font reposer sur la tête du personnage ainsi désigné les reproches et les louanges du Seigneur, ne permet de voir en lui ni un être abstrait, la personnification de l'Eglise, ni un personnage céleste, un ange, patron invisible du troupeau. Que si même ce terme pouvait désigner collectivement tout le collège des presbytères, il supposerait toujours que ce corps est dirigé et représenté devant le Seigneur par un chef responsable. C'est ici l'évêque tel que nous le connaissons déjà par la lettre de Clément Romain, et plus distinctement encore par les épîtres d'Ignace, à la fin du premier et au commencement du second siècle. Quelle différence entre la forme d'adresse employée dans les lettres aux sept Eglises, et l'adresse de l'épître aux Philippiens, l'une de celles qui datent des temps les plus avancés de la vie de saint Paul : « *Aux saints en Jésus-Christ qui sont à Philippiques, avec les évêques et les diacres.* » Comp. aussi Tite I, 5, 7 : « *Afin que tu établisses des anciens dans chaque ville...; car il faut que l'évêque soit irréprochable...* » Cet indice assigne à l'écrit où il se rencontre une date bien postérieure à celle que supposerait l'interprétation moderne de l'Apocalypse et fixe sa composition à l'époque de transition entre la constitution presbytérienne primitive et la constitution épiscopale du second siècle.

3. Dans le passage I, 10, le jour où Jean reçut l'Apocalypse est appelé *le jour du Seigneur*. Ce nom, qui, comme l'on sait, est celui du dimanche dans la langue patristique, dès le second siècle, ne se trouve nulle part dans les autres écrits du Nouveau Testament. La seule dénomination usitée dans les évangiles, les actes et les épîtres, pour désigner le dimanche, est celle que l'Eglise avait empruntée à la langue de l'Ancien Testament : *le premier jour de la semaine*. Ce terme de création purement chrétienne employé comme dénomination usitée et, en quelque sorte, technique et supposant l'institution du dimanche établie dans les églises et généralement connue des lecteurs, contraste tellement avec la langue des autres écrits du Nouveau Testament et appartient si manifestement à la langue d'un temps plus avancé, qu'il suffirait de cet indice pour assigner à l'Apocalypse une date postérieure à celle que réclame l'explication que donne à ce livre la critique moderne ².

4. La nation juive est désignée à plusieurs reprises comme la *synagogue de Satan* (II, 9; III, 9). Cette expression concorde parfaitement avec l'emploi bien connu du terme *les Juifs* dans le quatrième évangile. Et

¹ Nous pensons qu'elle s'explique de la manière la plus naturelle par une imitation de Mal. II, 7, où le sacrificateur est appelé בִּלְאֵן יְהוָה, ange ou envoyé de l'Eternel, parce que « *ses lèvres gardent la science et qu'on recherche la loi de sa bouche.* »

² La comparaison de IV, 2 ne permet pas d'expliquer avec quelques-uns : « *Je fus transporté en esprit au jour du Seigneur (la Parousie).* »

si c'est à bon droit que des écrivains de toutes les tendances ont reconnu dans l'usage que le quatrième évangile fait de ce terme la preuve qu'il avait composé son ouvrage à une assez grande distance des faits racontés et après la ruine de Jérusalem, lorsque tout lien était déjà rompu entre Israël et l'Eglise, à combien plus forte raison ne devons-nous pas tirer la même conclusion de l'expression que nous venons de citer, pour la composition de l'Apocalypse ! Un auteur chrétien, judéo-chrétien surtout, se fût-il permis de désigner par ce terme d'exécration l'ancien peuple de Dieu, avant que Dieu lui-même eût rompu avec lui et prononcé une sentence définitive sur la nation rebelle, en livrant à la ruine la ville de Jérusalem ¹ ?

5. C'est enfin et surtout le tableau de l'état des églises d'Asie Mineure, tracé dans l'Apocalypse, qui nous paraît incompatible avec la date que l'explication moderne assigne à cet écrit. Si, dans les reproches adressés aux églises, il ne s'agissait que d'une hérésie qui, semblable à une bourrasque, a fait irruption dans un ou plusieurs troupeaux, comme cela avait eu lieu chez les Galates, ou bien de quelque péché de fait, de quelque rechute grossière dans les vices du paganisme précédent, comme nous en trouvons des exemples à Corinthe, tout cela se comprendrait sans peine. Mais ce qui frappe dans l'état de plusieurs des églises apocalyptiques, ce sont les symptômes d'un affaissement spirituel, d'un déclin lent et général de la vie chrétienne, c'est un état d'engourdissement tel que celui que nous devons supposer chez les lecteurs auxquels est adressée la première épître de saint Jean. Ephèse est déchue de son premier amour ; le pasteur et le troupeau de Sardes ont le bruit de vivre, mais sont morts ; le troupeau de Laodicée est plongé dans une tiédeur telle qu'il n'est plus pour le Seigneur qu'un objet de dégoût, que Jésus va bientôt vomir de sa bouche. Quatre Eglises, sur sept, sont menacées, si elles ne se relèvent par un effort puissant, du jugement définitif du Seigneur. Leur chandelier sera renversé ; l'Evangile retiré du milieu d'elles, et leur destruction consommée diront aux autres églises le sort qui attend ceux qui ne gardent pas fidèlement ce qu'ils ont reçu. Or, rappelons-nous que l'Evangile avait été apporté dans ces contrées par saint Paul, dans son séjour à Ephèse, de l'an 55 à l'an 58, que ces églises n'avaient donc que dix ans au plus d'existence à l'époque où, d'après l'interprétation en question, leur furent adressés ces reproches et ces menaces. Et c'est dans ce court espace de temps qu'aurait eu lieu une chute si profonde, un déclin si général ! Voilà ce que serait sitôt devenue, dans ces églises apostoliques, la ferveur d'une première conversion ! Dix ans après les avoir connues, aimées, le Seigneur se présenterait déjà à

¹ Nous n'ignorons pas que Volkmar entend par *ceux qui se disent Juifs sans l'être*, et que l'auteur appelle la *synagogue de Satan*, les églises de la Gentilité fondées par Paul ! De telles excentricités ne se discutent pas.

elles comme juge et les menacerait du coup mortel et de la destruction totale! Mais il y a plus. Cinq à six ans après leur fondation, en l'an 62 ou 63, Paul adresse à quelques-unes de ces églises, Ephèse, Colosses, Laodicée (Col. I, 2; II, 1; Philém. 1-2), des lettres que nous possédons et qui prouvent qu'à cette époque encore elles se trouvaient en pleine prospérité spirituelle et en voie de progrès, quant à la foi et quant à la vie (Col. I, 3-5; II, 1-3; Eph. I, 15-16; II, 14 et suiv.; Philém. 5-6). Saint Pierre également, à peu près à la même époque, peut-être un peu plus tard, en 64, rend aux chrétiens de ces contrées le même témoignage (1 Pierre I, 1-8-9; II, 5-9; V, 10-12). La lettre qu'il leur adresse ne renferme que des encouragements et pas une menace. Et quatre ans après, ces églises se trouveraient plongées dans l'état de déchéance où nous les présente le tableau apocalyptique! Cela est moralement impossible. Quelques années peuvent bien décider du progrès ou de la chute d'un chrétien; mais le développement de la vie ou de la mort au sein d'une église ne peut être apprécié que sur un espace de temps plus considérable. Luther a dit qu'un réveil religieux durait en général une trentaine d'années. Il faut bien un temps aussi long, la vie d'au moins une génération, pour expliquer la chute des églises apostoliques et la mort spirituelle qui, chez plusieurs d'entre elles, avait succédé aux beaux temps du premier amour.

Tous ces indices réunis caractérisent donc clairement l'Apocalypse comme un livre écrit à une époque bien avancée du siècle apostolique, et lorsque la destruction de Jérusalem était déjà un fait consommé et presque oublié. Si le chandelier unique eût encore été debout dans le temple de Jérusalem, l'auteur n'eût pas contemplé le Seigneur se tenant au milieu du cercle formé par les nombreux chandeliers des églises de la Gentilité. Le procès même que le Seigneur soutient, d'un bout à l'autre de l'Apocalypse, avec ce peuple nouveau, les Gentils, montre qu'il en a fini pour un temps avec son peuple d'autrefois. Rome ne peut être, dans cette prophétie, le point de mire du jugement divin, que parce que la ruine de Jérusalem appartient désormais non plus à la prophétie, mais à l'histoire. On allègue, il est vrai — et c'est le seul passage sur lequel on essaie de fonder directement la preuve de la composition avant la ruine de Jérusalem — le tableau XI, 1-2. Un ange est chargé de mesurer le temple et l'autel d'or; mais il ne doit pas mesurer le parvis, qui est abandonné aux païens pendant 42 mois. On conclut de ce passage que l'auteur nourrissait encore par devers lui l'espérance trompeuse que, lors même que Jérusalem et le parvis seraient occupés par les Romains, le temple échapperait à la ruine. Cette interprétation n'est pas soutenable. D'abord l'idée qu'elle prête à l'auteur heurte le bon sens. Ne serait-il pas absurde de supposer que le parvis puisse être matériellement au pouvoir des Romains sans que le temple ait le même sort? Ensuite, par cette donnée, l'auteur contredirait directement la prophétie du Seigneur qui sert d'un

bout à l'autre de texte à la sienne, le discours Matth. XXIV ¹. Jésus déclare positivement dans ce discours qu'il ne restera du temple pierre sur pierre qui ne soit démolie ; et l'auteur de l'Apocalypse, qui connaît ce discours, qui le commente d'un bout à l'autre de sa prophétie, annoncerait au contraire que le temple doit échapper à la destruction ! A supposer que l'auteur n'ait pas introduit de gaieté de cœur une absurdité dans son tableau et volontairement contredit le Seigneur, le passage Apoc. XI, 1-2 ne peut avoir qu'un sens symbolique.

III. — LA SIGNIFICATION DU NOMBRE 666.

L'interprétation de ce nombre mystérieux est le principal point d'appui de l'explication moderne de l'Apocalypse. Ce nombre, en effet, exprime précisément la valeur numérique des lettres dont se composent les mots *César Néron* écrits en hébreu. A cette coïncidence s'en joint une seconde. On trouve dans Apoc. XVII, 10-11 ces deux idées : l'Antichrist sera le cinquième empereur romain revenant comme huitième, et l'auteur lui-même écrit sous le règne du sixième. Ces deux données concordent bien avec la supposition que l'auteur écrivait sous Gallia, immédiatement après que Néron avait mystérieusement disparu de la scène, dans le moment où, sous l'empire d'un préjugé assez répandu, l'Eglise s'attendait à ce que ce monstre allait revenir d'Orient pour remplir sa mission d'Antichrist.

Nous avons à élever contre cette explication quelques objections de détail et une objection générale.

1^o Ne serait-il pas étrange qu'écrivant en grec, l'auteur donnât une énigme à ses lecteurs en langue hébraïque ? Quand il fait des lettres un emploi mystique, il se sert de l'alphabet grec : « Je suis l'Α et l'Ω. »

2^o D'après l'orthographe régulière, le nom *Cæsar Néron* devrait faire non pas 666, mais 676 ; il faut donc admettre que l'auteur a omis le — correspondant à l'æ dans le nom de *Cæsar*. Les défenseurs de cette interprétation renvoient au *Dictionnaire chaldaïque* de Buxtorf et prétendent qu'il offre plusieurs exemples d'abréviations semblables. Nous avons examiné avec soin les exemples que l'on peut tirer de cet ouvrage. Mais ils sont insuffisants ; car l'abréviation ne se trouve que dans des mots dérivés de *Cæsar*, comme *Césarée*, par exemple. Or, l'abréviation des voyelles

¹ Compar. Matth. XXIV. 6-7 (des guerres, des famines, des maladies contagieuses, des tremblements de terre) avec les 2^e, 3^e, 4^e et 6^e sceaux ; v. 5, 11-24 (les faux Christs et les faux prophètes), avec Apoc. XIII (la Bête et le faux prophète) ; v. 9 (les persécutions), v. 14 (la prédication de l'Evangile dans tout le monde), v. 30 (la Parousie), avec toute l'Apocalypse. Il est vrai que Volkmar renverse les choses et prétend que c'est l'Apocalypse qui est le texte primitif, et le discours Matth. XXIV le commentaire composé sur ce texte. L'absurde ne se discute pas.

longues du radical dans les dérivés est une loi constante et générale, qui se retrouve même en français, comme lorsque nous abrégeons l'a de *grâce* dans *gracieux* ou l'e d'*extrême* dans *extrémité*. Nous réclamons donc, sur ce point, des exemples plus décisifs.

3^o Est-il bien sûr que l'expression : « *Car c'est un nombre d'homme,* » soit équivalente à celle-ci : « *Car c'est le nombre d'un homme* » ? XXI, 17, il est parlé d'une *mesure* (ou *coudée*) *d'homme, c'est-à-dire d'ange*. Par cette expression l'auteur veut certainement désigner non pas la coudée d'un certain homme, mais cette coudée humaine, la mesure dont on se sert entre hommes, une mesure humainement calculable. D'après cela, l'expression *un nombre d'homme* signifierait plutôt un nombre humainement calculable et intelligible.

Mais voici notre objection principale. Le nombre 666, par sa nature même, ne fait point l'effet d'être le résultat de l'addition de certains chiffres accidentellement ajoutés les uns aux autres. Composé du même chiffre trois fois répété, il a évidemment une forme voulue, déterminée à l'avance, et l'explication en doit être cherchée par conséquent dans la symbolique des nombres. Cela est si manifeste que Volkmar, tout en partant de l'explication *César Néron*, finit par donner lui-même au chiffre 666 une signification symbolique et complètement indépendante de tout calcul. Il n'y a pas jusqu'à la forme du chiffre grec ($\chi\zeta\zeta$, 666) qui ne lui paraisse significative. Il va jusqu'à s'approprier une ancienne supposition d'après laquelle les deux lettres extrêmes χ et ζ formeraient l'abréviation du nom de *Christ* ($\chi\zeta$ pour $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$) et seraient séparées intentionnellement par le ζ , image et symbole du serpent. Une fois jetés dans ce domaine mystique, nous voilà bien loin du point de départ; l'explication *César Néron* se trouve, de fait, abandonnée.

Quant à nous, si une chose nous paraît évidente dans l'Apocalypse, c'est le sens symbolique des chiffres employés dans ce livre. Une tentation de dix jours (II, 10), une invasion de cinq mois (IX, 10), un règne de trois ans et demi ou de quarante-deux mois (XI, 2; XIII, 5, etc.), un règne et une complicité d'une heure (XVII, 12), une période de cent ans (XX, 3), toutes ces expressions trouvent leur explication non dans la chronologie, mais dans l'idée. N'en est-il pas de même du nombre 666? L'Apocalypse tout entière oppose une Trinité diabolique à la Trinité divine. Comme dans celle-ci, le Père transmet sa perfection au Messie, qui a les sept cornes et les sept yeux (V, 6), c'est-à-dire la plénitude de la toute-puissance et de l'omni-science divine, et que celui-ci établit son règne sur la terre par l'Esprit qui, sous l'image de sept chandeliers, entoure le trône et illumine l'humanité (I, 4; V, 6), ainsi, d'autre part, le diable, le dieu de ce siècle, arrivé au moment où il ne peut plus maintenir sa puissance sur l'humanité, a recours, comme à un moyen désespéré, à l'apparition de la bête, l'Antichrist, son représentant visible, un membre de cette race dont l'empire lui échappe, mais par le moyen duquel il cherche à maintenir

indirectement son pouvoir sur elle. L'Antichrist évoque à son tour un auxiliaire destiné à lui frayer la voie sur la terre et à lui obtenir l'adoration de l'humanité, la bête aux cornes d'agneau, le faux prophète, l'organe de l'esprit de mensonge. Comme c'est le Saint-Esprit qui donne gloire à Christ et lui procure l'adoration des croyants, ainsi, l'inspiration diabolique, représentée par le faux prophète, fait « *que la terre et tous ceux qui l'habitent se prosternent devant la première bête* » (XIII, 12). Le nombre qui exprimerait le mieux la première Trinité, si elle pouvait être représentée par un chiffre, serait naturellement 777, le nombre de la perfection trois fois répétée ; mais il n'y a pas de nombre humain capable de formuler le mystère divin. La nature et la relation, au contraire, des trois puissances diaboliques peuvent trouver leur expression dans un nombre humainement formulé. Ce nombre est le chiffre 666, qui exprime, dans le domaine de l'aspiration diabolique, une relation semblable à celle qu'exprimerait 777 dans celui de la réalité divine.

Telle nous paraît être, nous ne dirons pas l'explication, mais du moins la direction générale dans laquelle doit être cherchée l'explication du nombre 666. Sans doute, la coïncidence presque complète de la valeur des lettres du nom *César Néron* avec ce nombre est remarquable. Mais cette même coïncidence a lieu avec une foule d'autres noms, en hébreu קרם (Zullig), en grec *κατεῖνος* (Irénée, Bleek, etc.), *ἀντίδωρος* (Rinck), *ὄβλιος* (*Ulpus Trajan*), etc., etc. Nous ne saurions donc accorder une importance décisive à un fait qui peut être purement accidentel.

Nous devons également révoquer en doute la réalité des rapprochements que l'on cherche à établir entre la description de l'Antichrist (ch. XIII et XVII) et les personnages de Néron et de Galba. L'idée de la guérison de la tête mortellement blessée peut avoir été inspirée par le parallélisme de la résurrection du Christ. Comp. les expressions tout à fait analogues I, 17, 18 ; V, 6 ; XIII, 8, et XIII, 3, 8. Néron revient, dans les livres sibylins, non comme ressuscité, mais comme simple exilé (φυγάς, φεύγων). Quant à la seconde bête, représentant le faux prophète, Volkmar déclare lui-même qu'il ne connaît dans la vie de Néron aucun fait qui puisse rendre compte de ce trait de la description de l'Antichrist, si ce n'est l'enseignement de l'apôtre de saint Paul invitant les chrétiens à se soumettre à l'empire comme à un pouvoir établi de Dieu (Rom. XIII, 1 et suiv.). Le personnage signalé comme le faux prophète par l'auteur de l'Apocalypse ne serait donc autre que saint Paul lui-même. Cette ingénieuse supposition est la dernière conséquence et le couronnement du système critique de l'école de Tubingue. Il fallait arriver là : un des deux christianismes, rivaux du premier siècle, l'antichristianisme de l'autre ! Cette manière d'expliquer le personnage du faux prophète est, selon Volkmar, un élément nécessaire de l'interprétation *César Néron*. Beaucoup de nos lecteurs se sentiront-ils disposés à accepter cette interprétation, y compris ce trait-là ? — Après Galba, sixième empereur, l'auteur de

l'Apocalypse en annonce un septième, qui doit précéder l'Antichrist, mais ne régner que peu de temps. Ce septième empereur n'est guère moins inexplicable, dans l'interprétation que nous combattons, que la personne du faux prophète. Qu'est-ce que cet empereur qu'il interpose entre Galba et Néron ressuscité? D'où lui vient cette idée? Pourquoi ne pas se rattacher à la loi du nombre 7 et faire de l'Antichrist lui-même le successeur de Galba? M. Réville cherche à expliquer : « Il était aisé de prévoir que Galba allait tomber, que son successeur ne tiendrait pas longtemps, puisque la fin était proche¹... » Que l'on multiplie les *que*.... tant que l'on voudra, on ne parviendra pas à faire comprendre comment un auteur qui prophétise uniquement de son chef peut entrer sans nécessité dans des détails aussi positifs, que l'événement peut démentir dans peu de jours.

Nous ne saurions, par toutes ces raisons, accorder à l'explication *César Néron* les honneurs du triomphe qu'elle se décerne si volontiers à elle-même.

IV. — L'IDÉE DE L'ANTICHRIST DANS LES AUTRES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT.

Il importe encore de faire ressortir le désaccord total qui existerait, si cette explication était fondée, entre l'idée de l'Antichrist dans l'Apocalypse et la notion de ce personnage que nous trouvons dans les autres écrits apostoliques, particulièrement dans ceux qui sont le plus généralement reconnus pour être de Jean. Dans les épîtres, l'apôtre ne représente certainement pas l'Antichrist comme un pouvoir terrestre. C'est un faux docteur qui altère la doctrine de l'incarnation (Jean IV, 2, 3), et qui, en niant le Fils, nie par là même le Père, qu'il croit affirmer (II, 22, 23); Jean déclare qu'au moment où il écrit il y a déjà en plusieurs Antichrists de ce genre, qui sont sortis de l'Eglise elle-même (II, 18, 19). Qui pourrait accepter même un seul instant la supposition que l'auteur de l'épître veule désigner par là la série des premiers empereurs romains? Entre ce type essentiellement religieux de l'Antichrist, tel que le présentent les épîtres de Jean, et le personnage de Néron, il n'y a pas de transition. A moins donc que la conception de l'Antichrist ne soit contradictoire dans ces écrits, Néron ne saurait être l'Antichrist désigné par l'Apocalypse.

Le contraste est plus grand encore, si possible, entre l'Antichrist de l'Apocalypse, si c'est bien Néron que désigne ce personnage, et l'Antichrist tel que le comprend saint Paul. Aux yeux de cet apôtre, l'Antichrist est essentiellement un principe spirituel, latent, travaillant sourdement le monde (2 Thess. VI, 7). Bien loin de s'appuyer sur le pouvoir politique actuellement existant, c'est au contraire dans la puissance

¹ *Revue des Deux-Mondes*, 4^{er} octobre 1863.

romaine qu'il rencontre l'obstacle qui l'empêche de faire explosion. Mais quand cet obstacle aura été enlevé, ce principe portera son fruit, l'Antichrist personnel¹. Si l'Antichrist de l'auteur de l'Apocalypse était Néron, ou en général l'empereur romain, il suivrait de là que l'apparition historique qui, aux yeux de saint Paul, arrête encore la manifestation de ce personnage, est, aux yeux de Jean, l'Antichrist lui-même. Il serait difficile de pousser plus loin la contradiction, et cela dans un sujet à l'égard duquel il semble cependant que le sentiment de l'Eglise primitive dût être fixé.

V. — DIFFICULTÉS HISTORIQUES.

Si l'Apocalypse avait le sens que lui donne l'interprétation moderne, il résulterait de là que cette prétendue prophétie a été démentie par l'événement trois à quatre ans après sa publication. Le temple de Jérusalem devait être préservé de la ruine : il fut détruit. Le successeur de Galba ne devait régner que peu de temps : Vespasien eut un règne long et éclatant. Néron devait venir d'Orient à la tête des Parthes et brûler Rome : Néron ne reparut pas ; le nom de quelques imposteurs qui essayèrent de jouer son rôle parvint seul jusqu'à Rome. Au bout de trois ans et demi, le monde actuel devait finir, et le Seigneur reparaitre : la Parousie n'a point eu lieu.

Maintenant, de qui est cet écrit ? De saint Jean, comme le prétend la tradition et comme le soutient encore aujourd'hui avec insistance presque toute l'école de Tubingue, ou de quelque personnage de l'entourage de l'apôtre, comme l'ont pensé Lücke, Néander, Bleek, et comme le croit avec eux Volkmar ?

Dans le premier cas, il faut consentir à se représenter l'apôtre bien-aimé de Jésus composant sciemment et adressant solennellement à l'Eglise, au nom du Seigneur, une prophétie qu'il n'a point reçue. Mieux que cela ; il faut admettre que cet apôtre, après un tel acte, a continué tranquillement à exercer son ministère pendant une trentaine d'années, sans en exprimer le moindre regret ; il faut croire qu'il n'a point désavoué son livre, qu'il a laissé se répandre cette fausse prophétie dans toute l'Eglise, même après que les faits en avaient démenti les traits principaux. Et cependant, aux yeux de l'Ancien Testament et de tout homme élevé dans ses principes, un faux prophète est un malfaiteur de la pire espèce, un homme sur lequel chacun doit courir sus pour le mettre à mort. Eh bien, il faut admettre qu'après un pareil acte la conscience de l'apôtre a conservé sa sérénité, que son autorité est restée intacte, et que son livre même

¹ Une étude approfondie du contexte 2 Thess. II nous paraît conduire nécessairement à entendre de cette manière les termes *κατέχων* et *κατέχον*.

a échappé par miracle au discrédit complet dans lequel il eût dû tomber... S'il y eut jamais une histoire impossible, n'est-ce pas celle-là?

Admettons donc l'autre supposition. Un personnage quelconque de l'école de Jean est l'auteur de cette prophétie. Si ce n'est pas un apôtre, c'est du moins un honnête homme, un chrétien pieux : son écrit même en fait foi. Une question analogue à celle que nous venons de poser à l'égard de l'apôtre : comment, lorsque l'événement le convainc de la fausseté de ses prévisions politiques et religieuses, ne rétracte-t-il pas son écrit, n'en arrête-t-il pas la propagation? S'il n'accomplit pas ce devoir sacré, comment est-il un honnête homme? S'il s'en acquitte, comment le souvenir de cette rétractation se perd-il dans l'Eglise? Comment cet écrit, au lieu d'être rejeté dans l'ombre, comme les prophéties de la sibylle, le livre d'Enoch ou celui d'Esdras, qui ne figurent dans le canon d'aucune Eglise, devient-il l'un des livres reçus et lus, ainsi que le prouvent le fragment de Muratori et le témoignage d'Eusèbe lui-même, dans presque toutes les Eglises? Comment son autorité grandit-elle tellement que la conviction de son origine apostolique devient partout dominante et s'exprime dans les écrits de Justin et d'Irénée comme la croyance de l'Eglise entière?

Une seule supposition pourrait atténuer quelques-unes des invraisemblances choquantes d'une telle histoire. On pourrait à la rigueur admettre que le sens réel de l'Apocalypse ne fut jamais compris du public, et que l'auteur, en voyant sa prophétie démentie par les faits, se garda bien de trahir son secret. Mais d'abord, la sincérité de sa piété est inconciliable avec une pareille hypothèse. Puis il ne faut plus parler, dans ce cas, de l'évidence des allusions aux circonstances du temps renfermées dans l'Apocalypse. M. Réville dit : « Transportée au milieu de la situation politique et religieuse que nous venons de décrire, l'Apocalypse s'explique d'elle-même¹. » S'il en est ainsi pour nous, à combien plus forte raison aurait-il dû en être ainsi pour ceux qui vivaient dans les circonstances mêmes que tous nos efforts ne parviennent à reproduire qu'imparfaitement? C'est bien dans ce cas pour les contemporains que le voile qui recouvre le mystère devait être transparent et l'Apocalypse « s'explique d'elle-même. » Enfin, cette supposition même, MM. Réville, Volkmar, etc., se sont ôté le droit de la faire. N'expliquent-ils pas, en effet, la variante 616 qui, dès les temps les plus anciens, remplaçait dans certains manuscrits la leçon 666 de la manière suivante : certains copistes, habitués à la prononciation latine, auraient supprimé le *n* final de *Cæsar Neron*, ce qui diminuait précisément de 50 la valeur de la somme des lettres. M. Réville trouve dans ce fait la preuve irréfragable, mathématique, de l'explication *César Néron*. Mais si le mot de l'énigme était ainsi connu des copistes latins, au second et au troisième siècle, comment ne

¹ *Revue des Deux-Mondes*. 1^{er} octobre 1863, p. 615.

l'eût-il pas été de l'Eglise entière? Et comment le crédit du livre eût-il pu soutenir victorieusement un pareil choc? Du reste, nous savons parfaitement qu'aucune explication pareille de l'Apocalypse n'était répandue dans le public. Irénée en aurait certainement entendu parler. Or le passage dont nous avons cité une partie prouve qu'il n'avait pas la moindre connaissance d'une explication de ce genre. Il énumère les hypothèses à lui connues sur le sens du nombre 666, *Lateinos, Evanthas, Teitan*, et conclut en confessant son ignorance. Quoi! le mot de l'énigme aurait été entre les mains des simples copistes, et Irénée n'eût pas eu vent de cette explication!

Nous ne refusons nullement d'admettre que, l'Apocalypse une fois publiée, on ait cherché, dans les cercles chrétiens, où l'attente superstitieuse du retour de Néron pouvait être répandue, à rattacher cette idée à certaines expressions mystérieuses du livre prophétique. C'est ce que paraissent prouver quelques passages des prophéties sibyllines. Mais ce qu'il est impossible d'accepter, c'est que cette misérable fable ait été l'idée mère de cette composition sublime et sainte. Qu'on lise quelques pages de ces prophéties apocryphes que nous avons déjà nommées, et l'on reconnaîtra que la distance qui sépare l'Apocalypse de ces produits de l'imagination humaine équivaut complètement à celle qui sépare les évangiles canoniques des évangiles apocryphes, la parabole de la fable.

Nous n'essayerons point de tracer ici les linéaments d'une explication de l'Apocalypse. Une simple esquisse du sens général que nous attachons à ce livre dépasserait les limites et le but de ce travail. Nous nous proposons uniquement de remettre en question ce que l'on déclare indiscutable. Nous croyons avoir rempli notre programme et remis à l'eau le navire condamné par quelques-uns de nos critiques à l'ensablement perpétuel.

Dans tous les cas et presque de l'aveu de tout le monde, un dilemme s'impose de plus en plus à la science et nous paraît ressortir clairement de la discussion même à laquelle nous venons de nous livrer (et c'est ici le seul point réellement important pour la dignité du christisme) : ou l'Apocalypse a le sens que lui attribue la critique moderne, et dans ce cas elle n'est certainement pas l'œuvre de Jean l'apôtre; ou bien, conformément aux données traditionnelles et à un très grand nombre d'indices internes, cette prophétie est bien de saint Jean, et dans ce cas l'interprétation qu'a essayé d'en donner la critique moderne est certainement erronée. Cette seconde alternative est restée jusqu'ici notre profonde conviction. La vraie explication de l'Apocalypse est un joyau que l'Eglise a encore à trouver et que la théologie a mission de chercher pour elle.

LE JUDAÏSME ALEXANDRIN. PHILON. LES ESSÉNIENS¹.

Nous avons vu les colonies juives se multiplier de plus en plus dans les grands centres de la civilisation. La plus importante de ces colonies s'établit en Egypte; son premier noyau avait été formé à la suite de la conquête de Ptolémée I^{er}, 342 ans avant l'ère chrétienne. Elle n'avait pas cessé de s'accroître. Après le meurtre du grand prêtre, Onias II, son fils aîné, obtint de Ptolémée Philométor la permission de bâtir un temple à Léontopolis; il n'osa pas le construire exactement sur le modèle du sanctuaire de Jérusalem, mais il y éleva néanmoins un autel pour les sacrifices, en se fondant sur un oracle d'Esaié. Ce nouveau temple perdit naturellement de son importance quand les Maccabées eurent purifié la ville sainte; néanmoins il demeura en grand honneur en Egypte et conserva aux Juifs de cette contrée une certaine indépendance. Ils furent beaucoup plus heureux que leurs frères de Judée, car la protection des Ptolémées ne leur fit jamais défaut; ils possédaient les mêmes droits civils que les Grecs. Leurs synagogues et leurs écoles devinrent florissantes, mais aussi ils subirent largement l'influence de l'hellénisme. Nous en avons déjà signalé les traces dans la traduction des Septante, qui fut elle-même un puissant moyen de conserver et de développer la culture grecque parmi eux. Ils furent promptement entraînés en Egypte dans ce mouvement de fusion universelle qui faisait la gloire d'Alexandrie. Le judaïsme y perdit le vrai sens de la religion de ses pères; tandis que les pharisiens en Palestine ensevelissaient l'esprit sous la lettre morte, l'école égyptienne faisait disparaître la lettre sous ses interprétations subtiles et finissait par dissoudre les réalités positives du mosaïsme dans le creuset du syncrétisme. La philosophie platonicienne se substituait peu à peu au monothéisme de l'Ancien Testament.

Le livre de la Sapience de Salomon, qui a été écrit à Alexandrie deux siècles avant Jésus-Christ, porte déjà l'empreinte de ce dualisme métaphysique. L'auteur a beau invoquer les faits les plus significatifs de l'histoire des Juifs, il ne s'élève pas au-dessus d'une notion toute générale de

Ce fragment est emprunté au premier livre de l'ouvrage de M. E. de Pressensé, intitulé : *Jésus-Christ, — son temps, — sa vie, — son œuvre*. Il fait partie du chapitre sur le Judaïsme de la décadence. Cet ouvrage va paraître sous peu de jours.

la justice; le souffle qui anime ses longues exhortations vient plutôt de Platon que de Moïse. Il croit à la préexistence des âmes, à la matière éternelle, et il conclut à l'ascétisme. La sagesse, dont il fait de si belles descriptions, se confond pour lui avec un prototype divin, mais impersonnel, d'après lequel le monde a été modelé. C'est une idée et non une personne; elle remplit toutes choses, elle traverse l'âme des saints et se répand comme un fluide lumineux dans tout l'univers. De toutes les images destinées à relever sa gloire, on ne tirera rien de plus. Le Messie n'aura pas d'autre mission que d'établir la domination des Juifs sur les autres peuples; ils jugeront les nations et domineront les peuples, et leur Seigneur régnera à jamais. Le judaïsme alexandrin prit une forme plus arrêtée avec Aristobule, qui chercha à lui créer des titres auprès des Grecs en interprétant ou refaisant arbitrairement les hymnes orphiques et en usant le premier avec hardiesse de la méthode allégorique; il espérait ainsi faire disparaître de l'Ancien Testament tout ce qui ne cadrerait pas avec son système.

Le principal représentant de cette tendance fut Philon, le célèbre contemporain de Jésus. L'Ancien Testament, comme l'Evangile, nous maintient sur le ferme terrain moral; la liberté joue le premier rôle dans les destinées de notre race; seule elle explique sa chute comme son relèvement. Nous sommes en face d'une vivante histoire, d'un drame réel, qui a eu son commencement comme il aura son dénouement. Avec Philon, nous ne sortons pas de la métaphysique; l'histoire continue la cosmogonie; elle n'est plus que la réalisation éternelle des lois nécessaires qui président à la formation et à l'organisation du monde. Aussi les deux systèmes sont-ils en contradiction manifeste sur tous les points essentiels de la doctrine religieuse, qu'il s'agisse de l'origine des choses, du principe du mal ou du salut de l'humanité. Entre le dualisme oriental et le théisme juif ou chrétien, l'opposition est radicale. Or, Philon n'a fait que ressusciter cet antique dualisme en l'enveloppant d'ingénieuses allégories comme d'un voile; il est facile de le reconnaître sous les hommages sincères qu'il prodigue à la religion de ses pères. Son Dieu, quoi qu'il en dise, n'est pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu qui se révèle à ses adorateurs, les guide et les protège en réclamant leur obéissance et leur amour; c'est l'être abstrait, plus élevé que l'unité même; il est placé au-dessus du bien, du vrai et de toutes les catégories de la pensée. Il n'a pas produit le monde du néant par une libre action créatrice; il ne peut jamais cesser de produire, pas plus que le feu de brûler et la neige de communiquer le froid; la lumière et la vie émanent de lui comme le rayon d'un astre. La matière ne saurait être une de ses émanations; aussi représente-t-elle l'élément de diversité, de désordre, de passivité, qui est en opposition directe avec l'être absolu. Elle existe donc éternellement en face de lui; elle n'a, comme lui, ni commencement ni fin; il en tire un monde parfait en l'organisant. Comme Dieu ne

peut entrer en contact direct avec elle, il prend pour intermédiaires les idées ou puissances qui émanent de lui et qui sont les types de toutes les réalités qu'enferme le monde ; ce sont les sceaux divins qui, en s'imprimant sur la matière désordonnée, lui communiquent la forme et la beauté et en tirent le Cosmos. Ces idées, ces puissances s'appellent des anges, quand on les considère dans leur multiplicité ; elles forment toutes ensemble le monde idéal des archétypes, ou le monde du Verbe. Philon a beau lui donner les attributs les plus éminents, l'appeler le fils de Dieu, le souverain pontife, il ne l'élève pas un instant au-dessus du domaine glacé et ondoyant de l'abstraction.

Le mal n'est pas né de l'égarement de la volonté ; il résulte de la nature même des choses, il est inhérent à la créature en tant qu'elle a en elle l'élément corporel ou matériel qui n'émane pas de Dieu. L'homme est donc constitué imparfait et pécheur, par son origine même ; image du monde, il enferme en lui ses deux éléments essentiels ; l'élément spirituel et idéal lui a été communiqué par les puissances divines ; celles-ci l'ont mélangé en quelque sorte avec l'élément matériel qui existait lui-même de toute éternité. S'il n'était pas de la dignité de Dieu de le créer directement, comment admettre qu'il s'unisse vraiment à lui ? L'homme n'est pas doué d'une liberté suffisante pour modifier sa destinée ; tout dépend de la proportion des éléments qui entrent dans la combinaison de son être. La masse humaine est entraînée vers le mal par le poids de l'élément passif ou matériel. Mais il y a au sein de l'humanité une élite glorieuse, une race vraiment sacerdotale qui s'élève vers la région des idées ; c'est la race hébraïque à laquelle se joignent les nobles esprits comme Pythagore et Platon. Moïse en est le plus illustre représentant ; sur ses traces ces hommes privilégiés peuvent, par l'extase et la contemplation, s'élever jusqu'au Dieu ineffable ou plutôt se perdre en lui. Semblables à la cigale qui se nourrit de la rosée du ciel, leur âme se nourrit de vérité et d'adoration.

Il faut voir par quels artifices d'interprétation Philon essaye de ramener à son système les livres sacrés de son peuple ; tantôt il recourt au symbolisme des nombres, tantôt il joue sur les noms ; il traite les réalités historiques comme une argile qu'il peut pétrir à son gré ; c'est une matière diffuse qu'il marque du sceau de ses idées, à l'exemple de son Dieu. L'histoire d'Israël devient un pur mythe cosmogonique. Les institutions ne sont pas moins altérées que les faits ou les textes. C'est ainsi que le sacerdoce, cette institution maîtresse du mosaïsme, destinée à exprimer la nécessité du pardon et de l'expiation, se réduit, chez Philon, à un symbolisme cosmique. Le grand-prêtre représente la création tout entière ; ses ornements sacerdotaux correspondent aux diverses parties du monde. Il est pontife et médiateur au même titre que le Verbe, en symbolisant le monde des idées et des puissances, qui est le véritable intermédiaire entre le Dieu suprême et la matière ; car seul il affranchit celle-ci

de son désordre originaire. Il ne s'agit plus pour le prêtre d'apaiser la Divinité offensée, mais simplement de délivrer l'homme de son ignorance en lui révélant sa relation avec Dieu et sa place dans l'ordre de l'univers. Il n'y a plus là qu'un mystère ontologique dont la connaissance suffit au salut; tout pour l'homme en revient à se rendre compte de sa condition et à la réaliser par l'ascétisme. Le sacrifice n'est donc plus qu'un rite sans importance. Philon déclare que l'âme purifiée des sages est le véritable autel de la Divinité. S'il échappe à la tendance exclusive de ses compatriotes, s'il admet que le judaïsme est une religion universelle, ce n'est point, comme les prophètes, en se fondant sur l'accomplissement des vastes desseins de la miséricorde divine, c'est au nom de son système philosophique qui fait du monde entier la manifestation éternelle des idées. D'après lui, nul acte nouveau n'est nécessaire pour abaisser les barrières entre l'humanité et Dieu ou entre les hommes eux-mêmes. Il n'y a pas lieu à la réconciliation là où tout rentre dans l'immuable plan d'une création qui n'a pas commené dans le temps. Toutes les fois que le grand-prêtre juif monte à l'autel, il sacrifie pour le monde entier, car il ne fait que symboliser ce qui a toujours existé. A quoi bon un Messie dans un système semblable? Qu'y a-t-il à sauver, à réparer? Si Philon parle des développements futurs du judaïsme sous un roi glorieux, il n'y a là qu'un vague souvenir des prophètes. Ce qui est le trait essentiel de l'Ancien Testament est un hors-d'œuvre dans sa doctrine; le salut se réduit pour lui à la connaissance de l'ordre éternel des choses et à sa réalisation par la contemplation et l'ascétisme. Chacun est pour soi-même le vrai Messie, le sauveur. Moïse n'est élevé si haut par Philon que parce qu'il voit en lui le type du parfait ascète.

On peut maintenant juger de l'assertion si légèrement lancée que Philon est le frère aîné de Jésus et l'inspirateur de saint Jean. Pour ma part, je ne connais pas dans l'histoire de la pensée humaine de contradictions plus flagrantes que celles qui existent entre les deux doctrines. La première repose tout entière sur la négation du mal moral; la seconde part du sentiment profond et amer du péché. La théosophie alexandrine ne veut pas de rédemption; l'Évangile n'est plus rien sans ce dogme. Philon proclame l'impossibilité pour la Divinité de s'unir directement à la créature humaine, tandis que l'incarnation est l'enseignement capital de saint Jean. L'un ne voit dans le Verbe que la généralisation abstraite des idées divines; l'autre adore en lui le Fils unique de Dieu reposant dans le sein du Père. Le dernier mot de Philon est : *La Divinité ne peut toucher à ce qui est matériel*. Le quatrième évangile se résume dans cette parole : *Le Verbe est devenu chair*. L'antithèse est absolue, car ce qui est pour saint Jean une vérité capitale eût été un affreux blasphème pour le juif d'Alexandrie. Si donc on veut à tout prix rattacher le christianisme à une tendance antérieure, il faut la chercher ailleurs que dans les synagogues d'Égypte. Celles-ci ont abouti à la secte des *Thérapeutes*, dont

Philon nous trace un poétique tableau ; il n'a que des éloges pour cet ascétisme contemplatif, qui nous rappelle ce que l'Inde a produit de plus excessif. Entre son système et l'Evangile, on trouve la même différence qu'entre ces solitaires silencieux et exténués et les premiers chrétiens, conquérants du monde par la mission et le martyre.

De florissantes colonies juives s'étaient établies à cette époque en Asie Mineure, à Babylone, en Grèce et dans les îles de la Méditerranée. Elles se rattachaient à la mère-patrie par un lien beaucoup plus étroit que le judaïsme égyptien, qui formait comme une nation à part. Elles envoyaient annuellement leurs offrandes au temple et s'y faisaient représenter aux grandes fêtes. Rien de plus simple que l'organisation démocratique de la synagogue, gouvernée par un conseil d'anciens qui élisait son président ; rien de moins surchargé que son culte, qui consistait en lectures et en explication des livres sacrés le jour du sabbat. Ainsi se maintenait la vraie religion sur la terre étrangère. Cependant les Juifs de la dispersion n'avaient pas respiré impunément l'atmosphère intellectuelle de leur temps. Les *Hellénistes* avaient l'esprit moins étroit que les Palestiniens, bien qu'un grand nombre d'entre eux fussent peu disposés à l'abandon de leurs privilèges nationaux, comme le prouvent les ardentes inimitiés que rencontra saint Paul dans les synagogues de l'étranger. Chacune d'elles était un foyer de prosélytisme, qui faisait, sur le paganisme, de nombreuses conquêtes. « Nos lois, disait Philon, attirent à elles tout le monde, les barbares, les étrangers, les Grecs, ceux qui habitent le continent et ceux qui habitent les îles, en Orient, en Occident, en Europe. » Les prosélytes se divisaient en prosélytes de la *porte*, ou du premier degré, soumis à ce qu'on appelait les préceptes de Noé, qui se bornaient à proscrire toute coutume idolâtre, et en prosélytes de la justice, décidément incorporés au peuple de Dieu.

La secte des esséniens forme la transition entre le judaïsme palestinien et le judaïsme alexandrin. Elle s'est constituée sous l'influence du dualisme oriental, qui flottait partout dans l'air, aussi bien en Asie qu'en Egypte. Le mysticisme transcendant qui s'est formulé plus tard dans la *Kabbale* existait alors à l'état d'influence ; le *Talmud* y fait de claires allusions et on ne saurait contester que ses croyances fondamentales ne fussent déjà répandues. La théorie de l'émanation était l'un des grands courants intellectuels de ce temps. La notion d'un Dieu caché et mystérieux qui se révèle par ses attributs, hypostases tout idéales constituant dans leur ensemble le prototype du monde et avant tout de l'homme, l'assimilation du mal à la matière, l'exégèse réduite à l'allégorisme et la morale à l'ascétisme : voilà autant de traits communs à toutes les élaborations de la théosophie orientale. Il n'est pas étonnant de les retrouver en Judée sous une forme moins philosophique qu'en Egypte et plutôt à l'état d'aspirations vagues qu'avec la rigueur d'un système proprement dit. « *La mort est un baiser de Dieu,* » lisons-nous dans la *Kabbale*. Ce

mot mélancolique, qui exprime si bien la tristesse inconsolable de la créature bornée qui aspire à se perdre dans l'infini, remonte peut-être à ces temps troublés.

Il est évident pour nous que l'essénisme fut le produit de cette tendance dualiste. Le tableau qu'en tracent Philon et Josèphe nous le montre, non-seulement en quête d'une morale plus pure, mais encore livré à des pratiques qui rappellent le pythagorisme. C'est bien une plante du sol de la Palestine, mais éclore au même souffle qui en tant de lieux divers développait un mysticisme ascétique. Les esséniens, en se retirant dans les solitudes de la mer Morte, rompaient avec la religion nationale; ces hommes du désert la condamnaient par leur empressement à se placer en dehors de son cadre officiel; ils la proclamaient du moins insuffisante. En supprimant les offrandes sanglantes, en s'interdisant de franchir le seuil du temple, ils constituaient en réalité un nouveau culte auquel présidaient leurs anciens, qui n'avaient aucun lien avec le sacerdoce. Ils avaient établi une initiation à trois degrés très sévère et s'étaient empressés d'abolir toute distinction de rang, effaçant jusqu'aux moindres traces de l'esclavage. Malheureusement, ils avaient rendu d'avance leurs réformes stériles, en s'isolant de leur peuple. Jamais l'égalité d'un monastère ne tirera à conséquence dans la vie commune.

Ce n'est pas tout, non contents d'avoir institué la communauté des biens, il condamnaient le mariage en soi. Ils montraient bien qu'ils considéraient la matière comme la source du mal, par les précautions extraordinaires qu'ils prenaient pour se purifier de toute souillure corporelle. Vêtus de blanc, ils offraient leur prière au soleil, aux premiers rayons de l'aurore; ils voyaient sans doute dans la pure lumière du matin, le symbole de la Divinité. Les esséniens n'admettaient que le Pentateuque et rejetaient tout le développement prophétique de l'ancienne alliance. Quel rapport pouvait donc exister entre le christianisme et cette secte dualiste qui s'était séparée en fait de la tradition religieuse de l'Ancien Testament, et qui, à l'exemple de l'école de Philon, laissait à l'homme le soin d'opérer son propre salut par l'ascétisme? Plus étrange qu'aucune autre fraction du peuple juif à l'attente du Messie, elle trompait les grandes aspirations de l'âme humaine par des pratiques de couvent; le désert n'avait pas été pour elle l'école de la sainteté destinée à préparer aux luttes héroïques, mais bien le refuge définitif où elle échappait au combat. Aussi, malgré quelques analogies tout extérieures, est-elle restée sans relation directe avec la religion nouvelle. De là le silence de nos évangiles sur l'essénisme, qui a continué son rêve solitaire, tandis qu'à Jérusalem se jouaient les destinées de la religion pour le monde entier.

AVIS AUX LECTEURS

DU BULLETIN THÉOLOGIQUE

Les encouragements que le *Bulletin théologique* a reçus, soit par l'accroissement de ses abonnés, soit par l'extension de sa collaboration, nous a décidé à rendre sa périodicité plus fréquente en le publiant six fois par an au lieu de quatre fois. Nous n'avons néanmoins augmenté le prix d'abonnement que d'un franc.

Nous sommes assuré de répondre à un besoin réel en nous efforçant de développer notre *Bulletin théologique*. On ne peut exagérer l'importance d'une publication semblable dans le temps actuel.

Nos lecteurs peuvent compter qu'à part les articles originaux, toute étude théologique de valeur exceptionnelle qui paraîtrait en Allemagne et en Angleterre serait immédiatement traduite. Nous continuerons à les tenir au courant du mouvement de la pensée théologique hors de France.

Nous pouvons dès maintenant annoncer un Discours sur l'apologie du christianisme, de M. Bouvier, professeur à Genève; un article inédit de M. Dorner, professeur à Berlin, sur la théologie de Luther. — Nous avons en portefeuille les articles suivants :

Explication de la plupart des passages obscurs du livre des Psaumes, par Ch. Bruston;

Une étude sur la traduction des Psaumes, de M. Bruston, par M. Mazel;

L'origine des synoptiques et spécialement l'authenticité du premier évangile, par J. Coyne;

Coup d'œil général sur les langues sémitiques, par M. Arnaud.

Nous pouvons compter sur le concours de tous nos anciens collaborateurs dont il est inutile de citer les noms. Nous croyons au succès de cette œuvre qui, pour prendre tout son essor, a besoin cette année de recruter de nouveaux adhérents.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

Paris, 9 décembre 1865.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r TH.

BULLETIN Théologique.
(Paris)

1863-
1865
v.3-5.



